KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ*SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
YENİ TÜRK EDEBİYATI PROGRAMI

AHMET MİDHAT EFENDİ'NİN ROMAN VE HİKÂYELERİNDE KADIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Esranur KARAÇENGEL

ARALIK 2015
TRABZON

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ*SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
YENİ TÜRK EDEBİYATI PROGRAMI

AHMET MİDHAT EFENDİ'NİN ROMAN VE HİKÂYELERİNDE KADIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Esranur KARAÇENGEL

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ülkü ELİUZ

ARALIK 2015
TRABZON

ONAY

Esranur KARAÇENGEL tarafından hazırlanan "Ahmet Midhat Efendi'nin Roman ve Hikâyelerinde Kadın" adlı bu çalışma 02/02/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/~~oy çokluğu~~ ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim dalında **yüksek lisans tezi** olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ülkü ELİUZ (Danışman)

Yrd. Doç. Dr. Fırat CANER

Yrd. Doç. Dr. Servet TİKEN

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım. .../.../.....

Prof. Dr. Ahmet ULUSOY

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını aksinin ortaya çıkması durumunda her tür yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

Esranur KARAÇENGEL

29/12/2015

ÖNSÖZ

Osmanlı modernleşmesi, Tanzimat'ın ilanıyla beraber akıl, hukuk, adalet, özgürlük gibi konularda bireysel ve toplumsal değişim ve dönüşümün yaşandığı eklektik bir süreçtir.Bu süreçte devletin otoriter rolü, yeni yaşam biçimini şekillendirirkenkadının özgürleşme sorunsalınıda ortaya çıkarır. Batı'da feminist teorinin oluşumundan önce Osmanlı kadınları hayır örgütleri ve özel gruplar aracılığıyla bir araya gelerek sorunlarını tartışırlar. Bu topluluklar ataerkilliğin üzerine inşa edilen Osmanlıdaki ilk feminist dalgayı meydana getirir. Osmanlı feminizmi geleneksel aile yapısında kadın rollerini radikal bir değişime uğratmadan salt genişletmeye yönelik hak talebine dayanır. Türk kadınının ikincil konumunu sorgulayarakkendi oluş mücadelesini aktaran ilk feminist söylem ise dönemin edebi eserleridir. Edebi eser aracılığıyla modernleşme fikrini bireye ve topluma sunan öncü yazarlardan Ahmet Midhat Efendi, ideal Türk kadınını var etmeye yönelikyapıtlar verir.

Ahmet Midhat Efendi, toplumu her konuda bilgilendirerek eğitmek böylelikle Tanzimat Dönemi modernleşmesinin alt yapısını oluşturmak, padişahın kaybettiği babalık otoritesini diriltmek adına edebi babalığı üstlenir. İslam inancının sınırlarını aşmadan toplumda modernleşme duyarlılığının uyandırılmasını hedefler. Anlatılarında kadının ailedeki ve kamusal alandaki statü ve rollerini tartışarak, toplumsal cinsiyet rollerinin genişletilmesini amaçlayan ailesel feminizm odaklı kurguya başvurur. Ataerkil sistem içindeki kadının birey olma mücadelesini ve yeni kadını yaratmayı önceleyen yazar, kadın bilincinin aydınlatılması, özgürlüğü için eğitimin gerekliliğini vurgular.

Eklektik bir yöntem ile oluşturulan bu çalışmada Ahmet Midhat'ın roman ve hikâyelerinde kadın, ağırlıklı olarak feminist yöntemle incelendi. Ayrıca anlatıları analiz ederken yapısalcı ve psikanalitik vb. yöntemlere de başvuruldu.

Üç ana bölüm halindeki çalışmanın Ahmet Midhat Efendi'nin yaşamı, edebi kişiliği ve yapıtları ile ilgili bilgilerin ve değerlendirmelerin yer aldığı Birinci Bölümü 'monografi' nitelikli düzenlendi.

Kadınlık serüveni isimli İkinci Bölüm'de Kadının Semavi Dinlerdeki Konumu "Tevrat'ta Kadın, İncil'de Kadın, Kur'an-ı Kerim'de Kadın"; Türk Kadınının Tarihsel Süreç İçerisindeki Yeri "Türk Aile Kurumunda Kadın", Türk Feminizminin Filizlenmesi "Feminizm Kavramı ve Feminist Teoriler, Feminizmin Arka Planı, Tanzimat Dönemi Osmanlı Feminizmi ve Kadın Hareketleri, Tanzimat anlatılarında kadının sesi" adlı üç alt başlığa yer verildi.

Üçüncü bölümde Ahmet Midhat'ın Roman ve Hikâyelerinde Kadın başlığıyla toplam 37 roman ve 26 hikâye incelenerek "Yok eden ve Var Eden Özgürlük: Eğitim, Aşk, Evlilik, Anne, Çalışan Kadın, Rol Ödünçlemesi: Erkek Kadın, Yozlaşmış Kadın" başlıklarıyla 7 ana izlek oluşturuldu. Bu izleklerle kadının bireysel ve toplumsal varoluşunda karşılaştığı sınırlılıklar ve bunları aşma çabası aktarıldı.Feminal fark ediş sürecine ulaşma/ulaşamama üzerine kurulu anlatılarda feminist ve psikanalist çözümlemeye gidildi. Ayrıca yazarın anı, gezi yazısı, mektup, pedagojik kitaplarından da yararlanıldı.

Çalışmanın sonuna kapsamlı bir kaynak listesi eklendi.

Her zaman yanımda olan kıymetli aileme; engin bilgileri ve manevi desteği ile ufkumu aydınlatan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ülkü Eliuz'a sonsuz şükranlarımı sunarım.

Trabzon, Aralık 2015 Esranur KARAÇENGEL

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **IV**
İÇİNDEKİLER ..... **VI**
ÖZET ..... **VIII**
ABSTRACT ..... **IX**
ŞEKİLLER LİSTESİ ..... **X**
KISALTMALAR LİSTESİ ..... **XI**

BİRİNCİ BÖLÜM

1. AHMET MİDHAT EFENDİ'NİNYAŞAMI-EDEBİ KİŞİLİĞİ-YAPITLARI .. **1-37**
1.1. Yaşamı 1
1.2. Edebi Kişiliği 11
1.3. Yapıtları 29
1.3.1. Telif Romanları 29
1.3.2. Hikâyeleri 31
1.3.3. Telif Tiyatroları 32
1.3.4. Anı 33
1.3.5. Seyahatname 33
1.3.6. Mektup 33
1.3.7. Monografi 33
1.3.8. Tarih 33
1.3.9. Felsefe 34
1.3.10. Sosyoloji, Psikoloji, Pedagoji, Ekonomi, Askeriye 34
1.3.11. Ders Kitapları 35
1.3.12. Çeviri 35
1.3.12.1. Roman 35
1.3.12.2. Hikâye 36
1.3.12.3. Tiyatro 37

1.3.13. Gazete ve Dergiler 37

İKİNCİ BÖLÜM

2. KADINLIK SERÜVENİ 38-105
2.1. Kadının Semavi Dinlerdeki Konumu 38
2.1.1. Tevrat'ta Kadın 38
2.2.2. İncil'de Kadın 45
2.3.3. Kur'an-ı Kerim'de Kadın 51
2.2. Türk Kadınının Tarihsel Süreç İçerisindeki Yeri 63
2.2.1. İslamiyet Öncesi Türk Aile Kurumunda Kadın 63
2.3. Türk Feminizminin Filizlenmesi 86
2.3.1. Feminizm Kavramı ve Feminist Teoriler 86
2.3.2. Feminizmin Arka Planı 89
2.3.3. Tanzimat Dönemi Osmanlı Feminizmi ve Kadın Hareketleri 94
2.3.4. Tanzimat Anlatılarında Kadının Sesi 100

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. AHMET MİDHAT EFENDİ'NİN ROMAN VE HİKÂYELERİNDE KADIN 106-374
3.1. Yok Eden ve Var eden Özgürlük: Eğitim 106
3.2. Aşk 158
3.3. Evlilik 211
3.4. Anne 284
3.5. Çalışan Kadın 319
3.6. Rol Ödünçlemesi: Erkek Kadın 344
3.7. Yozlaşmış kadın 356
SONUÇ VE ÖNERİLER 375-379
YARARLANILAN KAYNAKLAR 380-397
ÖZGEÇMİŞ 398

ÖZET

Tanzimat dönemi Türk modernleşmesi bireysel ve toplumsal dönüşümün hedeflendiği eklektik bir sürecin başlangıcıdır. Bu süreç Tanzimat aydınları ve eserleri aracılığıyla yürütülür. Toplumun bilinçlendirilmesi için devletin en küçük yapı taşı olan ailedeki kadının yeni kimlik kazanarak edilgenliğinden sıyrılması ve etken özne konumuna yükselmesi amaçlanır.

Tanzimat anlatıları, ataerkil toplumsal cinsiyetin atfettiği rollerle biçimlenen kadının 'ikincil' konumunu değiştirmeyi hedefleyerek değerler dizgesi üreten feminist teori ile kurgulanır. Batı'nın kültürel aktarımlarının kadın üzerindeki olumlu ve olumsuz yönleri seçerek toplumu eğitmeyi bir görev olarak addeden Ahmet Midhat Efendi'nin roman ve hikâyelerinde ataerkil sistemin kadına biçtiği toplumsal rol kalıplarının genişletildiği, kırıldığı ve kadının özgürleşmesi adına anlatıların şekillendirildiği görülür. Eserlerde Osmanlı kadınını bilgi çerçevesinde biçimlenen 'yeni kadın idealine' ulaştırılma çabası ve onun var oluş mücadelesi kurgulanır. Bu ideale ulaşamayan ya da farkındalık seviyesine erişemeyen kadınlar ise silikleşerek yok olurlar. Kadın-erkek ilişkilerinin özne-nesne bütününe eşitlenmesi kadını, kalıplaşan düzende erkek egemenliğini aşmak zorunda bırakır, aksi takdirde kadın nesne konumuna indirgenecektir.

Bu çalışmada Ahmet Midhat Efendi'nin yaşam hikâyesinden başlanılarak anlatıları üzerinde eklektik bir yöntemle inceleme yapıldı. Ağırlıklı olarak feminist yöntem ve bunun yanında psikanalitik ve yapısalcı yöntem uygulandı. Yok Eden ve Var Eden Özgürlük: Eğitim, Aşk, Evlilik, Anne, Çalışan Kadın, Rol Ödünçlemesi: Erkek Kadın, Yozlaşmış Kadın başlıkları altında 7 ana izlek/tema oluşturuldu. Ayrıca Semavi Dinlerde Kadın, Türk Kadınının Tarihsel Süreç İçerisindeki Yeri de aktarıldı.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Midhat Efendi, Din, Türk Ailesi, Feminizm, Osmanlı Kadını ve Avrupalı Kadın.

ABSTRACT

Tanzimat periodis the beginning of an eclectical process, in which Turkish modernization, individual and social transformation were targeted. This process is executed through the Tanzimat intellectuals and their works. Forthe purpose of raising awareness of the society, it was aimed woman to have a new identity in family, which is the smallest building block of state, thus riding of her passiveness and to rise up to the position of efficient subject.

Tazminat's narratives were fictionalized with feminist theory, which generates the system of values aiming to change 'the secondary position' of woman, which was shaped with the roles that were referred by patriarchal gender. It is seen in the novels and stories of Ahmet Midhat Efendi, who took it as his duty to educate the society evaluating the positive and negative aspects of West's cultural transfers that the social role patterns referred to the woman by patriarchal system was enlarged, broken, and the narratives were shaped so as to making woman free. It is fictionalized in the works, the efforts forgetting Ottoman woman to have 'ideal of new woman', which was shaped with in the framework of the information and her struggle for existence. The women, unable to reach that ideal or fail to reach the level of awareness get disappeared becoming framework indistinct. Synchronizing the female-male relations to the integrity of subject-object, causes the woman to exceed the domination of men in the order that took a fixed form, otherwise the woman will be demoted to the position of the object.

Through an electical method, beginning from his life story, the analysis on the narratives of Ahmet Midhat Efendi was realized in this study. Mainly feminist and in addition, psychoanalytic method and structuralist method were applied. Seven main themes were formed under the titles of destroying and creating freedom "Education, Marriage, Love, Mother, Working Woman, Role Borrowing: Men Women, Corrupted Women." Inaddition, the place of women in Abrahamic Religions, and the place of Turkish woman with in the historical process as well.

Key Words: Ahmed Midhat Efendi, Religion, Turkish Family, Feminism, Ottoman Woman and European Woman.

ŞEKİLLER LİSTESİ

ŞekilNr.	ŞekilAdı	SayfaNr.
1	Tevrat'a Göre Yaradılış	38
2	Ahmet Midhat Efendi'nin Roman ve Hikâyelerinde Kadın Eğitiminin Şematik Görüntüsü	157
3	Aşk Üçgeninin Dört Ucu	207
4	Çocuk Anababalar Toplumunda Akıl Korkusunu Doğuran ve Ayakta Tutan Kısır Döngü	286
5	Osmanlı'da Ana, Baba ve Ailenin Konumu	

KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz. : Bakınız

s. : Sayfa

Yay. : Yayın

BİRİNCİ BÖLÜM

1. AHMET MİDHAT EFENDİ'NİNYAŞAMI-EDEBİ KİŞİLİĞİ-YAPITLARI

1.1. Yaşamı

Ahmet Midhat Efendi, İstanbul'un Tophane semtinin Kumbaracılar Yokuşu civarındaki Karabaş mahallesinde doğar (1844). Babası bezci, manifaturacı Hacı Süleyman Ağa; annesi Kafkasyalı Çerkez Nefise Hanım'dır. Çocukluğunu İstanbul'da, gençliğini ise tamamıyla taşrada geçirir (Menfa, 2013: 167). Beş altı yaşlarında babasını kaybedince, Mısır Çarşısı'ndaki bir aktara çıraklık eder (Kudret, 1962: 7). Galata'da bir yabancıdan Fransızca dersi alır. Kırım muharebesi sırasında (1853-1854) ailece Vidin ilinde ilçe müdürü olan üvey ağabeyi Hâfız Ağa'nın yanına giderler. Burada ilköğrenimine başlayan Ahmet beş yıl sonra (1859) Hafız Ağa'nın ailesiyle İstanbul dönmesi üzerine Kumbaracı Yokuşu'ndaki sıbyan mektebine kaydedilir (Baydar, 1954: 3). Daha sonra Midhat Paşa'nın yanında yeniden görevlendirilen Hafız Ağa ailesiyle birlikte Niş'e yerleşir. Ahmet ise Niş Rüştiyesi'ne yazdırılır (1861). Her şeye meraklı, zeki bir öğrenci olan Ahmet, o sıralarda kendini yeryüzünün en bilgili kişisi sanır. Bu görüşe hem Niş Rüştiyesi'ndeki başarısının hem de Vidin veziri Midhat Paşa'nın özel ilgilisinin etkisi olduğunu söyler. Ahmet Midhat, haftanın birkaç gününü okulda geçirmeyi zevk edinen Midhat Paşa ile okuduğu dersler üzerine hararetli tartışmalara girer. Fakat o zamana kadarki eğitimi rüştiye seviyesinde okunabilecek Arapça, Farsça; biraz kozmografya, coğrafya, Fransızca ile kendi okumalarından ibarettir.

1863 yılında on yedi yaşında rüştiyeden mezun olur. Rusçuk'ta Vilayet Mektubi Kalemi'ne memur olarak girer. Midhat Paşa, Ahmet'i bu eksik, tehlikeli eğitimle baş başa bırakmamak için ona zor bir çalışma planı düzenler. Her sabah namazı vakti Hacı Salih Efendi'nin medresesinde Arapçadan "tasavvurât" ile "tasdikat"ı; Farsçadan Hâfız'ı okumakla vazifelendirilir. Aynı zamanda İl İdare Kurulu'nda kâtip yamağıdır.Politika Müdüriyeti'nin Türkçe yazışmalarını yapar; Tuna gazetesinin yazı işlerine yardım eder. Bütün bu işlerin arasında zevk ve eğlence hayatına da zaman ayırır.

Basın-Yayın Dairesi'nde memur olan Dragan Efendi'den Fransızca dersi alan Ahmet'in fikirlerindeki aşırılığı fark eden Dragan Efendi onun cehaletini yüzüne vurur. Bu sayede Ahmet hâkim olmadığı konular hakkında bilgiçlik taslamamasını gerektiğini öğrenir. Fransızcasını fen konularına olan merakı sayesinde geliştirir. Ayrıca politika memuru Odyan Efendi ona, Fables de la Fontataine'i ezberletir (Menfa, 2013: 167-172). Midhat Paşa Ahmet'in azmini beğenerek ona kendi adını verir. Görevde bulunduğu sürece onu kendi himayesine alır (Baydar, 1954: 4). Yoğun bir şekilde çalışmalarını sürdüren Ahmet Midhat gözlerinden rahatsızlanır. Bünyesinin zayıflığı da buna eklenenince Midhat doktorların hava değişikliği tavsiyesine uyarak Ziştovi'ye gider. Fakat burada kitaplarından ayrılmak canını sıktığı için kendini eğlence hayatına kaptırarak sağlığını iyice bozar. Bu sırada ağabeyi inşaat işinde memur olarak Sofya'ya gider. Almanyalı bir mühendisin tercümanlığını yapması için Ahmet Midhat'ı da Sofya'ya götürür. Gönülsüz olarak işine devam eden Midhat, istediği rahatı orada da bulamaz. Yanına aldığı Türkçe, Arapça, Farsça, Fransızca iki yüzü aşkın kitapla ilgilenirken bir taraftan da hovarda, hercai davranışlar sergileyeceği eğlence yerini Sofya'da bulur. Bu durumdan hoşlanmayan ailesi, ıslah olması için Ahmet Midhat'ı istediği bir kızla evlendirir. Evlendikten sonra hayatın gerçeklerini yavaş yavaş görmeye başlar; ancak ıslahı kolay gerçekleşmez. Aşağı yukarı on beş, on sekiz günlük evliyken Rusçuk'a çağrılır. Rusçuk özlemi karısına duyduğu hisse, aynı zamanda bir eş kadar sevdiği ilk yazı uğraşı Hukuk-ı Milel tercümesine ağır basar; Rusçuk'a varır. Eski hovarda hayatına dönen Midhat, ağabeyinin öfkesine maruz kalarak evi terk eder. Ağabeyinin Midhat'ı ıslah için bulduğu son yöntem budur. Midhat ise beş parasız çıktığı sokakta kendini Tuna nehrine atmaya karar verir. Tam bu esnada arkasından iz bırakabilmek, düştüğü durumun sebeplerini yazabilmek için kalem kâğıt aramaya koyulur. Ramazan ayıdır; Midhat şehrin içinde Said Paşa Cami'nin yanından geçerken Midhat'ın ağabeyinin ıslahından haberi olan Rıfat Paşa, Midhat'ı alıp camiye, daha sonra da evine götürür. Ahmet Midhat, Rıfat Paşa tarafından sakinleştirilir. İntiharın kadın işi olduğunu düşünerek bundan vazgeçer.

Ağabeyinin memurluk yapmasını engellemesi moralini bozsa da Ahmet Midhat'ın en büyük dileği elinin emeğiyle yaşamaktır. Bir arkadaşının tavsiyesiyle Tapu ve Kadastro dairesinden aldığı tapuları doldurmaya başlar. İşinin geliriyle toplum içine çıkmaya, varoşlarda gezinmeye başlar. İçindeki hüzün ise eskisi kadar çılgınlık yapmasına müsaade etmez. Bu yaşam tarzıyla dünyada tek başınalığının farkındalığına erişir. Muharicirin

Komisyonu reisi aynı zamanda şair ve filozof olan Şakir Bey, Midhat'ın tapu kâğıdı doldurmasını alaya alarak kalemini başka işlerde kullanması gerektiğini söyler; onu evine davet eder. Şakir Bey ona içinde kitaplık bulunan bir oda açar; akşamları orada kalmasını ister. Tapu yazmak yerine tercüme yapıp yazı yazmasını, böylelikle ün kazanabileceğini söyler. Midhat, Şakir Bey'in evinde üç, dört ay kalır. Kendini yazmaya özellikle de okumaya verir; eğlence hayatını tamamıyla bırakır. Ağabeyine, annesine ve kız kardeşlerine küskünlüğünü inatla devam ettirirken Sofya'daki eşine de özlem duymaya başlar. Evsiz barksız bir haldeyken Şakir Bey'den eşini getirtmesini rica eder. Şakir Bey büyük bir cömertlikle Midhat'ın eşini Sofya'dan getirtir. Akabinde Şakir Bey, Tuna İdare-i Nehriye'sinin başına getirilir; Midhat ise buraya veznedar olarak alınır. İşlerini yoluna koyan Ahmet Midhat hanımıyla iki odalı bir eve geçer. Veznedarlık yaptığı sırada sandık hesabında çıkan fazlalık nedeniyle Şakir Bey'in tüm müdahalesine rağmen işinden istifa eder (Menfa, 2013: 172-183). İstifasından hemen sonra Tuna gazetesi başyazarlığına (Baydar, 1954: 4) atanır. Avrupa'dan, İstanbul'dan gelen kitap ve dergiler onun hayatını canlandırır. Haftada iki defa çıkan Tuna gazetesini yazmak için üç saatten fazla harcamaz. Gazetenin dizgi ve baskı işleriyle de ilgilenir (Kudret, 1962: 8). Midhat, eğitiminin, yazarlık bilgisinin istenilene ulaşmamasına rağmen yazılarının okuyucu tarafından beğenildiğini, hatta İstanbul'da özel ilgiyle karşılandığını belirtir. Terakki gazetesinde İsmail Efendi'nin yazdığı giriş yazısına Tuna gazetesinden karşılık veren Midhat, Terakki'nin yazı kurulu tarafından övülür. İstanbul'a Terakki matbaasına çağrılır; fakat Ahmet Midhat tecrübesizliğine sığınarak bu isteği geri çevirir.

Tuna gazetesinin başyazarlığını sürdürürken bir taraftan da Ziraat Müdürlüğü yazı işlerinde çalışır. Ekonomik açıdan fazlasıyla rahatlar. Sekiz ay sonra Midhat Paşa'nın Şûra-yı Devlet Reisliğinden Bağdat valiliğine atandığını, Şakir Bey'in merkez mutasarrıfı olarak Irak'a gideceğini duyunca Şakir Bey'e kendisinin de görevlendirilmesi konusunda bir dilekçe yazar. Bunun üzerine Bağdat görevine kabul edilerek kurulacak matbaanın malzemesi için İstanbul'a gider. Ağabeyi Midhat'ın Bağdat seferini engellemeye çalışır; ikinci mektubunda kendisini de beklemesini söyler; fakat Midhat küslüğünü sürdürdüğünden onu dinlemez. Aralarında Osman Hamdi Bey'in de bulunduğu Bağdat yolculuğuna çıkar. Sefer sırasında Akdeniz'in bütün güzelliğini ve fırtınasını gören Midhat böylelikle kitaplarda okuduklarını deneyimler.

Midhat, matbaayı düzene sokup yazı işlerindeki seviyesini düşündüğünde kendisinin ne kadar eksik olduğunu görür; hakkında Tuna gazetesinin ilim güneşiymiş gibi o abartılı sözlerini milletin gelişmesi için gereken bilgi ve kültür yoksunluğunda bularak bu durumun hem kendi hem de milleti için acınacak bir durum olduğunu söyler.Nihayetinde Midhat, Bağdat'taki hayatını okuyup öğrenmeye, milletini geliştirecek güce ulaşmaya adar. Öğrenme isteği karşısına çıkan yeni fırsatlarla daha da artar (Menfa, 2013: 184-189).

Zevra gazetesinin başında bulunan Midhat (Baydar, 1954: 4); Farsça, Arapça, Hintçe, İbranice ve İngilizce bilen bir bilgi hazinesine tesadüf eder. Can Muattar adındaki bu adam eşi aracılığıyla hapisten kurtarılmak için Midhat'tan yardım ister. Midhat, Can Muattar'ın tutuklanmasına sebep olan cinnetinin suç kapsamına girmeyeceğini beyan ederek serbest bırakılmasını sağlar. Midhat, maddiyatça yoksul ilimce zengin Muattar'ı matbaada tercümanlık ve düzeltmenlik görevine getirir.

Kendini hala dev aynasında gören Midhat, felsefe tartışmalarında engin bilgiye sahip Can Muattar'a yenilir; eğitim konusunda ona teslim olur. Vaktinde dört dinin her birine girerek tümünde en yüksek derecelere ulaşan, hatta Mecusilikle de ilgilenen Muattar, en sonunda İslam'a geri döner. Bu birikimle din felsefesi hakkında Midhat'a ders verir. Midhat meşguliyet sebebiyle dersleri yazamadığına hayıflanır (Menfa, 2013: 189-195). Muattar sayesinde Farsçasını geliştiren (Baydar, 1954: 4) Midhat, doğunun ve batının din ilimlerinde ilerlemiş kişilerin eserlerini okur; Bağdat'ta vilayet politika müdürü olan Osman Hamdi Bey'le uzun tartışmalara girer. Tartışılan konulardaki cehaleti ortaya çıkınca Hamdi Bey'in tavsiyesiyle Avrupa'dan kitap getirttiği kitapları okur.

Midhat Bağdat'ta bir buçuk senesini doldurduğunda Basra'daki ağabeyinin ölüm haberini alır. Basra'da, Bağdat'ta, İstanbul'da bulunan toplam on beş aile ferdinin geçim yükünü üstlenmek ve yol tehlikesi nedeniyle ailesini Bağdat'tan İstanbul'a göndermek Midhat'ın gözünü korkutur. Durumu öğrenen Midhat Paşa, Ahmet Midhat'ın ailesini Babil vapuruyla İstanbul'a gönderir. Bağdat'ta vali yardımcısı Raif Efendi, politika müdürü Hamdi Bey, kaymakam Fevzi Bey ile aynı evde sekiz ay bekâr hayatı yaşar. Dört kişilik ortaklık kitap, yazı, piyano, şarkı, resim ile eğlenceli uğraşılarla mutluluğa dönüşür. Midhat'ın yazıya olan ilgisi bu ortamda gelişir. Osman Hamdi Beyonu yazı denemelerine teşvik eder.Avrupa yazarlarının eserlerinden bölümler alarak Mithat'a çevirtir, eksiklerini bulup düzeltmesine yardım eder. Öte yandan Avrupa'da tanıdığı sanatçıların yazıda hangi

yolu seçtiklerini Mithat'a anlatarak onun alt yapısını oluşturmaya çalışır. Midhat, Hamdi Bey sayesinde yazarlık sıfatını kazandığını belirtir.

Ahmet Midhat, Kıssadan Hisse'nin birinci baskısı ile yeni kurulan Mekteb-i Sanâyi öğrencileri için yazdığı Hâce-i Evvel'in birinci ve ikinci baskısını Bağdat'ta yayımlar. Ayrıca İstanbul'da yayımlayacağı Letâif-i Rivâyât'ın bir bölümünü de burada yazar. İstanbul Maarif-i Umumiye Nezâreti tarafından ilkokullara aritmetik, geometri, astronomi gibi bazı ilimler hakkında özet bilgilerin yer aldığı kitap yazma yarışması düzenlenir. Hâce-i Evvel'in üçüncü baskısı için yazdığı müsveddeleri Maarif Nazırı Safvet Paşa'ya bir dilekçeyle sunarak yazıya istekli olduğunu ve Maarif Nezâreti'nin bu gibi işlerinde şevkle çalışacağını söyler. Aldığı övgü dolu mektuplara dayanarak İstanbul'da işsiz kalmayacağını; eğitime değer veren insanlardan yardım alıp korunacağını düşünür. Mithat'ın dostlarından bazıları eğer onun İstanbul'a giderse nazırın olası bir rotasyona uğraması halinde kimseyi tanımadığı için açıkta kalabileceğini söyler. O, kimseye aldırmayarak hiç olmazsa arzuhalci olmayı ya da elindeki matbaacılık sanatını kullanmayı tasarlar. Vali paşaya istifasını zoraki kabul ettirir ve izne çıkan Raif Paşa ile birlikte (Menfa, 2013: 195-201) 1871 baharında (Baydar, 1954: 5) İstanbul'a varır. Verdiği ciddi kararın yanlışlığını sonradan görse de iş işten geçer.

Fevzi Paşa, Midhat'a Erkân-ı Harbiye'de Ceride-i Askeriye başyazarlığını teklif eder. Fakat Midhat İstanbul'da memuriyet fikrini hayal etmediğini gazetecilik değil de kitap yazmayı ve bu yolda ilerlemeyi istediğini belirterek bu teklifi reddeder. Midhat'ın kararını beğenen Fevzi Paşa, devletin henüz kitap konusundaki gelişmelere açık olmadığı; öte yandan kitap yazarken haftada iki defa çıkan Ceride-i Askeriye'de çalışabileceğini anlatır. Durumu ailesiyle istişare eden Midhat, bir buçuk yıl üstlendiği başyazarlık görevine başlar. Daha sonraları bu işten ayrılmasının sürgüne ve gurbete kapı araladığını düşünür.

Ahmet Midhat, Ceride-i Askeriye'de çalıştığı sırada Tahtakale'de kiraladığı evde ufak bir matbaa kurar. Midhat'ın mali gücü yerinde olmadığından matbaada ailece çalışır; yazdığı şeyleri düzenler, basar ve ciltlerler. Fakat bastıkları Hâce-i Evvel formalarının, *Letâif-i Rivâyât* başlıklı hikâyelerin kâğıt parasını dahi çıkaramayıp zarar ederler. Her ne olursa olsun matbaadan vazgeçmeyen Midhat ek iş olarak *Basiret* gazetesine girer. Gece gündüz çalışarak hem ailesini idare edecek hem de yayınlarının zararını karşılayacak kadar parayı kazanır. Yayınlarını basabilmenin ve ailesini geçindirmenin ancak gazetecilikten

sağladığı gelirle mümkün olduğunu düşünür. *Basiret* dışında çeşitli gazetelere de yazı yazar.

Gittikçe genişleyen matbaasını Asmaaltı'ndaki Camlı Han'da bir odaya taşır. Midhat yanına birkaç işçi alır; beş altı ay içinde Bâbıâli caddesinde büyük bir daireyi matbaaya dönüştürür. En büyük isteği matbaacılıkta ve kitap yazmakta kendini geliştirmek olduğundan bu konuda önüne çıkan her fırsatı değerlendirir. Midhat, *Takvim-i Ticaret* adlı resmi gazetenin yöneticisi Mösyö Praldi'nin gazetenin Türkçe, Fransızca bölümlerinin basımı ile Fransızcadan Türkçeye çeviri teklifini kabul eder. Fransa'dan harf getirtip Fransız dizgicileri de bularak matbaa işini ilerletir.

İşten güçten vakit buldukça evinin yakınlarındaki bir arkadaşıyla sohbet eder. Bu arkadaşı Midhat'ın insanlardan kaçarcasına yaşadığı fikrine kapılır. Ona bazı kişilerin dairelerine devam edip ne şekilde bir adam olduğunu göstermesini söyler. İşlerinin yoğunluğundan dışarı çıkamadığını, fikirleriyle zaten halk içinde olduğunu belirtir. Eğer dışarı çıkıp dairelere giderse hakkında kötü fikirlerin yayılacağı endişesini de duymaz. O, insanlardan ayrı yaşamadığını aksine fikirleriyle daima halkın içinde varlığını sürdürdüğünü arkadaşına anlatır.

Ahmet Midhat'ın Namık Kemal'le tanışması devletin Yeni Osmanlılık meselesinde kendisini göz hapsine almasına neden olur. Namık Kemal'in Avrupa'da bulunduğu sırada Rusçuk'tan yaptığı yayınları takip eden Midhat, okuduklarının gazete olduğunu *Mecmua-i Fünûn* ve *Muhbir* gazetesinin yayımlanmasından sonra anlar. Namık Kemal'in *Tasvir-i Efkâr* gazetesini biriktirirken yazarının kim olduğunu bilmeden ona hayran olur. Gazeteyi halkın anlaması zor şeyleri açıklayan bir öğretmen nitelemesi yaparak bunu zihnine yerleştirir. Fakat onun hürriyet fikrinin yayılmasına aracılık ettiğini düşünmez. Midhat, *Muhbir* vb. gazetelerde okuduğu hukuk, hürriyet konulu yazıları şaşkınlıkla karşılar. Niş mutasarrıfı Süleyman Paşa tarafından kendisine hukuka dair üç cilt kitap hediye edilir. Midhat bu kitaplardan insan hukuku ile milletler hukukuna ait bilgi edinir. Tarih kitaplarından Fransız İhtilali'ni okur. Okuduklarının halka aktarılması gerektiğini düşünür. Midhat çocukluğunun ve eksik bilgisinin kendisini bu düşünceye ittiğini belirtir. Ziya Paşa'nın ve Namık Kemal'in Avrupa'ya kaçarak orada Yeni Osmanlılar adıyla bir cemiyet kurduklarını duyunca onları gözünde daha da yüceltir. *Muhbir*'i Sofya'dan ve Hürriyet gazetesini ise Rusçuk'tan takip eder. Yeni Osmanlıların yayınlarında hayalindeki cemiyeti

bulamaz ve millete kendi hukukunu öğretecek meseleleri pek ele almadıkları görür. Devletin durumundan habersiz Zeyd ve Amr'ı eleştiren yayınlar hakkında fikir yürütür.

Devlete dair yaptığı sohbetlerde Yeni Osmanlılık düşüncesini yitirir; biriktirdiği *Muhbir* ve *Hürriyet* gazetesini meraklılarına hediye eder. Yeni Osmanlıların bilgili ve zeki adamlar olduğu söyleyen Midhat milletin ilerlemesi için devlete düşmanlık etmelerini doğru bulmaz. Milli gelişmeye halkın eğitilmeleri ile ulaşılacağını savunur. Yeni Osmanlıların hürriyet konusunu cahil halka öğretmelerinin zorluğuna değinerek Avrupa'ya gidip fikirlerini zorla yaymaya çalışmalarını anlamsız bulur. Halka gereken bilgiyi verdikten sonra bu yayınları yapmanın daha uygun olduğunu düşünür. Bu düşüncelerle Bağdat'tayken eğitim yöntemlerini kolaylaştırmak adına arayışa çıkar. Önce kendi çocuklarına evinde ders vermeye başlar.

İstanbul'da Ebüzziya Tevfik Bey'in aracılığıyla Namık Kemal'le tanışır; *İbret* gazetesinin idaresinde birkaç defa görüşürler. Ahmet Midhat, *İbret*'in basımında kullanılmak üzere kendi el tezgâhını Namık Kemal'e verir. Midhat, *İbret* ve *Basiret* gazeteleri ile devlet-millet çıkarları tartışmasına girer. Namık Kemal, Ahmet Midhat'ın kendisi gibi dinini, devletini, milletini seven adamlardan olduğunu; fikir konusunda ayrılıklarının büyük fayda getireceğini söyleyerek her konunun devlet-millet menfaatleri gibi sadelik taşımadığını anlatır; bu hususta tartışmaya açıktır. Midhat, Namık Kemal'in hürriyetçi fikirlerine itiraz etmediğini sadece kendince doğru gördüğü bazı şeylerin aksine rastladığını ifade eder.

Fotoğrafçı Paskal Sabah Efendi, *Orient Illustree* adlı resimli Fransızca gazetesini yayımlaması ve ilerleyen zamanlarda Türkçesini basması için Ahmet Midhat'a teklifte bulunur. Bu teklifle Midhat hem yazıcılığı hem de matbaacılığı ilerletme fırsatını geri çevirmez. Matbaanın Fransızca bölümünü tamamlamak amacıyla Galata'da Çimnaki'den borçla matbaa takımı alır. Daha sonra Bâbıâli'deki matbaasını Beyoğlu'ndaki Haçopulo Çarşısı on üç numaralı mağazaya taşır. İlerleyen zamanlarda Rumca hurufât da satın alarak mükemmel bir matbaaya kavuşur.

İbret gazetesinin Midhat'ın matbaasının yakınına taşınması Midhat ile Namık Kemal'in yeniden bir araya getirir. Fakat Midhat İbret gazetesinin dört aylığına kapatılması ve Namık Kemal'in Gelibolu mutasarrıflığına gönderilmesiyle hürriyet hakkında fikir alış verişine zaman bulamaz.

1872'ye kadar çalıştığı Ceride-i Askeriye memuriyetinden istifa eder. *Devir* adlı gündelik bir gazete çıkarır; fakat Midhat Paşa'ya hitaben yazmış olduğu bir makalede "şiddetli lisan" kullandığı öne sürülerek gazete ilk sayısında kapatılır (Menfa, 2013: 201-217). *Devir*'in kapatılmasından sonra Midhat, sütkardeşi Mehmet Cevdet (Baydar, 1954: 5) adına *Bedir* adlı bir dergi yayımlar; ancak bu derginin yayımı "şiddetli lisan" suçlamasıyla on üçüncü sayısında sona erer. Midhat ise bu olaydan sonra *Kırkanbar* dergisinin ve ayrıca hikâyelerinin bir kısmının neşrine ağırlık verir. O günlerde Namık Kemal, Gelibolu mutasarrıflığından ayrılarak İstanbul'a gelir. Ahmet Midhat bunu fırsat bilerek Namık Kemal'in Beylerbeyi'ndeki evine gider ve her seferinde gece boyu süren uzun siyasi tartışmalarda bulunurlar. Midhat, yeniliklerin anlaşılıp sindirebilmesi için öncelikle millet eğitiminin gerekliliğini vurgular. Öte yandan Namık Kemal'in Avrupa milletlerini var eden sebepleri Osmanlı'nın gelecek güvencesi olarak görmesine karşı çıkar.

Midhat, *Bedir*'in kapatılmasından sonra halkı fen ve felsefe konularına alıştırmak maksadıyla *Dağarcık* adındaki fen dergisini yayımlamaya başlar. Osmanlı okullarda fen okutulmadığından halkın fenni anlamasına yönelik eğlenceli bir anlatım seçer. Midhat dergide İslâmiyet'in tıpkı felsefe gibi olduğunu ve fikir hürriyetini engellemediğini anlatan yazılar yazar (Menfa, 2013: 217-226). Dergideki "Duvardan Bir Sada" (Baydar, 1954: 6) adlı yazısı nedeniyle bir buçuk sene çalıştığı *Basiret* gazetesinin hışmına uğrar. Hoca İshak Efendi'nin yazdığı söylenen "Mevâliden Bir Zatın Varakası" başlıklı yazı "Ey dinsiz kâfir" hitabıyla şiddetli eleştirileri içerir. Midhat bu can sıkıcı olaya *Dağarcık*'tan "Redd-i İtiraz ve İzah-ı Hakikat" adlı yazısını ile ardından gelen mektuba *İbret* gazetesinden karşılık verir. *Basiret*'ten gelen iftiralar ve suçlamalar devam eder. Bâb-ı Meşihat (Şeyhülislam Kapısı)'ta eserleri incelenen Midhat'ın küfre dair hiçbir şey kullanmadığı görülür. Zabtiye Nezâreti'nden zararlı yayınlar konusunda uyarılır. Midhat ruhsatsız kitap basmadığını Zabtiye müdürüne söyler. Ancak müdürlüğe çağrılmasının Hoca İshak Efendi'nin küfür suçlamasından kaynaklanabileceğini ve zararlı yayın yapanlarla kendisinin kıyaslanmaması gerektiğini belirtir. Bir süre sonra kardeşi Cevdet'le gittiği Gedikpaşa'daki Osmanlı Tiyatrosu'nda Bâb-ı Zabtiye tarafından nedeni bildirilmeden tutuklanır. Ahmet Midhat, Hoca İshak Efendi'yle aralarında çıkan mesele yüzünden hapsedildiğini düşünür. Fakat sürgün sırasında zararlı yayın suçlaması nedeniyle cezalandırıldığını öğrenir (Menfa, 2013: 226-243). 1873'te Ahmet Midhat, Ebuzziya Tevfik ile Rodos'a; Namık Kemal

Magosa'ya; Nuri ve Reşat beyler ise Akkâ'ya sürülür. Sürgün, Sultan Abdülzaziz'in 1876 yılında tahtan indirilmesine kadar otuz sekiz ay devam eder. Namık Kemal'le aralarında fikir ve içtihat bağı olmadığı halde sürgünün ağır koşullara maruz kalan Midhat ilkin büyük bir yeise kapılır (Baydar, 1954: 6). Rodos'ta Ebuzziya Tevfik'le zindan hayatı yaşarlar. Geçen süre zarfında dine sığınarak bulundukları ortama alışır; zamanlarını okuyup ve yazmakla geçirirler. Zira Ahmet Midhat İstanbul'daki ailesine bakmak zorundadır (Menfa, 2013: 251-293). *Ölüm Allah'ın Emri* gibi *Letaif-i Rivayat* serisinden birkaç eserini, *Hokkabaz Kitabı*, *Dünyaya İkinci Geliş*, *Açık Baş*, *Ahz-ı Sargib*i kitaplarını; *Kâinat* başlığı altında genel tarih serisinin girişini; İngiltere, Danimarka, İsveç, Norveç, Rusya, Fransa, Belçika, Felemenk ve Almanya tarihlerini; *Kırkanbar*'ın otuz sayısını Rodos'ta yazar (Us, 1955: 58) ve *Hasan Mellah*'ın ilk planını burada düzenler.

Eserlerini zindandan İstanbul'a göndererek sütkardeşi Mehmet Cevdet adına bastırır. Uzun süreden beri tasarladığı eğitim yöntemini geliştirmek amacıyla Mustafa isimli bir çocuğu okutur. Bu esnada kendilerini koruyan mutasarrıf Maşuk Paşa'nın bir süreliğine İstanbul'a gitmesi gerekir. Yerine vekillik yapan muhasebeci efendiyle zindandaki ilk günlerine geri giden Ahmet Midhat ve Tevfik intihara kalkışır. İntiharlarına ramak kala Maşuk Paşa'nın Rodos'a dönmesi onları yeniden hayata bağlar. Midhat, eğitim çalışmalarını hızlandırır; İbrahim Paşa Camii avlusunda Medrese-i Süleymaniye adında bir okul kurarak burada yirmi kadar çocuğa yeni yöntemlerle ders verir. Çok geçmeden Rodosluların memnuniyetini kazanır ve onların mutasarrıfa ricası ile Midhat ailesine ve bir eve kavuşur (Menfa, 2013: 313).

Sultan Abdülaziz'in 1876'da tahtan indirilmesi üzerine affedilerek ailesiyle İstanbul'a döner. Kendini tamamıyla basın hayatına adar; hem eski hem yeni birçok eserini basar (Baydar, 1954: 6). 1876'da *İttihat* adlı gazeteyi çıkarır; 1877 yılında *Vakit* gazetesinde yazar (Tuncer, 2001: 264).

Üss-i İnkılâp ve *Zübdetü'l-Hakayık* eserleriyle Abdülhamit'in ilgisini çekerken *Üss-i İnkılâp* eseri N.Kemal'le aralarında şiddetli tartışmalara yol açar (Tuncer, 2001: 264). Bu eserler sayesinde Midhat, II. Abdülhamit'in teveccühünü kazanarak *Takvim-i Vekayi* ve *Matbaa-i Âmire* müdürlüğünde bulunur (Kudret, 1962: 9).

1878'de *Osmanlı* gazetesinin yönetimini üstlenen (Tuncer, 2001: 264) Ahmet Midhat, aynı yıl saraydan her ay otuz liralık yardım gören ve imtiyazı Mehmet Cevdet'e ait

Tercüman-ı Hakikat gazetesini çıkarır (Baydar, 1954: 7). Meşrutiyet devrine kadar yayımladığı gazetede, makale, tiyatro, hikâye, roman vb. türünde eserler verir. Halkın büyük beğenisi toplayan gazeteyle "Ahmet Midhat Efendi" unvanını kazanır (Kudret, 1962: 10). Gazetenin edebiyat bölümünü damadı Muallim Naci'nin yönetimindedir. Midhat, Naci'nin yenilikleri işlemeyen ve Divan edebiyatını yücelten yazılarını beğenmeyerek bu kısmı kaldırır. Ahmet Rasim, Hüseyin Rahmi, Ahmet Cevdet gibi yazarların yetişmesi *Tercüman-ı Hakikat*'le sağlanır (Baydar, 1954: 7).

Ekonomik durumu düzelen Midhat1880'de Beykoz Akbaba'da Balcıoğlu çiftliğini daha sonra Sırmakeş suyunun bulunduğu Serdaroğlu çiftliğini; 1887'de Beykoz Yalı köyündeki yalıyı satın alır. Ahmet Midhat yaşı ilerleyen eşi Servet Hanım'ın başka biriyle evlenmesini teşvik eder. 1884'te Hafıza Melek adını alan Paşabahçeli Angeliki Karakaş'la evlenir (Durgun, 2015: 35). Bu evlilikten Süleyman, Galip adlı iki oğlu ve Hacer, Azime, Ziba adlı üç kızı olur. İlk eşi Servet Hanım ve ikinci eşi Melek Hanım aynı evde yirmi beş yıl yaşar (Tuncer, 2001: 265).

Ahmet Midhat gazetecilik ve matbaacılığı sürdürürken 1880'de 'Üçüncü Mecîdi Nişanı" ile mükâfatlandırılır (Tuncer, 2001: 265). 1885'te Karantinalar Başkâtipliği'ne yükseltilir (Baydar, 1954: 7). 1888'de Gümüş imtiyaz madalyası; 1889'da 'Bâlâ rütbesi' ve ikinci rütbeden 'Mecidî' ile ödüllendirilir. Aynı yıl Stockholm'deki Müsteşrikler Kongresi'ne Türkiye delegesi olarak katılır (Tuncer, 2001: 265). Rus şarkiyatçı Madam Gülnar (Olga dö Lebedeva) ile kongrenin ikinci günündeki galada tanışır. Avrupa seyahatinde başlayan dostlukları, yazarın İstanbul'a dönmesiyle de sürer (Durgun, 2015: 39).

Sanatkâr, 1895'te Meclis-i Umur-ı Sıhhiye ikinci başkanlığına getirilir (Baydar, 1954: 7). Midhat'a 1890'da İsveç hükümetinden nişan; 1896'da İkinci Osmanî nişanı, altın liyakat madalyası; 1899'da Avusturya devletinden nişan verilir (Tuncer, 2001: 265). İkinci Meşrutiyet döneminde yaş haddinden emekliye ayrılır. Tekrar yazı hayatına dönmek istese de devrin ve zevkin değişmesiyle eski ilgiyi yakalayamayacağını anlar ve bu arzudan vazgeçer.

Dönemin bakanlar kurulu (Meclis-i Vükelâ) kararı ile Darülfünun'da genel tarih, felsefe tarihi ve dinler tarihi okutur; Darülmuallimat (Kız Öğretmen Okulu)'ta pedagoji ve tarih; Medrese-tül-vâizin (Vâizler Medresesi)'de dinler tarihi hocalığı yapar (Baydar, 1954:

7,8). Darüşşafaka'da ücretsiz öğretmenlikte bulunur; yine aynı yerde çalışırken 28 Aralık 1912 tarihinde kalp durması sonucu vefat eder (Baydar, 1954: 7). Mezarı Fatih Camii haziresindedir.

1.2. Edebi Kişiliği

> "Oğlum! Yalnız bir şeyi öğrenmeli, fakat mükemmel olarak! Yahut her şeyi öğrenmeli, bittabi nâkıs olarak! Osmanlılığımızın bugünkü haline nispetle şu iki şıktan bence ikincisi müreccahtır. Ben sana onu tavsiye ederim. Fakat bundan sonra birincisi müreccah olacaktır. Sen de evlâdına onu tavsiye eyle!"

Ahmet Midhat Efendi toplumu her yönden bilgilendirerek eğitmek böylelikle Osmanlı modernleşmesine zemin hazırlamak ve padişahın kaybettiği babalık otoritesini yeniden canlandırmak için edebi babalığı üstlenir. Birey merkezli modernleşme duyarlılığının sağlanması İslâm inancının oluşturduğu ahlaksal yasalarla halifeliğin sınırlarını aşmadan gerçekleştirilmelidir. Bu açıdan Midhat, edebi eser aracılığıyla modernleşme düşüncelerini bireye ve topluma ulaştırma yolunu seçer. Türk edebiyatına yeni edebi türlerin girmesine öncülük eder.

Yenileşme sürecinde topluma öğretilmesi gereken şeyin Avrupa ahvali olduğunu düşünür. Eserlerini bu görüşe göre şekillendirir. Avrupa, Osmanlı modernleşmesinin maddi ve manevi ilerlemesine katkıda bulunduğu kadar olumsuzluğu da aşıladığından Midhat, bilginin erdemle temellendirilmesi ve fayda sağlayanının seçilmesi gerekçesini öne sürer: "Hüsniyyâtı öğrenmeliyiz ki ahz ve taklit edebilelim. Kubhiyyatını öğrenmeliyiz ki ret ve tevakki mümkün olsun" (Mesâil-i Muğlâka, 2003: 304). Pragmatik düşünceyle eserlerini İslam felsefesi ve medeniyetinin mükemmelliğini, insani hislerin yüceliğini yansıtacak ve insanları duygulandıracak ya da eğlendirecek biçimde kurgular (Süleyman Muslî, 2000: 395). Öğretme telaşıyla çıktığı bu yolda "Hâce-i Evvel", "kırk beygir gücünde yazı makinesi" gibi nitelemelerin sahibi olur.

Ahmet Midhat edebî hayatına ilkin şiir denemeleri ile başlar. Şiir hakkındaki görüşlerini Muallim Naci ile mektuplaşmalarını içeren *Muhaberat ve Muhaverat* adlı kitapta ortaya koyar. Midhat, gençliğinde şiirle uğraştığını ve Tuna vilayetinde memuriyet görevindeyken edebiyatta ilerlemiş kâtipler tarafından nazım ve nesirde ilerlemesine vesile olmak için kendisine ders verildiğini anlatır. Kâtiplerin emriyle birtakım edebi nüshaların naziresini yazar. Midhat'ın naziresi beğenen mümeyyiz Edhem Beyefendi şiir konusunda onu teşvik etmek için bir manzume yazar:

Hazret-i Midhat Efendi-i ma'ârif-pîşenin

Zâhir oldu nazm u nesr içre olan mâhiyeti

Hâme-i mu'ciz-rakam îcâd u i'câz eyleyüb

Bin kasîde yazsa şâyândır berâ-yı Midhat'ı.

Edhem Bey'in teşvikiyle Midhat, şiir sanatını öğrenince ona husumet duymaya başlar. Fakat şiire düşmanlığı nefret boyutunda değildir. O, hiçbir mana taşımadan salt sözle süslenen yazılara "şiir olmak haysiyeti"ni (Midhat ve Naci, 2011: 35) yakıştırmaz. Midhat kıymetli, faydalı ve hikmetli sözlerle süslenen manzumlara nesirden daha şevkle yaklaşacağını, özellikle çok sade ve parlak manzumenin meftunu olacağını belirtir (Midhat ve Naci, 2011: 35,36).

Kelimelerin mana ile bütünleşerek şiiri oluşturduğunu düşünen Midhat'a göre, söz mahfaza; mahfazanın içindeki mana mazruftur. "Lafız bir mahfazadır. Asıl itibar o mahfazadaki mücevherdir. Zarf ne kadar parlak olursa olsun, onu eline alanlar mazrûfun parlaklığına ehemmiyet verirler; ona bakarlar" (Midhat ve Naci, 2011: 33). Bir şiirin edebiyatçılar nezdinde kabul görmesi için mana göz ardı edilerek vezin, kafiye, imâle vb. nazım örgüsü ile tertipli güzel söz söylemeye çalışmanın yeterli olduğunu söyler. Fakat şiirin anlamının yok denecek kadar az olmasıyla ya da hiçliğiyle şiir sayılmasını tuhaf karşılar ve bu değerlendirmeyi yanlış bulur. Mananın neden şairin karnında bir başka değişle soyut kavramlarda arandığını sorgularken edebiyatımızda hastalıklı misallerin varlığından söz ederek gerçeklik ve tabiata uygunluk ilkesinin şiirde uygulanması gerektiğini belirtir (Midhat ve Naci, 2011: 34-38).

Hem mana hem de söz bakımından düzgün şiir söylemenin imkânsız olmadığını ancak bunu yüz milyonda bir adamın dahi başaramayacağını söyleyen Midhat, Doğu'nun beş-altı yüz seneden beri şair çıkaramamasını ve şiirlerin birkaç bin beyitin içinde bir iki beyitten ibaret kalmasını eleştirir. Bu durumun sözü şiirden inşa edilen bir dile vardırdığına ve dolayısıyla onu kısıtladığına değinir (Midhat ve Naci, 2011: 35-36). Midhat ölçülü ve kafiyeli manzum söz söyleyenlere önceden şair dendiği ancak bulunduğu asırda vezinli söz söyleyen herkesin şair olmadığını dile getirir ve şiirde şuur arar: "Şiirde şuur olursa onu söyleyen şair olur. Şuur olduktan sonra kelâm-ı mensûr dahi şiirden addolunur"

(Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 63). Midhat, hakikat âliminin eşyaya ulaşmak maksadıyla zihnini eşyayı oluşturan parçaların içine nüfuz etmeye; şairin ise yazdıklarını eşyanın parlaklığına tamamıyla benzetebilmek için bakışının aydınlığından sızan her ışık huzmesini eşyanın gözeneklerine birer birer saplamaya çalıştığını söyler. Hakikat âliminin eşyayı gördükten sonra onda derinleştiğini, şairinse eşyanın parlaklığında kendisini uğraştıracak birçok incelikler bulmasıyla eşyanın hakikatine/özüne inmekte zorluk çektiğini ifade eden Midhat'ın nezdinde hâkimin şiire yakınlığı şairin hikmete yakınlığından daha fazladır. Fakat şairin hikmetten, hâkimin de şiirden bütünüyle ayrı kalmadığını söyler: Hâkim şiir âleminin parlaklığından süratle geçen bir şair, şair ise eşyanın parlaklığının altındaki hikmetin özüne varabilecek bir hâkimdir. Ayrıca eşya nitelemesinin insanları da içine aldığını çünkü şairin eşyada ya da insanda aradığı şeyin güzellik olduğunu vurgular: "Zira şair, insanları alelıtlak eşyadan addedebilir. Şairin evvel-be-evvel aradığı hüsündür. Onu hangi vücutta bulsa onunla meşgul olur, hâkim nazarında dahi ta 'psikoloji' ve ahlâk ve maneviyyât-ı a'mâkına varmayınca insan eşyadan maduttur. Zira bir cism-i mürekkeb tahlil olunduğu gibi bir vücûd-ı insân dahi âdeta eşyadan bir şey olmak üzere teşrih edilir" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 64). İnsanın eşyadan addedilmesi şairin öz'e varışını engeller.

Midhat, mevcut şiirlerde sâki, şarap, sarhoşluk, felek vb. kelimelerin kullanıldığını, manayı gül-bülbül ile süslemenin ötesine geçilemediğini görür. Düşünce ve hislerini şiirin kalıplaşmış mazmunlarına sığdıramadığını görerek şiir yazmayı bırakır. Buna rağmen yazdığı beyitlerden bazılarını *Letâif-i Rivâyât*'ta kullanır (Midhat ve Naci, 2011: 33-34).

Naci ile mektuplaşmalarında Naci'nin"ayn-ı âşıkâneyi temâşâsında hayrân edecek derecede dil-firîb bir çehre-i tâbânda bulunacak olur ise" şairliğe ondan evvel başlamakta acele edip etmeyeceği sorusuna Midhat bir zamanlar sade ifade, hikmetli dil ve mest haliyle oluşturduğu şiirlerin varlığından bahsederek bir misal ile karşılık verir:

Leb-i gül-fâmda ey gonce-dehen
Bu şeker hande-i sevdâ var iken
Nice ta'rîf edeyim zevkini ben
Hokka-i gül-be-şekerdir dehenin
Doyamam ağzını öpmekle senin.

Hokka-i gül-be-şeker n'eyleyeyim
O tekellüm mü eder dinleyeyim
Fikrimin doğrusunu söyleyeyim

Bülbül-i şûh-ı seherdir dehenin
Doyamam ağzını öpmekle senin.

İki sûretle de söz ra'nâdır
İkisini mezc edeyim a'lâdır
Hokka-i gül-be-şeker-i gûyâdır
Anla cânâ, ne güherdir dehenin
Doyamam ağzını öpmekle senin

Şiirinin arkadaşları tarafından beğenilerek bestelendiğini söyler. Fakat her şeye rağmen şiire dönüş yapmayacağını belirtir. Çünkü Midhat'a göre şiiri yazdıran aşk, insanı bencilleştirir ve saplantılı bir şekilde "bir gözü yamana ibtila" (Midhat ve Naci, 2011: 58), aşktan başka hiçbir şey düşünemez hale sokar: "Aşk insanı 'egoist' eder. (..) Âşık hod-gâm olur. Cihânda kendi kâmından başka hiçbir şeyin kaydında olmaz" (Midhat ve Naci, 2011: 57) diyerek bütün dünyayı sevgilisine feda eden kişinin bencilliğini anlatır. Midhat için dünyaya tamah edenlerden daha meftun olan aşığın gözünde dünya ve içindekiler sevgiliden ibarettir. Nitekim aşk müptelasının yapacağı hiçbir vazife kalmaz; kendisiyle her konuşana ya mutluluğunu ya da mutsuzluğunu başka bir deyişle sürekli kendini anlatacağından bahseder. Bu nedenle Midhat şair vasfıyla Naci'nin karşılıklı şiir söyleme isteğini yerine getiremeyeceğini ifade ederek ona halka insanlık öğretecek yazılarla meşgul olmasını ve şiir yazmasını önerir (Midhat ve Naci, 2011: 55-58).

Midhat şiiri bıraktığı dönemden yirmi bir, yirmi iki yıl geçtikten sonra fevkalade bir zorunluluk ve gafletle şiir yazmaya başladığını, kendine geldiğinde ise yazdıklarını imha ettiğini söyler. Fakat onun imhası nefrete dâhil değildir: "Şi'irden nefret olunamaz. Şi'irden nefret etmek için insan 'cemâl' denilen ol sırr-ı âsmânîden dahî nefret etmelidir. 'Sevdâ' denilen nûr-ı semâvîyi gönülden mahvederek karanlık bir kalb içinde ihsâsını kaybeylemelidir" (Midhat ve Naci, 2011: 33-34). Midhat şiiri Allah'ın lütfu, semavi sırrın ve ışığın kalpteki tecellisi olarak niteler. Taşıdığı kutsiyetle şiir hakikate ve doğaya uygun; açık ve sade olmalıdır. Ona göre hayaller ve hurafeler üzerine kurulan şiirimizin gerçekçi dünyaya kavuşması fennî şiir ile sağlanacaktır (Uç, 2000: 34). Muallim Naci'nin şiirlerinden bir kısmını fennî şiire uygun bulur ve Naci'nin bu yönünün diğer şairler tarafından örnek alınmasını ister. Öte yandan Midhat hakikat ve tabiata uygun bulmadığı Mehmet Celâl'in şiirlerini Naci'nin hoş karşılamasını yadırgar (Uç, 2000: 150-152). Şiir insanları uyuşturan ve millete hizmet etmeyen yönüyle var olmamalıdır (Doğan ve Gurbetoğlu, 2001: 41).

"Mahsûl-i şu'ûr" ve "muvafık-ı hikmet" birlikteliğinden doğan şiir Midhat'ın şiir anlayışını özetler niteliktedir (Midhat ve Naci, 2011: 36). Bu anlayış edebi eserlerin tümünde mevcuttur. Midhat'a göre, edebiyat eseri yüce hisleri çoğaltarak onların şanını yükseltecek okuru rahatlatıp sonsuza ulaştıracak şifalı ve faydalı sözlerle oluşturulmalıdır. Otuz kırk milyonluk Avrupa nüfuzunda birkaç yüz yılda sadece birkaç kişinin gelebileceğini; Türk edebiyatında da durumun aynı olduğunu söyler. "İnşallah bizde dahi öyle zevât-ı âlî yetişir. Ümidimizi kesmeyelim. Bunun ötesindeki edebiyat okuyucuyu bıktırır, kâğıt zayiatı yaptırır" (Uç, 2000: 151).

Edebiyatın edebe, topluma, dine, devlete hizmet etmesi gerekliliği ile roman, hikâye, tiyatro vb. eserlerini bu hizmete dâhil eder. Hiçbir zaman sanatlı edebiyat için uğraşmadığını ve bu işi Ekrem, Halit ve Ziya Bey'lere bıraktığını söyler. Kalem ehlinin içinde kendini popüler yazar olarak halkı eğitmek için sade yazan yazarlar arasına sokar. Sanatlı söz söylememekte maksadı halkın bilgisini arttırmaya yönelik verdiği emektedir. Midhat ilmi sade bir dille olay ağırlıklı aktarmaktan başka hiçbir şeye önem vermediğini vurgular. Alaya alınan romancılığının asıl gayesinin "nazende-i matbuat kuyumcu[luğu]" olmadığını belirtir. Kendisinin ve kendisi gibi olan yazarları Osmanlının manevi ekmekçisi, kasabı, bakkalı, terzisi, kunduracısı mertebesinde görür; ihtiyacına binaen hizmet ettiğini ifade eder (Uç, 2000: 135). Manevi sorumluluğunu üzerinde hissettiği Osmanlı toplumunun emek üreterek karnını doyurması gibi Midhat da devingen eser üretimiyle halkın bilgi açlığını doyurma telaşına düşer.

Türk edebiyatında Batı'daki romanın karşılığı mesneviler, meddah ve halk hikâyeleri ile sınırlıyken Ahmet Midhat'ın romanlarıyla birlikte bu anlayış yerini türler arası geçişe bırakır. Midhat, türlerin terminolojik ayrımını yapamadığından roman, hikâye ve hatta masala dahi aynı cepheden bakar: "Şimdiki yeni muharrirlerin tumturaklı kehkeheli serlevhalar ile yazdıkları roman ve hikâyelerin yani masalların hiçbirisi kocakarı masalları derecesine varamamıştır" (Karı Koca Masalı, 1999: 113). Roman tanımıyla kavramsal olarak örtüşmeyen Letâif-i Rivâyât başlığı altında topladığı hikâyelerini de roman olarak niteler (Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi, 2003: 622). Bu kavram karmaşası Midhat'ın eski ile yeniyi sentezleyerek yeni/özgün türe ulaşma çabasına da işarettir. *Tercüman-ı Hakikat*'te Nabizade Nazım'la girdiği bir tartışmada "Ya bizde Âşık Gariplerin, Keremlerin filanların vücuduna ne buyrulur? Bunlar birer roman değil midirler?" şeklindeki düşüncesi "Bugün hiç ama hiç romancımız, romanımız yok ise yarın

husule gelir" cümlesiyle sona ererken (Gökçek, 2012: 44) aslında bu ifade Türk romanını var eden alt yapı tasarısına Midhat'la ulaşıldığını gösterir.

Yazar, romanı olay örgüsünün hayale ya da gerçeğe/tarihe yakınlığıyla tanımlar. *Letâif-i Rivayat*'taki hikâyelerden birinde bunu izah eder:

> Letaif-i Rivayat'ımızın bu cüz'üne bir 'roman' demekten ziyade bir 'tarih denilse beca olur. Zira karilerimizin malûmudur ki bir şeyin aslı faslı olmayıp da hayalde vücut bulmuş olursa ona 'roman' derler ve hakikat-i hâlde gerçekten vukua gelmiş olan şeylere dahi 'roman' ismi lâyık olmayıp 'tarih' denilse iktiza eder (Emanetçi Sıtkı, 2001: 733).

Romancıların tarihe ait olayları romanın kurgusuna uygun bir hale getirmek için "cüz'î, küllî tagyîre (değiştirme)"ye gittiklerini tarihi gerçeklerin romanlardaki hayal gücünün zeminine elverişli olmaktan çok gereklilik olduğunu belirtir. Aslına zarar vermeden değiştirilen tarihi gerçeklerin romanları tamamlamadığını aksine noksan bıraktığını vurgular:

> Binaenaleyh yazdığımız şeyleri tarihten aynen kopya eylemekte bulunduğumuza karilerimizin emin olmalarını rica ederiz. Hayır! İşte şimdi hata eyledik, aynen, dahi kopya etmiyoruz. Aynen kopya etmek lâzım gelseydi pek çok sahifeleri işbu vukuat ve ahvâl-i garîbe ile doldurmalıydık (Gönüllü, 2000: 273).

Gerçekle tarihi birleştirme çabası romanın bünyesindeki kurguyla hakikatten uzaklaşır. Bir başka deyişle eser, hakikatten yola çıkarak şekillenirken yazarın hayal gücünün etkisiyle "romancılık sanatı"nı ortaya çıkarır:

> Şu vukuatın ise hayalî değil sırf hakikî olduğunu bize teminen hikâye eylediler. Bunda bizim dahilimiz yalnız vukuatı romancılık sanatı nokta-i nazarından sırasına koyarak mümkün mertebe kıraatinden telezzüz dahi edilebilecek bir hâle koymaktan ibarettir (Emanetçi Sıtkı, 2001: 733).

Tarihten esinlenerek ve ona bağlı kalarak oluşturulan eser, Midhat'ın kurmaca dünyasında "telezzüz" edilecek/zevk alınacak kıvamı bulur. Yazar kurguladığı gerçekliğin artık değişime uğradığını ve roman dünyasının parçası haline geldiğinin farkındadır:

> Roman denilen şey hayalden ibarettir. Hakikat olsa idi tarih olur idi. Tarihte müverrihin ihtiyarı mahduttur. Bir vak'ayı kendi hayali gibi yazamaz. (..) Hayalîliğin bahsettiği hakikat-nüvislik tasvir-i vak'ada değil kayd u zapt-ı vak'ada doğrudur. Romanda ise esasın hayalden ibaret olduğu müsellem bulunmakla beraber o hayali hakikate o kadar takrip etmelidir ki okuyan ayn-ı hakikat zanneylesin (Gökçek, 2012: 53).

Midhat'ın açıklamalarındaki asıl hedef yazar tarafından yaşanılan ya da duyulan gerçekliğin kurgulanmasıyla ortaya çıkan yeniden inşa etme/yaratma meselesidir. Yazma aşamasında yazarın hayal gücü devreye girerek "tasvir-i vak'a" gerçekleştirilir.

> İsmi roman mıdır? Mutlaka hayalî olacak! Artık bunu tekrar 'hayalî diye tavsif lazım gelir mi? (..) Hakikîye gelince iş daha ziyade garabet peyda eder. Zira 'hakikî' midir? O halde roman olmayıp 'tarih' olması lazım gelecek. Hatta Emile Zola romanlarındaki hakikîliği bir kat daha arttırmak için bir aralık bunların bazılarına 'tarih-i tabiî ve içtimaî' namını vermişti. Lakin roman mıdır? Hakikî olamaz. Hakikî değil midir? Ne tabiî ne içtimaî ne siyasî tarih addolunmaz. Romanların ilk peydalarından bu asra kadar hangi suver ve meratibi geçerek gelmiş olduklarını tafsil eyledikten sonra artık karilerimizin nezdinde roman denilen şeyin hayalîsi ile hakikîsi aranmamalıdır. Tasnifin romanlar tabiatına daha ziyade muvafık olanı aranmalıdır (Ahbarı Âsâra Tamim-i Enzâr, 2014: 75).

Midhat, *Ahbar-ı Âsâra Tamim-i Enzar* adlı roman tarihiyle ilgili yazdığı kitapta gerçeklik ve hayalilik konusuna getirdiği açıklamadan hareketle gerçeğe dayalı da olsa "roman tabiatı"nı bütünleyen mekân, zaman, şahıs kadrosu vb.nin yapı unsurlarının hakikiliğini kaybettiği sonucuna varılır: "Bizce roman demek hayal demektir ama hakikat hududunun irae eylediği meydan dâhilinde bir hayal! Onu tecavüz edince hayal kalmayacağı gibi hakikat de kalmaz" (Mesâil-i Muğlâka, 2003: 355). Yeniden yaratılan gerçeklik eğer hayale yakınsa romantizmin gerçeğe yakınsa realizmin özelliğini taşır. Bu bahiste Ahmet Midhat, *Tercüman-ı Hakikat*'te Ravi takma adını kullanan Nabizade Nazım ile romantizm ve realizm tartışmalarında Emile Zola'nın romanlara "hakikat rengi" vermeye çalıştığını; ancak romanın temelde hayaliliğe dayandığını söyler. Midhat'ın önceki açıklamalarıyla zıtlık gösteren görüşünü Fazıl Gökçek, yazarın realizm ve romantizm arasında ne ayrımı ne de adlandırmayı tam olarak yapabildiği şekilde yorumlar (Gökçek, 2012: 53). Gerçekliğe yaklaştırılan metinleri oldukça önemserken Midhat'ın Zola'ya karşı bu tutumu Zola'nın romanlarında sadece toplumun kötü yönlerini anlatmasına-natüralist ve realist tavra- verdiği bir tepki olarak düşünülebilir:

> Her romanda bu fü'rû'un birisi ele alınarak enine boyuna çekip uzatmak suretiyle koca bir âlem teşkil edilir. Eğer romanın müellifi fizyoloji, psikoloji, sosyoloji esaslarına istinat ederek kendisini bir gayret-i mahsûsa-i garazperverâne ve istifâde-cûyâneye kaptırmamış ise istinat eylediği esas üzerine bir binâ-yı metin kurabilir. İşte o zaman romanları dahi 'realizm' tarzında yazılmıştır demeye şayan görülür. Yok, o metin esaslara istinat edemez ve kendisini ağraz ve menâfi-i mahsûsadan kurtaramazsa hakikatten o kadar tebâüd eder ki yazdığı esere artık 'natürel' yani tabiî yahut 'ideal' yani hayalî gibi bir isim arar durur. Varsın arasın. İster 'animal' yani hayvanî diye tabir eylesin. Maksat cemiyet-i beşeriyyenin esâs-ı intizamını hedm etmek olduğuna göre eserine ne isim koyacak olsa o maksat yine değişmiş olamaz (Taaffüf, 2000: 130).

Midhat gerçek hayata benzerlik ilkesiyle -müşâhedât-ı tabiiyye- romanın manidar ve faydalı olması gerektiğini savunur. Böylelikle roman dünyası ile yaşanılan dünya arasında bağ kurarak romanın olmuş ya da olası gerçekliğini okur gözünde temellendirmeyi hedefler. Fakat Monte Cristo'dan aldığı ilhamla Hasan Mellâh, Haydut

Montari gibi bazı eserlerinde bu görüşün aksine hareket ettiğini belirtir. Halk arasında "yazı makinesi" şöhretini kazanması- kendi tabiriyle "yazı amelesi" olması- onu tuhaf tesadüf ve esrarlarla inşa ettiği eserleri okurun beğenisi ve istekleri doğrultusunda yazmaya sevk eder. İşçiliğinin beğenilmesi neticesiyle de mutluluğa ulaştığını belirtir. Öte yandan Midhat, "kendi arzusuna mutabık yapmadığı ve başkalarının tarifine, siparişine muvafık yaptığı için" bu eserleri beğenmediğini anlatır. Kaleme aldığı girift ve muğlâk romanların okurun gözünde -metni roman nitelemesinden uzaklaştırmasa da- "kuru parıltı"ya dönüştüğünü düşünür (Haydut Montari, 2003: 5-6).

Hikâyenin büyüğüne küçüğüne önem vermediğini tertibe ve tasvirine/kurgulanış biçimine baktığını ifade eder. Hikâyenin yalnız bir kişinin başından geçen halleri anlatmasıyla ona hikâye demekten ziyade "tercüme-i hâl" yakıştırmasını yapar (Süleyman Muslî, 2000: 395). Bu benzetme Midhat'ın anı ile hikâye arasındaki bağlantıya yaklaştığına işarettir.

İsim içerik ilişkisi bakımdan eserlerini adlandırma konusunda Midhat, içeriğin varolan gerçekliği yansıtmasını temel alır. *Bir Gerçek Hikâye* adlı öyküsünün önsözünde "Hikâyenin birinci meziyeti sahihü'l-vuku bir gerçek hikâye olduğu için ismini ol vechle tesmiye eyledim" (Bir Gerçek Hikâye, 2001: 225) şeklindeki cümlesi ile eserin gerçek olaya dayandığı açıkça ifade eder. Gözleme dayalı oluşturduğu için bir eserine *Müşahedat* ismini koyar. *Letaif-i Rivayat* başlığını ise okurda latif duygular uyandıran öyküleri barındırması –ki yazarın amacı da iyiyi ve güzeli yansıtmak ve ahlaksal bütünlüğü sağlamaktır- sebebiyle koyduğu söylenebilir. Bazen eserleri ise başkişilerin adlarını (Bkz. Hüseyin Fellâh vb.) ya da özelliklerini (Bkz. Henüz 17 Yaşında vb.) taşır.

Midhat'ın parçalı bütün şeklinde oluşturduğu eserlerdeki bölümler olay örgüsünün kurgulanışına göre bazen ardışık bazen de karışık bir bütünlük oluşturur. Bir bölümde anlatılan konudan tıpkı filmlerdeki/tiyatrolardaki sahne arası geçişlerde olduğu gibi diğer bir konuya geçilir. Ardından bölümler bütünlenerek olay örgüsündeki ardışık akışına kavuşur (Bkz. Gürcü Kızı Yahut İntikam vb.). Aynı şekilde şahıs kadrosundaki bir kişi bir bölümde anlatılırken peşi sıra gelen bölümde başka bir kişiye geçilir ve daha sonra bu kişiler aynı bölümde birleştirilirler (Bkz. Şeytankaya Tılsımı).

Romanlarından bazıları hem yazarın kurgu hem de okurun yeni teknikle karşılaşması bakımından ilk deneyimidir. "Sırr-ı aslî ve esâsiyi bir dereceye kadar ketm

ederek tâ netice meydana çıkıncaya kadar bu mektumiyetin muhafazasını iltizam eyledik. Varsın bu da bir tecrübe olsun" (Haydut Montari, 2003: 7). Eser aksiyonunu sağlayabilmek için sebep-sonuç ilişkisindeki sebeplerden bazılarını saklayarak romanı kurgular. Midhat sade şekilde başlayan olay örgüsünde entrikaların giderek artarak sonuca bağlanmasını teknik açıdan esaret belası olarak görür. *Ölüm Allah'ın Emri* adlı hikâyesinde aksiyon, çözüm bölümü verildikten sonra düğüme doğru ilerler (Ölüm Allah'ın Emri, 2001: 195).

Ahmet Midhat, bazı romanlarını ve hikâyelerini gazete haberlerinden, yabancı romanlardan esinlenerek oluşturur. Örneğin *Çengi*'yi Cervantes'in *Don Kişot* adlı romanından yola çıkarak (Çengi, 2000: 7); *Şeytankaya Tılsımı*'nı Fransızca bir fıkrayı genişleterek ve düzelterek (Şeytankaya Tılsımı, 2013: 15); *Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr*'ı yine Fransa'da gerçekleşen bir olaya dayandırarak (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 323) inşa eder. Esinlendiği kaynakları hayal gücüyle birleştirince ortaya özgün eserler çıkar. *Altın Âşıkları* kitabının ön sözünde bir dostunun ifadesi şöyledir: "Sizin gibi bir romancı bu zemini biraz da bast u temhîd edecek olur ise bundan o kadar acîb ve garîb bir roman çıkar ki Montepin ve Gaborieu gibi cinâî roman yazanların tahayyülâtı bile bu dereceye varamaz" (Altın Âşıkları, 2003: 206). Çoğu eserini çevresinde olup biten gerçeklikle kurgular ve okuru bu gerçekliğe inandırmak maksadıyla sürekli gerçeklik vurgusu yapar.

Anlatıcı-yazar kimliğiyle Midhat; şahıs kadrosu, zaman, mekân vb. yapı unsurlarına hâkimiyeti ile eserlerde öne çıkar. Bu hâkimiyet yazara metne müdahale hakkını bir başka değişe kurguyu istediği gibi şekillendirme olanağını sağlar. Böylelikle Midhat, olaylar arasındaki geçişi kolaylıkla gerçekleştirirken okura seslenerek onu metnin içine dâhil eder. Yazarın anlatı üzerindeki görüntü ve ses unsuru olarak belirmesi okur üzerinde/seyircide farklı etki yaratır. Midhat, ses aracılığıyla anlamsal ifadeyi güçlendirmeyi, inanılırlığı sağlamayı, anlatımı canlı kılmayı ve okurun zihnini her an yoklamayı hedefler. Anlatıya didaktiklik ve mantıksallık işlevini kazandırarak okuru bilgilendirme, eğitme görevini yerine getirir. Roman ya da hikâye boyunca varlığı hissedilen yazar aniden araya girip sesini yükseltir:

> Sanki bu yetimenin, yani yeni reşidenin bizim sarışın güzel, bizim Ağavni olduğunu şimdiye kadar karilerimiz anlamamışlar mıdır ki, kızın son sözü olarak 'Ben, Mâryâm'ın kızı Ağavni'yim." Demesi üzerine dûçâr-ı istiğrâb olmuş bulunsunlar. Velev ki bilmiyorlarmış da müteaccip kalmışlar! O taaccüp birkaç saniye bile devam etmez. Biz işimize bakalım (Müşahedat, 2000: 126).

Metnin devamında anlatıcı yazar yerini ben anlatıcıya bırakır ve yer yer ortaya çıkar ya da başından beri metne ağırlığını koyar. Özellikle *Karı-Koca Masalı*'nda anlatıcı-yazar okurla devamlı sohbet halindedir: "Merhaba ey kari! Şu varakpareyi 'Bir kitap alıyorum" diye aldın. Öyle değil mi? Öyle ise şu ilk sahifesini açıp baktığın zaman gözlerinin aradığı şeyi biliyorum" (Karı Koca Masalı, 1999: 105). Okura sorduğu soruyu da karşılık olarak verdiği cevabı da kendi düşüncesini açıklamak için kullanır. İronik bir dil kullanarak okurun masalda karşılaşması gereken yapıyı aramaması ve onun masallara değil gerçeklere inanması gerektiğini ön plana çıkarır. Kısaca Midhat, yeni türe geçişin ifadesi olan romanların alışılmış bütün eski kalıpları yıkmasını öngörür (Parla, 2008: 81) ve bunu anlatıcı-yazarın ve Tanrısal anlatıcının geniş yetisini kullanarak izah eder.

Midhat bazı hikâyelerin bölümleri farklı kişiler tarafından ben-anlatıcı aracılığıyla aktarır:

> Hikâyenin birinci sureti- Akdeniz adaları seyahatinden avdet eylediğini haber verdiğimiz H.Efendi evvelâ meşhudat-ı vakıasını şu suretle hikâye eyledi ki: (..) Hikâyenin İkinci Sureti- Mumaileyh H.Efendi hikâyenin bakiyesini işittiği vechle nakl ve rivayet eylediyse de huzzardan M.Bey, hikaye olunan vak'ada bizzat hazır bulunduğundan meselenin daha ziyade izahlısını ondan dinledik (..) Dedi ki (Bir Gerçek Hikâye, 2001: 225-233).

Yazar dış çerçeveyi kendi varlığıyla oluştururken iç çerçevede anlatıcıları sırayla devreye sokar. Hikâye bölümlerinin başında olayı kime anlattıracağını açıklayarak ben-anlatıcı dilini kullanır. Metnin sonunda yine devreye girerek dış çerçeveyi tamamlar. Postmodern edebiyatta örneğini gördüğümüz çerçeve vaka Ahmet Midhat'ın eserlerinde mevcuttur. Çoğu kez önsöz ve hatimelerle ana vakaya zemin hazırlar.

Dış çerçeve denilebilecek ön sözler anlatılan hikâyenin ya da romanın yazılış amacını ve okura olayı nasıl sunacağı, konunun içeriği hakkında bilgi verir. Yazar olayın gerçekliğini vurgulamak için elinden geleni yaparken anlatıcıyı bu yönde kullanır. Son sözlerde ise gerçekleşen olaydan mantıksal çıkarımlar yapılarak okurun anlayışına bırakılır.

Anlatıcı-yazar konumundaki Midhat, *Suizan* ve *Gençlik* gibi bazı öykülerinin giriş bölümlerinde vakayı kimden dinlediğini bir başka deyişle kaynağını belirterek anlatıcıyı değiştirir: "Bu hikâyeyi sahib-i vak'a ağzından şu suretle iştim ve dinledim ki: Ben dünyanın pek çok germ ü serdini görmüş ve her çağını bir tavr-ı mahsusla geçirmiş bir

adamın oğlu idim" (Gençlik, 2001: 29). Hikâyenin gerçekliğini vurguladıktan sonra olayı ben anlatıcının sınırlı idaresine bırakır ve metne müdahale etmez.

Romanlarında her şeyi bilen ve gören niteliğiyle Tanrısal anlatıcının varlığı görülür: "Nihayet tekrar yatmazdan evvel başı ucundaki resme secde ederek bir şeyler mırıldandıysa da semi'l-üzneyn işitmiş olsalar bile bir şey anlayamazlardı. Hâlbuki okuduğu duanın tercümesi budur" (Hayret, 2000: 7). Yazar mırıldanılan şeyin duyulmadığını düşünerek roman karakterinin ne düşündüğünü ve ne söylediğini aktarır.

Anlatıcı yazar öyküleme zamanını durdurarak okurun konu hakkında kapılabileceği düşünceyi belirtir:

> Vallahi muharrir efendi! Su-i zanda bulunmamaklığımızı tenbih etmiştiniz. Ama saat dokuzdan sonra böyle sokak kapısında bir saatten beri beklemekte olduğu misafiri, üşümediği hâlde, titreye titreye içeriye alan bir karı hakkında evliyaların bile su-i zanna düşeceğini teslim etmelisiniz. O da sizin bileceğiniz bir şey! Biz hikâyemize devam edeceğiz (Hasan Fellâh, 2000: 454).

Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş romanında Tanrısal anlatıcıyı kullansa da iç aksiyonu ve merakı arttırmak için bilgisinin sınırlı olduğunu söyler: "İşte bizim bildiğimiz hâl bundan ibarettir (..) henüz malûmatımız yoktur" (Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş, 2000: 20). Daha sonra açıklanacağı yazar tarafından belirtilen olaya duyulan merak, okuru öğrenme isteğiyle metne bağlar.

Roman ve hikâye yapısının kalıplarını oluştururken yazarın farklı konulara değinme isteği metindeki görünürlüğünü arttırır. Yazara göre eserlerinde görülecek kusur ve noksanların okur tarafından belirtilmesi, hatalarını düzeltmede ve eksiklerini tamamlamada ona yol gösterecek ve yazarlığa hevesli kişilerin bundan istifade etmesini sağlayacaktır (Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrâr, 2000: 6).

Müşahedat romanında Ahmet Midhat, anlatıcı yazar olmaktan çıkarak kurgu edimine bizzat katılması -yazar niteliğiyle roman karakterlerinden biri haline gelmesi- ve yapıtı diğer karakterlerle beraber okurun da katılımıyla oluşturması bakımından ilk teknik denemeyi yaptığının bilincindedir:

> Güya ben de romanın eşhas-ı vak'asından birisiymişim gibi romana karıştırılmaktayım. Böyle muharririn de, velev ki yalnız temaşacı ve şahit suretiyle olsun, romana karışması Avrupa'ca da emsali görülmüş şeylerden değildir. (..) Halbuki bir romancı için havâdis-i kâinâtı hariçten temaşa ve tetebbu' ile yazmak ne kadar tabiî olabilirse, o romancının havâdis-i mezkûre

> içine girerek ve eshâb-ı sergüzeşte karışarak, ona göre tavsîr-i efkâra girişmesi daha ziyade tabiî düşmez mi? (Müşahedat, 2000: 90-140).

Midhat'a göre okurun kendi hayatıyla metindeki olay arasında ilişki kurması ve yazarın kendini metne dâhil etmesi romanda tabiliği getirir (Müşahedat, 2000: 8,183). Her ne kadar Ahmet Midhat natüralist bir roman yazdığını iddia etse de *Müşahedat*'ta gözlemlerin yansız aktarılmaması nedeniyle natüralist tanımına uymaz. Fakat kendi yazılma sürecini anlattığı için meta roman özelliğini taşır.

Yazarın kurgudaki varlığı okurun metinle tek başınalığını yalıtırken "bakma" ve "görme" fiillerini içine alan "izlettirme" işlevi yazara göstermek istedikleri için fırsat tanır:

> Romancılıkta en büyük maharet dahi bu addolunur. Zira 'bakmak' başka ve 'görmek' de başka olup, her etrafına bakınanlar etraflarındaki şayan-ı müşahede şeyleri göremezler. Her gören de bunları başkalarına irae ve tarif edemez. Romancı fikir ve nazar-ı beşeri bu seyahat-i maneviyyede delâlet-i arifanesiyle irşat eylerse karilerine pek büyük hizmet eylemiş olur (Müşahedat, 2000: 6).

Toplumun ahlak koruyuculuğu endişesiyle baba-yazar konumundaki Midhat'ın saf gözlemciliği içeren natüralist tavrı göstermesi mümkün değildir (Parla, 2011: 73-76). Ayrıca kurgunun varoluş hikâyesinin içinde asıl öykü aktarılırken metnin taraflı gözlemcilik, okur ve şahıs kadrosundaki diğer karakterin tepkisi ile meydana gelmesi natüralistliği yok eden diğer unsurlardır.

Roman ve hikâyelerinde araya girerek bilgi vermesi, roman içinde roman anlatması, anlatıcı yazar konumunda kişi kadrosuna dâhil olması onu Türk edebiyatında postmodern romanın atası konuma yükseltebilecek unsurlardır.

Midhat'ın birçok roman ve hikâyesinde öykü zamanı ile öyküleme zamanı çakışır: "Şu anda Cemal'in gözlerinden sirişk-i ızdırâb takattur eylediğini düşünür iseniz, düşüncenizden dolayı mazur görülebilirseniz de isabet etmiş olmazsınız" (Çengi, 2000: 140). Anlatı ve anlatma zamanının birlikteliğine okurun şimdiliği de eklenerek öyküleme süreci genişletilir. Geriye dönüş tekniği kullanılarak ya olay akışı genişletilir ya kişilerin hayatları hakkında anlık dönüşler yapılır ya da tekniğin vaka çözücü yönü kullanılır. Örneğin, cinayet mahalinde başlayan *Esrâr-ı Cinâyât*, sonuç odaklı başlangıcın sebeplerinin bir bir ortaya çıkarılmasıyla ilerler. *Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr* (2002: 288) adlı romanda da aynı teknik kullanılarak sırrın anlaşılabilmesi için an'dan geçmişe dönülür; romanın sonunda tekrar şimdi'ye dönülerek zamansal bütünlük tamamlanır.

Taaffüf romanı başkişi Sâniha Hanım'ın yazı masasındaki tasviriyle başlarken Midhat'ın okur odaklı anlatma ve anlatı zamanını iç içe geçirme oyunuyla karşılaşılır:

> Yazıyor, ama nasıl? Yazacağı şeyler sanki pek zamandan beri ezberinde imişler gibi bilâ-tevakkuf yazıyor. Yalnız bir kere tevakkuf eyledi. İşte bakınız kalemli elini alnına götürdü. O ne? Karşısındaki fotoğrafya resmine bakıyor. Tuhaf! Güya yazacağı şeyi unutmuş da onu soruyor. O resim mi? Hey, biz biliyoruz ama…. Ketm-i esrâr edeceğinize emniyetimiz olsa söylerdik. Ne o, yemin mi? Ne hacet efendim? (..) Lâf aramızda kalsın, Tosun Beyin resmidir (Taaffüf, 2000: 81).

Midhat, Sâniha Hanım'ın yazdıklarını anlatırken okur birden bire kendini Midhat'la beraber Sâniha Hanım'ı izlerken bulur. Okurla metin arasındaki mesafeyi sıfıra indirgeyen bu yöntemle anlatma zamanı an'a intikal eder. Sâniha Hanımın betimlendiği sahne bitirilerek geriye dönüş tekniğiyle girişteki sahneyi oluşturan vaka örgüsü sunulur (Taaffüf, 2000: 88). Romanın ilerleyen bölümünde (Taaffüf, 2000: 146) yeniden aynı tabloya dönülerek vaka devam ettirilir.

Bazı eserlerinde öykü zamanın belirtildiği ve daha sonra öyküleme zamanına geçildiği görülür: "1215 senesine doğru İstanbul'un hâli bütün bütün başkalaşmıştı" (Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş?, 2000: 20). Öykü zamanı (vak'a zamanı) ile öyküleme (anlatma) zamanı arasına giren boşluk yazar-okur konuşmasıyla doldurulur. "Ne ise! Fransa'nın bu yoldaki ahvalini kurcalamayalım da biz hikâyemize bakalım. Biz değil, ihtiyar baksın. İşte diyor ki" (Cankurtaranlar, 2001: 782). Anlık duraksamalar görünürde öyküleme zamanını durdursa da okuru bir anda metinde dâhil eder ve roman-okur/ yazar-okur ilişkisini meydana çıkarır. *Arnavutlar Solyotlar* vb. eserleri savaşın süreci üzerine kurgulandıkları için sosyal zaman niteliğini aksettirir. Zaman tinsel özellik göstermezken bireylerin gelişimini ne pozitif ne de negatif yönden etkiler.

Yazarın romanlarında ve hikâyelerinde kullandığı mekân, olayın geçtiği coğrafyaya ve kültür ortamı göre şekillenir. Okura tanıtmak istediği mekân gerçekliğini birebir gidip görmediği takdirde coğrafyaları rehber, seyahatname vb. kaynaklardan yararlanarak (Ahbarı Âsâra Tamim-i Enzâr, 2014: 13) roman dünyasına yerleştirir. Midhat, okuyucuya İstanbul'un köşe bucağını, alaturka ve alafranga âlemleri, Osmanlı sınırlarının uzanabildiği yerleri, denizleri, okyanusları, sınır dışındaki ülkeleri "temaşa ettirdiğini/izlettiğini" söyler:

> Seyahat-i fikriyyemiz payitahta da münhasır kalmadı. Zaman oldu ki sevgili karilerimi vilâyât-ı şâhânede de dolaştırdım. Hudûd-ı mukaddese-i Osmaniyyemizin haricine bile çıkarttım. (..) Bir aralık Paris'e gönderdiğim Nasûh'a kendilerini arkadaş ederek bir Osmanlı'nın kendi nokta-i nazar-ı

> hikmetinden onlara Paris'in habâyâ-yı sahîhasını temaşa ettirdim (Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi, 2003: 621-622).

Ahmet Midhat, romanın olay örgüsünü/"romanın zemini"ni oluşturan sahnenin/mekânın insanlarına, tarihine, bilimine, sanatına, felsefesine ait noktalarla okurun zihnine yol gösterir. Böylelikle okur tıpkı tiyatro seyrinde olduğu gibi anlatılanları "temaşa" eder. Ayrıca meddah, ortaoyunu tekniklerini bu sayede metinle buluşturur (Parla, 2008: 92). Temaşadaki amaç okura hem gerçeklik hissinin doğurduğu bütün duyguları yaşatmak hem de onun olaydan istifade etmesini sağlamaktır:

> Zira roman okumaktan maksat nedir? Yalnız eğlence mi? Öyle bile olsa Avrupa zeminlerindeki vüs'ata nazaran eğlencesi de elbette daha ziyade olabilir. Yok! Roman okumaktan maksat insanın bilmediği şeyleri bu vesile ile öğrenmek midir? (Mesâil-i Muğlâka, 2003: 304).

Romanın yapı unsuru olan mekânı temel alarak eserlerine millîlik ve yerellik kavramlarını atfeder (Müşahedat, 2000: 7). Osmanlı sınırları dışında var olan hikâye ve romanlarının millîlikten çıktığı fakat bireysel ve sosyal fayda sağlayacağı kanaatindedir. Midhat'a göre Avrupa'nın iyi yönlerini kabul edip kötü yönlerini reddetmek için etraflıca bilinmesini gereklidir. Memleketlerin iyilik ve kötülük algısının birbirinden farklı olduğunu söyler. Ülkelerin iyi-kötü bağlamındaki zıtlıklarının eser aracılığıyla ortaya çıkartmayı okur için eğlenceli ve faydalı bulur (Mesâil-i Muğlâka, 2003: 304). Öte yandan yazar dile getirdiği uzamın fenomenolojik olarak kişiler üzerindeki etkisine değinmeden şahıs kadrosundaki kişileri ve bulundukları uzamı betimler. Başka bir değişle mekân-insan ilişkisinin yokluğu mekânı fona dönüştürür.

Roman ve öykülerdeki başkişiler haricindeki çoğunluk fon karakterdir. Kişi tasvirleri daha çok nesne tasvirine benzer; tek yönlü/yalınkattır. Psikolojik tahlile yer vermeden yapılan kişi betimlemeleri eserlerde kişilerden çok olayın öne çıkarılması amacına yöneliktir. Ahlak yüceliği olay örgüsünde hedeflenirken Midhat, yazarın bunu yaparken şahıs kadrosundaki kişileri gerçek hayattan seçmesi gerektiğini vurgular. İnsanlığın yaradılışının fevkinde birtakım kişileri hayal eden yazarın "belki okuyanları hayrette bırakacak bir hikâye vücuda getirebilirse de karilerde ahvâl-i beşere dair bir fikr-i hikmet hâsıl edecek eser" oluşturamayacağını söyler. Şövalye romanlarının ideal insanı yaratmak için olağanüstü özelliklerini taşıyan tipleri barındırmasını tabiatın haricinde bularak böyle romanlar yazmanın okur üzerinde etkisinin Donkişot romanında görülen hal ile örtüşeceğini belirtir (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 343).

Midhat roman ve hikâyelerde insanların ahlakını korumak ve yüceltmek için iyilikleri anlatmadan önce diğerlerinin onlara yapabileceği kötülükleri belirtmek gerektiğini vurgular. Ona göre bu düşünceyi mümkün kılmanın yolu insanlığın hem iyi hem de kötü yönünü göstermek ve hikâyenin bünyesine "her rengi azadan" birini almaktır. Şahıs kadrosunun yazarın hâkimiyeti altında bulunması okura telkin edeceği hakikat ve hikmeti istediği şekilde kurgulamasını sağlar (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 345).

> Bazı hikâyelerimizde nokta-i nazarımız daima edenin ettiğini bulduğu cihetinde olmasına şayet bir şey demek isteyenler bulunur, yani bu hakikati inkâr etmek istenir ise nefsü'l-emr ve tabiat-i maslahatın dahi hükmü bundan ibaret olduğunu vukuat-ı sahiha ile ispat etmek için bu fıkrayı neşre lüzum gördük (Bir Gerçek Hikâye, 2001: 243).

Midhat'ın eserlerinin kiminde diyaloglar tiyatro/orta oyunu replikleri gibidir. *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş* adlı eserinde diyaloglar arasındaki bir açıklamada geniş zaman kullanılarak metin oyun sahnesine çevrilir. Gösterme tekniği yoğun bir şekilde kullanılır: "Selim çubukları getirir. Dereden tepeden biraz lâkırdı daha edilip meddahın çubuğu bitmesi üzerine kalkar gitmeye izin ister" (Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş?, 2000: 9). Küçük bir paragraf oluşturan bu metnin devamını görülen geçmiş zaman diline göre çekimlenir. Midhat'ın tiyatro dilini bilinçsiz bir şekilde kullandığı görülür.

Anlatma tekniği en çok coğrafya, tarih ve fenne ait bölümlerde sıklık gösterir. Öte yandan Midhat mektup, iç monolog, montaj gibi teknikleri de eserlerine uygular. Örneğin, *Felsefe-i Zenan*'da Akile Hanım'ın aldığı mektup karşısında düşünceleri iç monolog sayesinde okura aktarılır:

> Henüz mektuba bir manâ veremedi ki cevap yazsın. 'Bizim kız esareti istihfaf etmeye başladı. (..) Allah Allah ne çabuk sınaşmış? Divan efendisinden kitabet dersi… Şair olmak hevesi… Bunlar bizim efkârın tecviz ettiği şeyler değil ama bakalım neticesi ne olacak?' (Felsefe-i Zenân, 2001: 68).

Felâtun Bey ile Râkım Efendi adlı romanda Râkım Efendi Hâfız'ın *Dîvân'*ından ders verdiği kızlara Farsça birkaç beyiti okur ve tercüme eder (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 227). Beyitler Farsça şekilleriyle metne montajlanır. Aynı yöntemi *Mesâil-i Muğlâka* romanında da kullanır. Midhat, Fuzulî'nin bir beyitini metne yerleştirir:

> "Arif olmaz kim bilir dünya vü mâfîha nedir?
>
> Arif oldur bilmeye dünya vü mâfîha nedir?" (Mesâil-i Muğlâka, 2003: 309).

Ahmet Midhat, edebi tenkitte estetiği gerekli bulur. Kendi eserlerinde neden bunu uygulamadığını sorgulayanlara ise edebiyattaki değişim ve ihtiyacın giderek farklılaştığını söyleyerek (Uç, 2000: 137) karşılık verir. Eserlerini yazdığı dönemde memleketin derin cehalet içindeki yüzde doksan dokuzunun edebiyattan anlamadığını ve bu nedenle edebî sayılabilecek hiçbir eser yazmadığını; basit düşünceleri bile yorumlayamayan bireylere yapıt vermenin aç insana meyve vermek kadar absürt olduğunu söyler (Kudret, 1962: 17). Sohbet havası taşıyan romanları, gazeteciliğinin hem halkı ahlaksal ve kültürel bilinçlendirme hem de haberdar etme misyonunu üstlenir. Bu nedenle eserlerinde estetik bir dil kullanmaz.

Midhat, *Tercüman-ı Hakikat*'te "Sadeliği İltizam Edelim" başlıklı bir yazı yayımlayarak (Tuncer, 2001: 267) dilde sadeliğe ehemmiyetle sahip çıkar. Sabah gazetesinde yayımladığı Dekadanlar adlı makalesinde (Tuncer, 2001: 267) *Edebiyat-ı Cedide* mensuplarını anlaşılmaz bir dil kullandıkları gerekçesiyle eleştirir. Arapça, Farsça ve Fransızcanın morfolojisine bakarak Osmanlı gramerini oluşturma çabasına karşıdır. Bir lisanı bir başka lisanın dil kurallarıyla açıklamanın imkânsızlığına dikkat çeker (Uç, 2000: 40). Bu nedenle Osmanlı morfolojisini ve edebiyatını Arap gramer ve edebiyatına göre kurgulamanın dili eksik bıraktığına değinir. Midhat, Osmanlıcada Arapça ve Farsça morfoloji ve sentaks ihtiyacının sadece bu dillerden değiştirmeden alınan anlatım şekillerini çözümlemek olduğunu söyler. Ayrıca Muallim Naci'nin transfer edilen kelimelerin Türkçenin yapısal özelliklerine göre değerlendirilmesi savını destekler (Uç, 2000: 41-159). Gerek Arapçadan ve Farsçadan Türkçeye, gerekse Türkçeden bu dillere kelime geçişlerinin çok eskiye dayandığını; galat-ı meşhur ile oluşan kelimelerin kullanıldığı dile göre anlam kazandığını söyleyerek dilde tasarrufun sağlanmasını müşkül bulur. Midhat'a göre dilde tasarruf Arapçadan, Farsçadan dilimize geçen kelimeleri Türkçenin kurallarına göre değerlendirmekle mümkündür (Uç, 2000: 42).

Midhat bir taraftan Arapça-Farsça kelimelerdeki tasarrufu desteklerken bir taraftan da dilde sadeleşmeyi savunur. Yalnız her ikisinin de aşırılığa gidilmeden yapılması taraftarıdır (Uç, 2000: 48). Arapça-Farsça kaideler; tamlamalar, sıfatlar, Arapça eril, dişil, tekil ve çoğul; halk tarafından yaygın olarak kullanılan Arapça-Farsça kelimelerin dışındakiler Osmanlıcadan çıkarılmalıdır. Türkçe gramer kitabını oluştururken yaygın kurallar dışında Arapça-Farsça kaideler dile alınmamalıdır. Türkçe sözcüklerin yerine Arapça-Farsça; kullanımdan düşen eski Türkçe kelimelerin yerine ise Arapça- Farsça

sözcüklerin kullanılmasını doğru bulmaz (Mustafa Argunşah, 2012: 10-12). Midhat Arapçadan ve Farsçadan etkilenen edebiyat eserlerimizde ise taklit yoluna değil tahkik yoluna gidildiğini söylese de (Uç, 2000: 45) Türkçenin milli bir belagat kitabına ihtiyaç duyduğunu belirtir. Öte taraftan Osmanlıcanın öğretimini kolaylaştırmak için öğrencilere Arapça ve Farsça kaideleri öğretmekle zaman kaybedilmesini istemez (Argunşah, 2012: 10-12). Eserlerinde ise zaruret halinde herhangi bir konuya açıklık getirmek için -teknik terimler vs.-ya da alafranga tipleri konuştururken yabancı sözcük kullanımına gider (Okay, 2008: 359).

Tercüman-ı Hakikat'te çıkan klasiklerin Türkçeye çevrilmesi gerektiğini bildiren "İkrâm-ı Aklâm" yazısını yayımlayarak tartışmalara yol açar (Tuncer, 2001: 267). Bununla birlikte Midhat, Kur'an-ı Kerim Felsefesi başlığı altında Şeyhülislam Musa Kazım Efendi ile birlikte yedi yıllık çabayla bir Türkçe tefsir yayımlar. Fakat Sultan Abdülhamit tarafından tesirin yayımlanması yasaklanır. Türkçe tefsirin gerekliliğini ve hatta başka dillere de çevrilmesi gerektiğini dile getirirken hali hazırdaki tefsirlerin halk tarafından anlaşılamayacak bir dille yazıldığını belirtir (Uç, 2000: 49).

Midhat, okuma bilen ve okuduğunu anlayabilen yüzde on; yazı yazan ve yazdığını anlatabilen üç binde bir oranındaki Osmanlı insanı için tiyatroyu gerekli görür. Ona göre, tiyatro medeniyet bakımından gelişmeyi büyük ölçüde destekler niteliktedir. Halkın kendisi için gereken dersi kitaplardan okuması ile gelişmişlik seviyesine ulaşmasının zaman alacağını belirterek okuma yazma bilmeyen nüfusa tiyatroda ibretli oyunlar sunmanın matbaacılık sanatından daha çok başarı getireceğini vurgular. Tiyatroyla binlerce insan hitap etmenin kolaylığını da göz önüne alır. Tiyatro seyretmek kitap okumakla eş değer değildir. Kitap harflere, kelimelere takılan gözleri fikir akışında sıkıştırırken tiyatroda işitme yoluyla aktarılan dil yabancı bile olsa oyuncuların hal ve tavırlarından konunun anlaşılacağını belirtir. Hatta oyuncuların yetenekli olması durumunda hiç konuşmadan da pandomima yoluyla anlatımın yapılacağını; olayın geçtiği zamana, mekâna göre sahne dekorunun, kostümün düzenlenmesinin seyircinin konuyu anlamasını kolaylaştırdığı; aynı anda göze ve kulağa hitap eden fikrin üzerinde birden çok hayal kurmasına vesile olacağını söyler. İşitme, görme işlevini bir arada taşıyan tiyatronun ahlakı bozmaya yönelik zararlı taraflarını onaylamaz. Onun tiyatrodaki amacı devlet, millet, memleket, aile sevgisini çoğaltacak, bizden önceki nesillerin yaptıkları iyi ve güzel işleri

yansıtmak; böylelikle halkın milliyet, insanlık hislerini olgunlaştırmaktır. Aile duygusunu sağlamlaştırmak amacıyla Eyvah adlı oyunu yazdığını belirtir.

Midhat, tiyatroyu ortalığı birbirine katmak maksadıyla kullanan arkadaşlarını gördüğünde bu işe bütünlüyle girmekten vazgeçer (Menfa, 2013: 231-233). Tiyatronun üstlendiği hizmetten ayrılarak ondan haz elde etmenin mümkün olmayacağını savunarak tiyatronun uzaktan seyircisi haline geldiğini söyler (Menfa, 2013: 87).

Edebiyatı Osmanlı modernleşmesinin kurucusu olarak gören Midhat, toplumsal bilinci uyandırarak yeniliklerin kabulüne zemin hazırlamak için aşılamaya çalıştığı bilgiyi, gazete ve dergiler ile geniş halk kitlelerine ulaştırır. Böylelikle Midhat'ın gazetecilik görevi edebiyatla iç içe ilerlerler. Bu anlamda *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde Türk edebiyatına kaynaklık edecek hikâye, roman, çeviri gibi eserler yayınlar. Batı basınını, yeni yayınları takip eder (Müşahedat, 2000: 299). Muallim Naci, Ahmet Rasim, Hüseyin Rahmi gibi aydınların yetişmesine yine bu gazeteyle imkân sağlanır. Bizzat yönettiği ya da kurduğu gazeteler ve dergiler içeriklerine göre bilim, edebiyat, hukuk, din, ahlak, felsefe, psikoloji, çocuk, kadın eğitimi, eğitim programları, fizyoloji, estetik, coğrafya, iç- dış politika, resim, heykel, müzik vs. gibi pek çok alanda bilgiye, eleştiriye yer verir (Uç, 2000: 136). *Hanımlara Mahsus Gazete*'de kadın yazarları, onların eserlerini tanıtmaya, artırmaya yönelik uğraşılarından biridir. Bu gazete Tanzimat'tan beri gelişme gösteren Osmanlı eğitimiyle var olan yazar Fatma Âliye, Makbule Leman, Hamiyet Zehra, Emine Vahide, Makbule, Fahrünnisa Fatma Hanım; şair Nigar Hanım gibi İslam kadınlarını yazmaya teşvik eder (Uç, 2000: 75-76).

Midhat asıl ilgi alanını Batı kitapları üzerine oluşturur (Okay, 2008: 407). Osman Hamdi Bey'in teşvikiyle Avrupalı yazarların eserlerini okur, bazı bölümlerini çevirir; bunların ait oldukları edebi akımları öğrenir. Can Muattar'tan öğrendiği ve daha sonrasında geliştirdiği Doğu, Batı felsefesini (Menfa, 2013: 194-199) bütünleyerek tahlil ve eleştiri kitapları yazar; mitolojiyle ilgilenir. Romanlarında (Bkz. Ahmet Metin ve Şirzat, Taaffüf), Dağarcık dergisinde mitolojiye dair bilgi ve görüşlerini aktarır. *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde *Mitoloji ve Şiir* başlıklı yazı dizisini yayımlar (Demirci, 2011: 106-107).

Batı romanını tercüme, uyarlama ve taklit yoluyla edebiyatımıza yerleştirmeye çalışan Midhat özgün eserler verme yolunda birçok yazardan etkilendiğini belirtir:

> Biz ki, kâh Alexandre Dumas'ya, kâh oğluna, kâh Octave Feuillet'ye, kâh Gaboriau'ya, hatta Paul de Kock'a varıncaya kadar birçok Avrupalı eâzıma peyrev ola ola ve eserlerini kâh tercüme ve kâh tanzir ede ede romancılık sanatındaki çalışkanlığımızı karilerimiz efendilerimize epeyce beğendirmişiz (Haydut Montari, 2003: 6,7).

Batı kitaplarına ilgi gösterse de onu oluşturan medeniyetin manevi çöküntüsünü taklit etmeyi kabullenmez (Müşahedat, 2000: 7). Batı'nın ilmi ile Doğu'nun ahlaksal yapısını sentezlenme çabası yazdığı ya da çevirisini yaptığı bütün eserlerde varlığını gösterir. Nitekim telif, çeviri romanlarda kültürel, ahlaksal uyarlamalara giderek bireysel, toplumsal ahlak koruyuculuğunu üstlenir: "Biz bir nevi zabıta memuruna benzeriz. İlerde görürüz fenaları da! Fakat her ikisi hakkındaki muamelemiz başka olmak üzere ilerde görürüz fenaları da!" (Mesâil-i Muğlâka, 2003: 309).

Tanzimat dönemindeki yenileşme hareketlerinin temeli Doğu kültürüne ve ahlakına her şeyiyle bağlı olmalıdır. Midhat bu konuda toplumun koruyucusu padişah, ailenin koruyucusu baba ve edebiyatın koruyucusu yazar konumundadır (Parla, 2011: 18-19). Bir başka değişle Midhat, mutlak güç baba ve İslâm kültürünü taşıyan padişah statüsüne yükselerek toplum bazında kaybolan padişah otoritesini eserleriyle canlandırmaya çalışır. Onun için ister roman ister gazete yazarlığı olsun bütün faaliyetler dine ve devlete hizmet amacını taşır.

1.3. Yapıtları

1.3.1. Telif Romanları

Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar

Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş?

Zeyl-i Hasan Mellah yahud Sır İçinde Esrar

Hüseyin Fellah

Yeryüzünde Bir Melek

Felâtun Bey ile Râkım Efendi

Paris'te Bir Türk

Süleyman Muslî

Kafkas (Jurnal yüzünden tamamlanamaz.)

Çengi

Beliyat-ı Mudhike

Karnaval

Henüz Onyedi Yaşında

Acâib-i Âlem

Dürdâne Hanım

Vah!

Volter Yirmi Yaşında yahut İlk Muaşakası

Esrâr-ı Cinayat

Cellât

Hayret

Arnavutlar- Solyotlar

Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr

Fenni Bir Roman Yahut Amerika Doktorları

Haydut Montari

Gürcü Kızı Yahut İntikam

Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi

Müşâhedat

Hayal ve Hakikat

Ahmet Metin ve Şirzad yahut Roman İçinde Roman

Taaffüf

Gönüllü

Mesâil-i Muğlaka

Jöntürk

Altın Âşıkları

Karı-Koca Masalı

Şeytankaya Tılsımı

1.3.2. Hikâyeleri

Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye Hikemiyyâtını Ahkâmını Tasvir

Letâif-i Rivâyat

Su-i Zan

Esaret

Gençlik

Gönül

Mihnetkeşan

Firkat

Yeniçeriler

Ölüm Allah'ın Emri

Bir Gerçek Hikâye

Nasip

Bekârlık mı Sultanlık mı Dedin?

Cinli Han

Obur

Bir Tövbekâr

Çingene

Çifte İntikam

Para!

Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar

Diplomalı Kız

Dolaptan Temaşa

Hud'akâr

Emanetçi Sıtkı

Cankurtaranlar

Bir Acibe-i Saydiye

Ana-Kız

Kıssadan Hisse (La Fontaine ve …den çeviri, aralarında kendi fabl ve küçük hikayeleri vardır.)

1.3.3. Telif Tiyatroları

Eyvah

Açıkbaş

Ahz-ı Sar yahut Avrupa'nın Eski Medeniyeti

Hükm-i Dil

Fürs-i Kadimde Bir Facia yahut Siyavuş

Çengi yahut Daniş Çelebi

Çerkes Özdenleri

1.3.4. Anı

Menfa

1.3.5. Seyahatname

Avrupa'da Bir Cevelan

Sayyadane Bir Cevelan

1.3.6. Mektup

Muhaberat ve Muhaverat

1.3.7. Monografi

Beşir Fuad

Fatma Aliye Hanım yahut Bir Muharrire-i Osmaniyenin Neşeti

1.3.8. Tarih

Kâinat (15 cilt)

Üss-i İnkılâp I

Üss-i İnkılâp II

Zübdetü'l Hakayık

Tarih-i Umumi I

Tarih-i Umumi II

Hilal-i Ahmer

Medhal ve Tarih "Fünun-ı Coğrafya"

Mufassal

Mufassal (3 cilt)

Tarih-i Umumi (3 cilt)

Tarih-i Edyan

1.3.9. Felsefe

Müdafaa 1.cilt

Müdafaaya Mukabele ve Mukabeleye Müdafaa 2.cilt

Müdafaa 3.cilt

Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi

Ben Neyim?

İstibşar

Beşair-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediye

Niza-ı İlm ü Din (4 cilt)

1.3.10. Sosyoloji, Psikoloji, Pedagoji, Ekonomi, Askeriye

Ekonomi Politik

Sevda-yı Say ü Amel

Nevm ve Halat-ı Nevm

İlhamat ve Tagligat

Musahabat-ı Leyliye (20 kitap)

Müntehabat-ı Ahmed Midhat

Ahmet Mithat'ın çeşitli konulardan oluşan makaleleri (3.cilt)

Paris'te 30.000 Budi

Ahbar-ı Asara Tamim-i Enzar

Hallül Ukad

Edvar-ı Askeriye

Zabit

Avrupa Adab-ı Muaşereti yahut Alafranga

Said Beyefendi Hazretlerine Cevap

Hikmet-i Peder

Çocuk Melekat-ı Uzviye ve Ruhiyesi

Ana Babanın Evlad Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi

Peder Olmak Sanatı

Müntehabat-ı Tercüman-ı Hakikat (3 cilt)

1.3.11. Ders Kitapları

Hace-i Evvel

Hokkabaz Kitabı

Sihr-i Siraci

Medrese-i Süleymaniye

Çocuklar Kütüphanesi

1.3.12. Çeviri

1.3.12.1. Roman

Paul de Kock, *Üç Yüzlü Karı* (Ebuzziya Tevfik ile)

Adolf Muçelburg, *Konak*

Alexandre Dumas Fils, *Kamelyalı Kadın*

----------, *Bir Kadının Hikâyesi*

Alexandre Dumas Pere, *Antonin*

Octave Feuillet, *Bir Fakir Delikanlının Hikâyesi*

----------, *Amiral Bing*

Charles Merouvel, *Gabriyel'in Günahı*

Emile Richeborg, *Peçeli Kadın*

----------, *Merdud Kız*

Georges Pradel, *Lülü-i Asfer*

Emile Gaboriau, *Orsival Cinayeti*

Ksenophon, *Husrevname*

Paul de Kock, *Kamere Aşık*

Beybaba, *Hulasa-i Humayunname*

Leon de Tinsau, *Papazdaki Esrar*

Hector Malot, *Bilgiç Kız*

Hasan Ata b.Mehmed, *Terbiyeli Bala*

Emile Aufier, *Nedamet mi? Heyhat!*

Friedrich von Flotow, *Aleksandr Stradella*

Anne Radcliffe, *Odolf Hisarı*

Octave Feuillet, *Sanatkâr Namusu*

Pierre Corneille, *Cide'nin Hülâsası*

1.3.12.2. Hikâye

Alayın Kraliçesi

Jenovefa

1.3.12.3. Tiyatro

Victor Hugo, *Derebeyleri*

Pierre Corneille, *Sid'in Hülasası*

1.3.13. Gazete ve Dergiler

Dağarcık (Dergi)

Devir (Gazete)

Bedir (Gazete)

Kırkambar (Dergi)

İttihat (Gazete)

Osmanlı (Gazete)

Tercümân-ı Hakikat (Gazete)

İKİNCİ BÖLÜM

2. KADINLIK SERÜVENİ

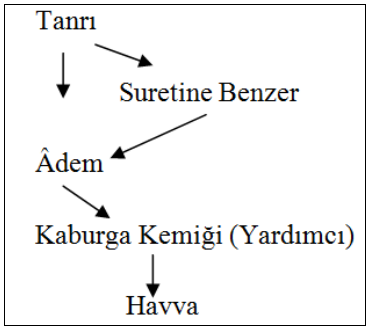
2.1. Kadının Semavi Dinlerdeki Konumu

2.1.1. Tevrat'ta Kadın

İnsan Tanrı'nın önünde nasıl doğru olabilir?

Kadından doğan biri nasıl temiz olabilir? (Eyüp, 25/4)

Eril ve dişil tüm canlıları yaratan Tanrı, ilkin erkeği eşsiz/tek yaratır. "Tanrı, 'Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım' dedi, 'Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun.' 'Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı' (Yaradılış, 26-27). Tanrı'nın biricikliği, kutsallığı erkeğe yüklenen misyonla paralellik gösterir. Erkek tıpkı Tanrı gibi her şeye egemen olarak varlıkları yöneten konumdadır. Tanrı Âdem'i yarattıktan sonra, içinde türlü türlü ağaçların, meyvelerin bulunduğu Aden bahçesine bakması ve işlemesi için koyar. İstediği meyveden yemesine izin verilen Âdem'in yememesi gereken "iyiyle kötüyü bilme ağacı"nın meyvesidir. Bu ağaç onun ölümünü başka bir deyişle ölümlülüğünü ya da Tanrı sözü dinlemeyen ve iyiyle kötünün ne demek olduğunu fark eden Hz. Âdem'in masumiyetinin de ortadan kalkacağını dolayısıyla Tanrı'nın suretinden sıyrılacağını ifşa eder.



Şekil 1. Tevrat'a Göre Yaradılış

“Sonra, ‘Adem'in yalnız kalması iyi değil’ dedi, ‘Ona uygun bir yardımcı yaratacağım.’” (Yaradılış, 2/8). Kadın, Adem’in yardımcısı olarak yaratılır. Tanrı tarafından yerdeki hayvanların, gökteki kuşların adını koyması istenen Âdem, kadına da ad verir. Kadın ikinci planda kalan bir mahlûk olarak ön plana çıkar. Ad koyma, üstünlüğün ve yüceliğin erkek egemenliğinde olduğunun kanıtıdır. “Âdem,‘İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik,/ Etimden alınmış ettir’dedi,/ ‘Ona ‘Kadın’ denilecek,/ Çünkü o adamdan alındı” (Yaradılış, 2/23,24). Tanrı’nın suretine benzerlik amacı taşımayan kadın yaradılışı, sadece erkeğe yardımcılık olarak ifade edilir. Kuşların, hayvanların içinde kendisine ait bir yardımcı bulamayan Âdem, tek başınalığı kaldıracak kadar da Tanrı’yla benzeşmez.

Âdem’e yememesi için söylenen meyveyi kadın da bilir. Fakat kadının yanına sokulan yılan “Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız” (Yaradılış, 3/5) diyerek onu kandırır. Kadın ise bilgeliğin çekiciliğine, meyvenin güzelliğine kapılarak meyveyi koparıp eşine de verir. Gözleri açılan eşler, çıplak oldukları gerçeğiyle karşı karşıya kalırlar. Asıl mesele Tanrı’nın bilgisi karşısındaki zayıf bünyelerini görmeleridir. Artık bilmedikleri gerçeği öğrenmenin cezasını çekerek masumiyetlerini kaybederler. Günahkârlığa davetkârlık yaptığı gerekçesiyle kadının suçlanması, sorumluluğun tamamıyla kadına yüklenmesi onu suç nesnesi haline çevirir. Erkeğe göre yardımcı kadın onu yanlış yöne sürükler. Tanrı Âdem’i bu halde görünce “Âdem, ‘Yanıma koyduğun kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim”’(Yaradılış, 3/12) der. Tanrı’nın kadınla ilk konuşması sorgulamadır. Bunun sonucunda ceza kaçınılmazdır: “RAB Tanrı kadına, ‘Çocuk doğururken sana/Çok acı çektireceğim’ dedi,/ ‘Ağrı çekerek doğum yapacaksın./ Kocana istek duyacaksın,/ Seni o yönetecek’” (Yaradılış, 3/16). Kadın kocasının yönetimi altında, ikinci sınıf olarak dünyaya gönderilir. Sosyal hayatta kadının sözünü dinlememe, onu küçük görme (aklının çalışmadığı) meselesi ya da kandırılmaya müsait bir yapısı olması; cadı, şeytan ve yılan gibi tanımlamalarla ikinci sınıf olmaktan çok korkunç bir nesneye dönüşmesi söz konusudur. Tevrat ayetlerinden yola çıkan Yahudi toplumu kadınışeytanın işbirlikçisi olarak niteler (Ataşalan, 2008: 13). Doğurganlığın kadına ceza olarak sunulması da son derece dikkat çekicidir. Kadın üremenin/yaradılış gibi kutsal bir görevin merkezine getirilirken aynı zamanda bununla cezaya tabi tutulur. Kadın ağrılı ve sancılı bir doğumla kocasının hükmü altında eve bağımlı olarak yaşamaya başlar. Cinsel isteğin kadına ceza

olarak verilmesi, erkeğin kadın üzerindeki egemenliğini, kadının bu yönüyle erkek karşısında zayıf düşmesini ortaya koyar. Âdem'in cezası ise dış dünyadaki savaşımdır. "Toprak senin yüzünden lanetlendi" dedi, (..) Toprağa dönünceye dek/ Ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın" (Yaradılış, 3/19). Erkeğin çalışması, kadının evdeki sorumluluğu; ataerkil aile yapısını veişbölümünü ortaya çıkaran ilk örnek olarak gösterilebilir.

Âdem cennetten kovulmadan önce eşinin cinsiyetini kadın olarak tanımlar; dünyaya nüzul ettikten sonra ona "Havva" özel ismini verir. "Çünkü o bütün insanların annesiydi." (Yaradılış, 3/21) İbranice'de "Havva ve insan" sözcükleri "yaşam" anlamına gelen aynı kökten türer (Tevrat, açıklama kısmı). Soyun devamlılığını sağlaması bakımından yüceltici bir özel isim alan kadın yine de kendini arka planda bulur. Aynı şekilde İbranice'de "erkek" "iş" kelimesiyle kadın ise "işşa" kelimesiyle anılır. Erkeğin bir parçası (kaburga kemiği) olan kadının ismi yine erkeğin isminden yola çıkılarak oluşturulur. Havva, Tanrı'nın suretine benzer yaratılmaması, erkekten türemesi ve adının onun tarafından verilmesi, erkeğin soyu üretme yetisini kazanmasına yol açar. Kadın bağ/toprak olarak düşünüldüğünde toprağın hakimi Âdem'dir (Berktay, 2000: 56). Ayrıca bu düşüncenin yansıması Yahudi toplumunda kocayı ifade eden "baal" kelimesinde de görülür. "Efendi, sahip, kral (Molek) ve tanrı,bağ ilahı" (Baal (t.y.), http://tr.wikipedia.org/wiki/Baal) anlamlarına gelen baal, erkeğin her yönüyle kadını kullanma hakkını doğurur:

> Tarımda verimlilik, Baal'e adanmış cinsel ayinlerden geçmekteydi. Böylece Baal'e özgü tapınma, insan üretkenliginin ilâhesi olarak Ishtar veya Astarte diye anılan sex törenlerini de beraberinde getirmekteydi. Baal'e tapınmada zina, vazgeçilmez bir ibadetti (Hooke S.H.,1938: 127-129'dan aktaran: Akalın, 2010: 67).

Tevrat'ta ise Baal, İsrailoğullarının sonradan ilah edindikleri puttur. Antik İsrail'de Molek adını alan Baal'ın uğruna canlı hayvan ve çocuk kurban edilir. Baal ilkin Babil'in baş tanrısı Marduk olarak ortaya çıkar ve ilk isyancı şeytanı temsil eder (Marduk (t.y.), http://tr.wikipedia.org/wiki/Marduk; Molek (t.y.), http://tr.wikipedia.org/wiki/Molek). Baal'a tapınma ile kadının kocasına istek duyması arasında bağlantı olduğu söylenebilir. Baştan çıkarıcı etkisiyle şehveti, üretkenliği elinde bulunduran kadın, erkeklerin kaçınması gereken bir unsurken tıpkı Baal gibi tapınılası bir varlığa dönüşür. Şehvetperest kadın bu yönüyle şeytanın, Tanrı'ya isyanın, erkeği yoldan çıkarmanın öncüsü/ilahıdır:

> İsrailliler Şittim'de yaşarken, erkekleri Moavlı kadınlarla zina etmeye başladı.Bu kadınlar kendi ilahlarına kurban sunarken İsrailliler'i de çağırdılar. İsrail halkı yiyeceklerden yedi ve onların ilahlarına taptı. Böylece Baal-Peor'a bağlandılar. RAB bu yüzden onlara öfkelendi (Çölde Sayım, 25/ 1,2,3).

Erkeği günaha davet eden kadın, Tanrı buyruğunun aşıldığı, ona karşı gelindiği noktada başkaldırının sebebi olur. Tevrat metinlerinde kadının sürekli olumsuzlandığını, kadının kötü hareketlerinin yerildiği görülür. Peygamber olsun ya da olmasın birçok erkeğin kutsandığı ve kadının onandığına pek rastlanılmaz. "Hilekar ve kurnaz (Süleyman'ın Meselleri, 6/25-26; 7/6-27; Vaiz, 7/26), düzenbaz (I. Kırallar, 21/8), kötülüğün kaynağı (II. Krallar, 9/30-37; 23/7; Yeremya, 44/15-19, 25; Hezekiel, 8/14)kötülük yapmaya kışkırtıcı (Sayılar, 31/15-16; I. Kırallar, 21/25; Nehemya, 13/26), kötülükte yardımcı (Yeremya, 7/18), kibirli (İşaya, 3/16), şehvetine düşkün ve zinacı (II. Kırallar, 23/7; Hoşea, 4/13-14), kavgacı (Süleyman'ın Meselleri, 27/15-16), kaygısız (İşaya, 32/9, 11), korkak (İşaya, 19/16; Yeremya, 50/53; 51/30; Nahum, 3/13), akılsız ve bön (Süleyman'ın Meselleri, 31/10-11), putperestlerin adetlerine eğilimli, putçuluğun ve batıl inançların yayılmasına yardımcı olmaları vb. (Yeremya, 7/18; Hezekiel, 13/17,23) diğer taraftan, kadınların cincilikle uğraşmaları (I.Samuel, 28/7-25), yalancı peygamberlik yapmaları (Hezekiel, 13/17-23)" (Yasdıman, 2002a:103) vb. ile anılan kadınlar insanlığın tüm olumsuz özelliklerini taşır. Bu yargılardan yola çıkılarak mahkemelerde yüz kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine eş değer sayılır. Kadının eğitim hakkı yoktur; çünkü erkeğe göre kadın aklının Tevrat'ı anlamaya yetmeyeceği savunulur. Kızların eğitim aldıktan sonra ahlaksızlığa düşeceğinden ve dini konularda bilgisi artan kızın cesaretle günah işleyeceğinden korkulur (Yasdıman, 2002a: 109).Bütün yaklaşımlar cennette "iyiyle kötüyü bilme ağacı"ndan yiyen kadını dünyada bilgiyle baş başa bırakmama çabasının ürünüdür. Bilgiye ulaşan kadın cennetten kovulmaya sebep olduğu için tehlikeli ve ahlaksız olur.

Yahudi kadın, kocasını hoşnut eden ve çocuklarına hizmet eden iyi bir anne olunca kıymetlenir. "Erdemli bir kadını kim bulabilir? Onun değeri mücevherin çok üzerindedir. Kocasının kalbi ona güvenir. Ve adamın kazancından eksilmeyecek. Kadın ona iyilik eder ve kötülük değil, bütün günleri boyunca" (Süleyman'ın Meselleri, 31/10-12). Kadın yün, keten arar, istekle çalışır bu yönüyle tıpkı ticaret gemilerine benzer. Aynı zamanda hizmetçileri de vardır. Evine ekmek getirir, keten giysiler yapıp satar; tarla satın alır, onu işler, kollarını güçlendirir; kazancını bilir. Erkeğin yardımcılığını, evin sorumluluğunu üstlenen kadın, ekonomik anlamda eve katkıda bulunmanın ve gelecek endişesi taşımamanın rahatlığını yaşar."Güç ve asalettir onun giysisi; Ve son günlere gülümser" (Süleyman'ın Meselleri, 31/25). Fakat evdeki bütün sorumluluk onun sırtındadır. Sosyal

hayata katılımı evini, eşini, çocuklarını mutlu etmek üzerine kuruludur. Böylece kadın erkeğin yükü değil, kazancı olur. Eşe, çocuklara adanmışlık yüceltilerek, kadının evine bağlılığı arttırılır.

Yahudi kadının giysisi mordur; bu kadının evli, toplumda bir sahibi olduğunun göstergesidir. "Onun giysisi ince ketenden ve mordur./ Kent kapılarında kocası tanınır; Ülkenin ihtiyarları arasında oturduğunda" (Süleyman'ın Meselleri, 31/22,23). Giydiği kıyafetle erkeğe bağlılığını gösteren kadın, sahibinin varlığıylaeşya/nesnedir. Bu bakımdan benve öteki kavramının dinsel metin kaynaklı olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Kadınlar, toplumda ümitsizlik, endişe ve suçluluk duygularına kapılarak dinin ve toplumun neden olduğu sağlıksız bir ruha hapsolurlar. Oğlu olmayan kişinin kavimden silinmesiyle (Sayılar, 27/4) kadın/öteki sosyal hayattan dışlanarak yok edilir.

Tevrat'taki bazı ayetlerde erkek ile kadının arasında herhangi bir cinsiyet ayrımına gidilmediği; vahyi anlama, dinin hükümlerini yerine getirme konusunda eşit olduğu görülür (Yasdıman, 2002b: 128). Yine de cennetten kovulmanın en önemli faktörü sanılan kadın, Yahudi şeraitince aşağılanmaya, toplumsal haklardan mahrum edilmeye kadar varan bir yapının içinde bulur. "Kadınların ve köpeklerin iki adam arasından geçmesi ya da iki adamın kadın ve köpeklerin arasından geçmesi yasaktır" (Talmud, Pesahim, 111 a). Kadın hayvanla bir tutularak değersizleştirilir; kirli bedenini erkeklerin arasında taşımaz. Eğer erkek çocuk doğurursa yedi gün, kız çocuk doğurursa iki hafta kirli sayılır (Levililer, 12: 2-5). Erkek çocuğun kız çocuğa üstünlüğü daha doğumda başlar. Bu durum kadının kaderi haline gelir. Bilinçaltına işlenen yanlış toplumsal yapı, onun kendi dünyasında sınırlandırır; çünkü dışa açılan bir penceresi yoktur. Kadın cinselliğini erkek tekelinde toplayan bu yaklaşımlar suçluluk duygusunu kadın bedenine ve ruhuna imler. İçselleştirilen düşünceyle kadın itiraz hakkına sahip olduğunun farkına varamaz. Tevrat'ta Musa'nın evli olduğu halde Habeşli bir kadınla beraber olması kavimde uygun görülmeyen bir davranıştır. Musa'nın erkek kardeşi Harun, kız kardeşi Miryam bu duruma isyan eder. İki kardeş haksızlığa karşı koyduğu ve asilik yaptığı için Tanrı, Miryam'ıcüzzamla cezalandırır, fakat Harun'a dokunmaz (Çölde Sayım, 12/1,16). Kadının hakkını arayarak olayları sorgulaması günaha yol açacağından susturulur. Bu örneklemle bütün Yahudi kadınları olup bitenlere seslerini çıkarmamak gerektiğini apaçık görürler. Aynı şekilde miras paylaşımı konusunda yapılan haksızlığa karşı çıkan kadın, herhangi bir kazanıma sahip değildir. Eğer ailede erkek evlat yoksa mirastan yararlanır.

Eski Ahid'de evlenecekleri eşleri seçmeleri konusunda kız çocuklarının görüşlerinin hem alınmadığına dair referanslar hem de rızalarının alındığına dair bablar mevcuttur (Yasdıman, 2002b: 138). Kadın bedeni üzerindeki kullanım hakkı erkeğe aittir, baba kızını cariye olarak satabilir (Mısır'dan Çıkış, 21/7), kocalar eşlerine cinsellik yoluyla üstünlük kurabilir. İbrahim peygamberin gittiği ülkede karısını kız kardeşi olarak tanıtır ve onu Firavun'a sunarak sığırlar ve cariyeler kazanır (Yaradılış, 20/2). Böylelikle kadının cinsel açıdan ayartıcı olduğu düşüncesi onanır. Bilinçli bir şekilde İbrahim peygamber tarafından takas edilen eş, cinsel obje olarak ataerkil sistemde yerini alır. Hz. İbrahim'le cariyeliğin ve çok eşliliğin ortaya çıkışı gerçekleşir. Ayrıca evlilikte düğün gecesi kadının bakire çıkması gerekmektedir. Aksi halde ölümle sonuçlanacak durumlar ortaya çıkabilir (Yasdıman, 2002a: 114). Evlenilecek kadınların güzelliğini, Tevrat'ta "İlahi varlık" olarak nitelenen erkekler belirler: "İlahi varlıklar insan kızlarının güzelliğini görünce beğendikleriyle evlendiler (Yaradılış, 6/2). Dul kadınlar ise kötülüğe yol açmamaları için koruma altına alınır (Mısır'dan Çıkış, 22/22). Dul kadın kirletilmiş ya da fahişe kadınlarla beraber aynı sınıfa koyulur. Onlarla evlilik yasaklanır (Levililer, 21/14). Bu durum tıpkı kadın üzerindeki olumsuz yaptırımların ortaya çıkışındaki amaca benzer. Erkeğin kadın cinselliğini kontrol altına alması, kendini gerçekleştiremeyen kadının dramıdır. "Her erkeğin günde bir defa şu üç konuda şükür duasını dile getirmesi gerekir: Tanrı'nın kendisini İsrailoğlu'na mensup kıldığı, kadın olarak yaratmadığı ve kendisini cahillerden yapmadığı için" (Talmud, Menahot, 43b). Bu ayette kadın yaratılmanın eksikliği ve erkek olmanın ayrıcalığı vurgulanır çünkü şükür kadın ve cahil yaratılmama üzerine kuruludur. Günlük ritüelini tamamlayan erkekler kadınlara olumsuz bakışı her gün pekişir ve bilince yerleşen duanın tesiri onların davranışlara yansır. Yahudi kadınları erkeklerle beraber dini ayinlere katılamaz; sinagogda erkekler arasında değil, özel balkonlarda ve bölümlerde otururlar. Cemaat oluşturma sayısının on olduğu toplu ibadetlere katılmak isteyen kadınlar bu sayıya dâhil edilmezler. İbadetlerini evde ve erkeklerin ibadetlerine göre sınırlandırılmış olarak yaparlar (Yasdıman, 2002a:108). Kadınların toplumsal hayattan soyutlanmasının bir başka örneği de nüfus sayımında ortaya çıkar. "Levioğulları'nı ailelerine ve boylarına göre say. Bir aylık ve daha yukarı yaştaki her erkeği sayacaksın" (Çölde Sayım, 3/15). Doksan yaşındaki Sara'nın doğurduğu erkek çocukla kısmen de olsa saygınlık kazanması söz konusudur (Yaradılış, 17-20). Ayrıca Debora (Hakimler, 4/4), Hulda (II. Krallar, 22/14) adında kadın peygamberin varlığı görülmektedir.

Evlilikte kızın babasınave akrabalarına ağırlık adı altında hediye verilir. Erkeğin kızı aldatarak ona tecavüz etmesi, kızın babasına ağırlık verilmesine ya da bir süre köle olarak çalıştırılmasına (Yaradılış, 29/20-30); onunla evlenmesinesebep olur. Kızın tecavüzcüsüyle evliliği kabul etmediği takdirde erkekten yine ağırlık alınır (Çıkış, 22/16-17; 23/16; Yaradılış, 24/53; 34/11-12; Yasa'nın Tekrarı, 22/28-29).

Yahudilikte çok kadınla evlilik (Yaradılış, 16/1-2) yasaklanmaz. "Eğer ikinci bir kadınla evlenirse, ilk karısını nafakadan, giysiden, karılık haklarından yoksun bırakmamalıdır" (Çıkış, 21/10) denilerek kadınlar arasındaki hakkın korunmasına çalışılsa dahi eşin rızası alınmadan yapılan evlilikler eril egemen sistemin arzularına hizmet eder.

Levirat geleneğine göre eğer erkek kardeşlerden birisi çocuğu olmadan ölürse, kardeşlerinden birisi onun dul hanımıyla evlenir. Doğacak ilk çocuk hukuken ölen kişinin oğlu olarak kabul edilir (Ataşalan, 2008: 3). Böylelikle ölenin adının İsrail'den silinmemesi (Yasa'nın Tekrarı, 25/5,6) amaçlanır.

Evlilik kurumunda kadınların gözetildikleri, erkeğin kadını boşanmasını zorlaştırmak ve satmasını engellemek adına nişan töreninde "Tenaim" ve nikâh esnasında "Ketuba" adı verilen sözleşmeler yapılır. Kocanınkadını boşaması halinde ya da ölmesi durumunda mirastan pay alır; erkeğin kadına ödediği mehirin (nedunyah) miktarı, kadının baba evinden getirdiği mallar yazılarakkadına ait olanlar kendisine iade edilir. Babaların kızlarını Yahudi geleneğine uyarak fahişeolarak satmaları yasaktır. Yahudiler kadınlarının iffet ve namusuna (Yaradılış, 34/38) son derece önem verirler.

Yahudi din adamlarının kadını eğitim hayatından uzaklaştırmasına Yaradılış'ta geçen "oğullarına onları öğreteceksin" ayeti referans olur. Tevrat'ın tefsiri Talmud'da kızına ilim öğretenin ona ahlaksızlık öğrettiği anlatılarak eğitimin kızları yoldan çıkaracağı, din konularda bilgilenen bir kızındininin emirlerine karşıgelip günah işlemeye başlayacağı düşünülür (Çölde Sayım, 11/19; Mişna, Sotah 3/4). Kadınların ilmi çalışma yapması -özellikle "Tora" çalışması- mümkün değildir. Kadınlar yalnızca erkeklerin zorunlu tutulduğu eğitime zemin hazırlamalıdırlar. Bilgelerin kızlarına Tora'yı öğretmemeleri, onların sınırlı akıl ve anlayışlarıyla öğrendiklerini saçma sapan bir hale sokacakları söylenir (Yasdıman, 2002a: 108,109).

Yahudi kadınlar kutsal metinlerin geldiği dönemde vücutlarını baştan ayağa kapayıp peçe takarlar; bazen gözleri görülecek şekilde yüzlerini saklarlar. Bu uygulamayla

erkeklerin kadınları görerek fitneye düşmelerinin önüne geçilmeye çalışılır. Kadının sesi mahrem kabul edilerek evde yüksek sesle konuşması yasaklanır. Eğer sesini kasten komşusuna duyurmaya çalışırsa kocasının onu boşama hakkı vardır. Rahipler boşanmaya ek olarak kadının evlilik sözleşmesinde kayıtlı bütün haklarını elinden alırlar.

Bakire çıkmayan kadınlar bunu hayatlarıyla ödemeye varan yaptırımlara maruz kalırlar. Kadının zinası ya da kocanın onun hakkındaki zina şüphesi ölümle son bulur. Evlilikte kuma olma, cariyelik gibi durumlar da mevcuttur. Cariye Eski Ahid'de erkeğin malı şeklinde nitelenir. Boşanma genellikle erkeğin arzusuna bırakılır. Eşinden boşanan kadın ikinci evliliğinde de ayrılık yaşarsa ilk kocasıyla evlenme hakkı yoktur. Babası ve kocası ölen kadınlar mirastan pay alamazlar (Yasdıman, 2002a: 110-116).

Yahudilikte cinsiyet ayrımı tümüyle düzene hâkimdir. Kadın bu düzende kapalı kapılar ardına gizlenen bedeniyle yaşar. Kadın-erkek arasındaki cinsiyet ayrımcılığı aile yaşamından, eğitime ve sosyal hayata kadar belirgin bir şekilde görülmektedir.

2.2.2. İncil'de Kadın

Eski Ahit'teki yaradılış kıssaları ve diğer ayetler kadının Tanrı'nın, eşinin ve toplum huzurundaki konumunu belirler. Tevrat, İsa Mesih'in gönderileceğini haber verdiğinden Hristiyanlar tarafından "Kutsal Yasa" (İncil, Yuhanna, 1/17) olarak kabul edilir. Yahudiliğin kadını olumsuzlayarak hor görmesi bu kültür içinde yaşayan Hristiyanlığı da etkiler. Hristiyanlıkta ilk günah "aslî günah/originalsin" kavramıyla sistemleştirilerek Hristiyan teolojisinin temel inancına dönüşür (Şentürk, 2011: 35). Kadının mutlak hâkimi olan Yahudilik ve Helen kültüründe Hz. Meryem'in babasız bir erkek çocuk dünyaya getirmesi erkek otoritesinin Hz. Meryem ile yıkılmaya çalışıldığına işaret eder. Fakat bu yaklaşım Havva'dan Meryem'e, Âdem'den Havva'ya aktarılan (Erdem, 2005: 74) ilk günahın örtüsüne bürünerek her yeni doğan günahkâr ilan edilir.

İsa Mesih insanlara ilk günkü masumiyetlerini kazandırmak içinkendini yeryüzünde kötülüğe karşı feda/kurban (İncil, Galatyalılar 1/4; Romalılar 3/24, İbraniler 9/26) eder. Böylelikle cennetten düşüşe sebep olan aslî günahın kefareti ödenir ve günahortadan kalkar: Herkes İsa'nın bedeninde eşitlenir. "Çünkü Mesih İsa'ya iman ettiğiniz için hepiniz Tanrı'nın oğullarısınız. Vaftizde Mesih'le birleşenlerinizin hepsi Mesih'i giyindi. Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı var. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz" (Galatyalılar, 3/26, 27,28). İsa Mesih'te birleşen erkek ve kadın Tanrı'nın oğlu

olarak nitelenirken yine erkek tekelindeki/bünyesindeki aidiyetin kutsallığı göze çapar. Bu babdatoplumsal ve bedensel ayrımcılığın yıkılmaya çalışıldığı da söylenebilir.

Yaradılış ayetlerinde kadın ve erkeğin hem Tanrı suretinde yaratıldığı hem de kadının erkekten sonra yaratıldığına dair iki farklı kıssa vardır. İncil'indört kitabında kadının ele alınış biçimi buna bağlı olarak değişiklik gösterir. Elçilerin işleri adlı bölümde ev kiliselerine kadınların başkanlık ettiği ve kadın erkek ibadet etmekte bir sakınca bulunmadığı açıkça görülür. "Petrus olanların farkına varınca Markos diye tanınan Yuhanna'nın annesi Meryem'in evine gitti. Orada birçok kişi toplanmış dua ediyordu" (Elçilerin İşleri, 12/13). Ataerkil aile düzeninin tersine bu kiliseler kadın ve erkek eşitliğiyle yeni bir aile oluşturmanın belirtisidir. Fakat Pavlus ve pek çok Hristiyan din adamının da büyük etkisiyle bu belirti ortadan kalkarak yerini ataerkil değerler sisteminin güçlü kollarına bırakır. Dine göre şekillenen toplumsal yargıların, gelenek, örf ve adetlerin kolaylıkla kırılamadığı gerçeğikendini gösterir. Eski Ahit'in toplumsal hafızaya kazıdığı iz, kadının dışlanmışlığını ve konumunu her dönem aynı kılar.

Hz. İsa'nın tamamıyla eşitlik üzerine kurduğu ilk dönem Hristiyanlığında kadının statüsü yükseltilmeye çalışılır. Luka İncil'inde ve Yunanna'da bunu görmek mümkündür. "Anna adında çok yaşlı bir kadın peygamber vardı. Aşer oymağından Fanuel'in kızıydı. Genç kız olarak evlenip kocasıyla yedi yıl yaşadıktan sonra dul kalmıştı. Şimdi seksen dört yaşındaydı" (Luka, 2/36,37). Peygamberlik konumuna yükseltilen kadının yaşlılığı dikkat çekicidir. Kadın peygamberin özellikle kız olarak evlendiğinin belirtilmesi ve çok yaşlıyken peygamber seçilmesi şehvet tuzağına düşmediğine ve bundan sonra da düşmesinin mümkün olmadığına bağlanabilir. Yuhanna'da zina yapan kadını taşlamak isteyen kişilere "içinizde kim günahsızsa, ilk taşı o atsın!" (Yuhanna, 8/7) sözüyle engellemesi ve kadını "Ben de sana hükmetmem, git, bundan sonra da günah işleme" diye gönderilmesi, Eski Ahit'teki "hükmeden erkek, ona tabii olan kadın" kuralının yıkılarak yeniden inşa edilmesine olanaktır. Ayrıca bu ayetle Eski Ahit'teki kadının zina suçuyla taşlanarak öldürülmesi emri ortadan kalkar. Hz.İsa'nın insanlara eşitlikçi tutumu Hristiyanlığın en çok kadınlar ve köleler arasında yayılmasını sağlar. Kadınlar erkeklerle eşit görev paylaşımı yaparak misyonerlik faaliyetlerinde bulunur. "Sizin için çok çalışmış olan Meryem'e selam söyleyin. Evet, gerçek yoldaşım, sana da yalvarırım, bu kadınlara yardım et. Çünkü onlar benimle, Klement'le ve adları Yaşam Kitabı'nda bulunan diğer

emektaşlarımla birlikte Müjde'yi yaymak için mücadele ettiler (Filipililer 4/2,3). Kutsal görev cinsiyet ayrımı yapılmadan yerine getirilir.

İncil'de İsa Mesih kadını iyileştirmek için ona dokunur (Matta, 8/15). Kadının kendine yaklaşmasına izin verir (Matta,9/20). Tevrat'taki kadının pis ve murdar olduğu ve ona yaklaşılmaması hükmü kırılır. İsa, Marta ve Meryem adlı iki kız kardeşin evine konuk olur. Meryem, Hz.İsa'nın dizinin dibine oturarak konuşmasını dinler. Marta evin bütün işlerinin kendisine kalmasına isyan ederek kardeşini İsa'ya şikâyet eder. İsa ise "Meryem iyi olanı seçti ve bu kendisinden alınmayacak" (Luka, 10/ 38-42) diyerek kendini dine adayan kadını yüceltir.

Havva'nın cennette yılanın/şeytanın sözüne uyarak girdiği günaha Âdem'i ortak etmesi ve ikisinin de gözlerinin açılarak çıplaklıkları nedeniyle "ayıp" kavramının bilincine varmaları Pavlus ve bazı Hristiyan teologlar tarafından cinselliğin kötülenmesine sebep olur. Hristiyanlığın ilk dönemlerinde Roma'da fuhşun yayılmasıyla kadın lanet bir mahlûk olarak nitelenirken evliliğin pis, bekârlığın daha şerefli (Ataşalan, 2008: 38) olduğu vurgulanır. Cinselliğin ahlaksızlığa ve günaha götüreceği düşüncesikadını "İsa'nın nişanlısı" yapar. Kendini yaşamı boyunca kiliseye bir başka değişle Hz.İsa'ya adayan kadın, erkek egemenliğine karşı bir tür savunma mekanizması kullanır: Bekâretini koruyarak dine yönelmeyi tercih eder (Berktay, 2000: 99). Bu durum evlenerek erkeğin emri altına girmeye sessiz bir protestodur. Pavlus'un mektuplarında "Ey kadınlar, Rabbe bağımlı olduğunuz gibi, kocalarınıza bağımlı olun. Çünkü Mesih bedenin kurtarıcısı olarak kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır. Kilise Mesih'e bağımlı olduğu gibi, kadınlar da her durumda kocalarına bağımlı olsunlar" (Efesliler'e Mektup, 5/22-24). Kocasına muhtaç olan kadın duygu, düşünce ve davranışta içsel çatışmaya girmeden bir başka değişle bilişsel sorgulama alanından çekilerek kutsal koca'nın/Tanrı'nın buyruğuna bağlanır. Kadının diğerlerinin gözünde "hiç"liği, konuşmasına izin verilmeyerek toplumla bütünleşmeyi sağlayamaması, takdir edilmek yerine aşağılanması, kontrol etme gücünden mahrum bırakılması vb. yaptırımlar bireyselleşmesinin önünde en büyük engeldir. Öteki konumunda nesneleşerek, özneye/kocaya tapan kadın kiliselerde Hz.İsa'nın bendeni olarak yüklenen kutlu anlam içinde susturulur: "Kadınlar toplantılarınızda sessiz kalsın. Konuşmalarına izin yoktur. Kutsal Yasanın da belirttiği gibi, uysal olsunlar. Öğrenmek istedikleri bir şey varsa, evde kocalarına sorsunlar. Çünkü kadının toplantı sırasında konuşması ayıptır" (I.Korintliler, 14/34-35). Sürekli ayıpla korkutulan kadın giderek bu

yazgıya alışmaya başlar. Toplantılar kadın iletişimini yok ederek dilin ve bilginin yaptırım gücünü erkeğe atfeder. Kadın topluma üye değildir; sadece erkeğin yanında bir eşyadır. Erkek "erdemli kadın kuralları"nı oluşturarak kadını tek boyutlu/yalıtık bir varlığa çevirir. Bu nedenle kadının bilgisi erkeğinkiyle sınırlı kalır. Kadının işi erkeğe bir şeyler öğretmek değil; çocuk yapmak, evine ve kocasına bakmaktır. "Kadının ders verip erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum; kadın sükûnet içinde dinlesin. Çünkü önce Âdem, sonra Havva yaratıldı; aldanan da Âdem değildi, kadın aldanıp suç işledi. Ama kadın sağduyu ile iman, sevgi ve kutsallıkta yaşarsa, çocuğun doğmasıyla kurtulacaktır (Timoteyus, 2/11-15). Kadın bireyselliği doğurganlıkla sınırlanırken Pavlus'un ve diğer din adamlarının cinselliği aşağılayarak bakireliği savunması tezine karşı doğurganlığı vurgulaması ilginçtir. Pavlus ayetlerde farkına varmadan antitez oluşturarak önceki tezini çürütür. Ağrılı ve sancılı doğum, kadının günahına ve cinselliğine de kefaret olur. Bir taraftan da kadın sevgisi, kilise ve Mesih üzerine oturtularak Mesih'in kendini kiliseye feda etmesine benzetilir: "Ey kocalar, Mesih kiliseyi nasıl sevip onun uğruna kendini feda ettiyse, siz de karılarınızı öyle sevin. Mesih kiliseyi suyla yıkayıp tanrısal sözle temizleyerek kutsal kılmak için kendini feda etti. Öyle ki, kiliseyi üzerinde leke, buruşukluk ya da buna benzer bir şey olmadan, görkemli biçimde kendine sunabilsin. Amacı kilisenin kutsal ve kusursuz olmasıdır. Aynı biçimde kocalar da karılarını kendi bedenleri gibi sevmelidir. Karısını seven kendini sever" (Efeslilere Mektup, 5/25-28). Kadının erkeğin bedeni olarak adlandırılıp her şeyden önce kilise ve Mesih'le bağlaştırılması ona yüklenen kutsi anlamı açığa çıkarırken onun bireyselliği bu kutsilik içinde yok edilir. "Kadının bedeni kendisine değil, kocasına aittir. Bunun gibi, erkeğin bedeni de kendisine değil, karısına aittir" (I.Korintliler, 7/4). Aynı bedende bütünleşmeyle eril ve dişil özellikleri bünyesinde taşıyan mitolojik bir Tanrı yaratılır. Bu düşünce zamanla ataerkil Helen toplumunun sınıfsal düzeni/kültürünün içinde erir. Her şeye rağmen mitolojik Tanrı erkeğe dönüşür. Kilise, kadını olumlayan bütün hakları onun elinden alarakeril birliğe hizmet eder.

Kadına şehvetle bakan erkeğin zina yaptığı (Matta, 5/28) söylenerek aslında erkek bakış açısının kadını tanımladığı ve kılıfa soktuğu anlatılır. Zina ederek pişman olan ve dine bağlanan kadının günahı bağışlanır (Luka, 37-50). Fuhuştan başka bir nedenle erkek, karısını boşayıp başkasıyla evlenirse zina yapmış olur (Matta, 19/9; Matta 5/32). Çünkü İncil'de Âdem ile Havva tek beden (Matta, 19/4) olarak tasavvur edilir. Tanrı huzurunda birleşen çiftlerin boşanmaları yasaklanır (Matta, 19/6). Böylelikle Tevrat'ta kadını

keyfiyete göre boşayan erkeğe sınırlama getirilir. Fakat "Boşanan kadınla evlenen de zina etmiş olur" (Matta, 19/9), "Kocasını boşayıp başkasıyla evlenen kadın da zina etmiş olur" (İncil, Markos, 10/12) ayetleri kadını ve erkeği bireysel ve toplumsal yönden sınırlar:

> Öğrenciler İsa'ya, 'Eğer erkekle karısı arasındaki ilişki buysa, hiç evlenmemek daha iyi!' dediler. İsa onlara, 'Herkes bu sözü kabul edemez, ancak Tanrının güç verdiği kişiler kabul edebilir' dedi. 'Çünkü kimisi doğuştan hadımdır, kimisi insanlar tarafından hadım edilir, kimisi de Göklerin Egemenliği uğruna kendini hadım sayar. Bunu kabul edebilen etsin!' (Matta, 19/ 10-12, Markos, 10/2-12).

Hz. İsa boşanmaların artmasını engellemek için evlenmek yerine bekâr kalmayı ve hadımlığı tavsiye eder. Pavlus mektuplarında İsa'nın bu görüşünü sürdürürken ondan farklı olarak kocası ölen kadın kendisini denetleyemiyorsa istediği kimseyle evlenme hakkının olduğunu belirtir. "Çünkü için için yanmaktansa evlenmek daha iyidir" (I.Korintliler, 7/39; Romalılara Mektup, 7/3).Kadının fuhşa düşmemesi için evlenmesini hoş görülerekiffet vurgusu yapılır.

İncil'de tek eşlilik tavsiye edilir; fakat çok eşliliğin yasaklanması gibi bir ibare yoktur. "Ancak gözetmen ayıplanacak bir yanı olmayan, tek karılı, ölçülü, sağduyulu, saygın, konuksever, öğretmeye yetenekli biri olmalı" (İncil, Timoteosa I. Mektup, 3/2,12). Protestan düşünürlerden bazıları, İsa'nın birtakım hükümlerinden yola çıkarak birden fazla kadınla evlenmeyi haram kılmadığını savunurlar. "İhtiyar seçilecek kişi, eleştirilecek yönü olmayan, tek karılı biri olsun" (Titusa Mektup, 1/6). Bu ayete göre tek kadınla evlilik yapanların dışında çok eşli erkekler de vardır. Ayrıca dokuzuncu yüzyılda Charlemagne Kanunları'ndan biri, papazların bile poligamiye yol açan evlilikler yaptığını ortaya çıkarır (Hamidullah, 2013: 42, 43). Çok eşlilik kilise tarafından da onanır ve papazlar da buna dâhil olur.

İffetiyle yaşayan kadınların eşleri inanmasa dahi onları kendi dinleri üzerine çevirebilecekleri belirtilir: "Ey kadınlar, siz de kocalarınıza bağımlı olun. Öyle ki, kimileri Tanrı sözüne inanmasa bile, Tanrı korkusuna dayanan temiz yaşayışınızı görerek söze gerek kalmadan karılarının yaşayışıyla kazanılsınlar" (Petrus'un I. Mektubu, 3/1-2). Eşe bağımlı olma durumu, bağlılıktan öte bir anlam taşırken böyle yapmakla kocanın kadın tarafından dine kazandırılacağı anlatılır.

Kadının iman etmeyen erkekle ya da erkeğin iman etmeyen kadınla evlenmesiyasaklanmaz. Eşlerden birinin inanması diğerinin kutsanmasına vesiledir. Aksi takdirde doğacak çocukların murdar olacağı vurgulanır:

> Eğer bir kardeşinkarısı iman etmemişse ama kendisiyle yaşamaya razıysa, onu boşamasın. Bir kadının kocası iman etmemişse ama kendisiyle yaşamaya razıysa, kadın onu boşamasın. Çünkü iman etmemiş koca karısı aracılığıyla, iman etmemiş kadın da imanlı kocası aracılığıyla kutsanır (I.Korintliler, 7/12-14).

Kadının seçme hakkı yoktur; bekâr, tek eşli, çok eşli vs. yaşama şansı erkeğin hükmü altındadır. Kızların evliliğibaba elindedir. Babanın arzusuna göre kız ya bekâr kalır ya da evlenir; onların dinen evlendirilmemesi önerilir (I.Korintliler, 7/37-38). Kızlareş seçme hakkına erişemeyerekyok oluşa sürüklenirler. Bu nedenle kız çocukları zorunlu seçimi yaparak rahibeliği seçer. "Hristiyanlığın ilk dönemlerinde azizlik mertebesine ulaşanların birçoğunun kadın oluşu hiç de rastlantı değildir" (Berktay, 1996: 99-100). Kimlik inşasını/varoluşunu gerçekleştirmek amacıyla kadın, baba/erkek bünyesinden kaçarak dine sığınır. Erkeğe ait olmak yerine Tanrı'ya adanmayı seçen kadın, cinsiyet ayrımcılığınakendi içinde güçlü fakat toplum içinde pasif bir tepki gösterir. Bu bağlamda:

> Kristeva kadının sembolik olan karşısında yaşadığı ikileme dikkat çekmektedir. Ya bunun içine girecek ve işlevsel erkeklere dönüşecektir, ya da fallik olarak kabul edilen her şeyden kaçarak sessiz denizaltı canlısının cesaretine sığınacak ve böylece tarihte yer almaktan vazgeçecektir (Donavan, 2013: 218).

Kadının erkek görünümünün işlevselliğine sığınarak rahibeliği seçmesi onun toplum içinde varoluşunu sağlarken ikincil konuma iter. Xaviere Gauthier erkek sembolik düzeni ile bütünleşen kadının şizofrenik olduğunu savunur. Çünkü kadın, yasaları oluşturan erkeğin yarattığı dünyayı fark etmeden düzende kendine yer bulur (Donavan, 2013: 217, 218). Ataerkil iktidar altındaki kadın, kocasının kendisine öğrettikleriyle sınırlandırılır.

İncil'e göre kadının saçını kapaması gerekmektedir. Saçını açarsa kestirir ya da tıraş eder. Buna rağmen erkek Tanrı'nın suretine benzediği ve yüce olduğu için başını örtmemelidir (I.Korintililer, 11/5-10). Kadınların saç örgüleriyle ve altın, inci, pahalı giysiyle dolaşmamaları; sade, edepli ve ölçülü olup Tanrı yolunda iyi işlerlerle süslenmeleri istenir (Timoteos'a Birinci Mektup, 2/9).

İncil metinlerindekadını "uysallaştırma" üzerinde ısrarla durulur. Hristiyan azizlerinden Sustam, "Kadın ahlaksız ve edepsiz bir sevgilidir. Yaldızlı, aldatıcı bir

musibettir. Meryem dışındaki tüm kadınlar cehennemliktir" (Ataşalan, 2008: 38; Karabiber, 2000: 16) sözü ile onun uslanmaz bir yaratık olduğunu ve sürekli kontrol altında tutulması gerektiğini vurgulanır. Ayrıca Hristiyan toplumda kadın ve çocuk birey olarak sayılmaz. "Yemek yiyenlerin sayısı, kadın ve çocuklar hariç, dört bin erkekti" (Matta, 15/38). Toplumsal gücü ve statüyü tekelinde barındıran erkek yanında kadın ve çocuk, "hariç" vs. gibi kelimelerle görmezden gelinir.

Temel hak ve özgürlüklerden mahrum kalan kadın kimlik oluşumunu gerçekleştiremez. Erkeğin biçtiği değer ve rol kalıplarına sıkışan kadının herhangi bir çıkış noktası yoktur. Bunda başat etken Havva'nın trajik yazgısıdır. Kadın yeryüzündeki günahın sembolü olmaya devam eder. Pandora'nın kutusundaki günahları yeryüzüne yayan Havva/kadın sürekli ayıplanır ve kendini suçlar. Hayata tek başına tutunacak güveni oluşturamaz. İlk dönem Hristiyanlığının törpülediği kadın karşıtlığı Pavlus'un Mektupları'ndadönüşüme uğrayarak kadını yüzyıllar boyunca içinden çıkamayacağı aşağılanmaya, ötekiliğe ve ikincilliğe hapseder.

2.3.3. Kur'an-ı Kerim'e Göre Kadın

> Müminlerin imanca en olgunu, ahlakı en güzel olandır. Sizin en hayırlınız kadınlara en hayırlı olanınızdır. Hz.Muhammed (sav)

Kuran-ı Kerim ilk insanın yaradılışına dair ayetleriyle Tevrat ve İncil metinlerinden farklılık gösterir. Tevrat ve İncil metinlerinde kadının erkeğe yardımcı olması için kaburga kemiğinden yaratılması, erkeğin kadına ad vermesi, şeytana aldanarak kadının yasak meyveyi yemesiyle daha başlangıçtan itibaren kadın ikinci sınıf konumuna indirgenir. Âdem'i kendi günahına ortak eden dolayısıyla erkeğin cennetten çıkarılmasına sebep olan kadın, yeryüzüne ağrılı doğum için gönderilirken erkek, toprağın zahmetiyle uğraşma cezasına çarptırılır. Bu yaradılış hikâyesine oranla Kur'an-ı Kerim'de kadının yaradılışından ayrıntılarıyla bahsedilmez. Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmasına dair Kur'an-ı Kerim'de hiçbir ayet yoktur. Birtakımrivayetlerde kadına kaburga kemiği benzetmesi yapılır. Bu hikâye zamanla İslami bir düşünceymiş gibi algılanır ve kadın hakkında olumsuz yargılar türer (Tuksal, 2012: 75). İslamiyet'in yanlış algılanması kadının baskılanmasına ve aşağılanmasına sebep olur.

Kadın, Kur'an'da "Sen ve eşin cennete yerleşin" (Bakara, 2/35; A'raf, 7/19)sözüyle anılır. Cennette kadının günahı tek başına işlemediği, şeytanın vesveseyi Âdem ve

Havva'nın ikisine birdenverdiği (A'raf, 7/20; Bakara, 2/36) ya dasadece Âdem'e fısıldadığı (Tâhâ, 20/120) ifade edilir. Âdem kelimesinin insanoğlunu ifade ettiği düşünüldüğünde Tâhâ suresinde Âdem'in vesveselenmesindeki tek başınalık çoğul anlamla iç içedir. Nitekim yasak ağaca yaklaşmada ceza, Âdem ve eşine ortak koşulan dünyaya nüzul şeklindedir (A'raf, 7/24,25). Ceza kadın nedeniyle değil birlikte işlenen günahın sonucudur.

Kadın "eş" olarak nitelenirkenonun adı belirtilmez. "Ey insanlar! Sizi bir tek canlıdan yaratan, ondan da eşini yaratan ve her ikisinden pek çok kadın ve erkek meydana getiren Rabbinize karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun" (Nisa, 4/1). Bir bütünden çoğalarak çift olma, Havva'nın Âdem'den çoğaldığı anlamına gelmez. Fakat gelenekçi müfessirler tarafından ayetlerde geçen "nefs" kelimesi "insan" (Âdem) olarak çevrilir. Muhammed Esed ise nefs kelimesinin karşılığını "canlı" olarak nitelerken bu sözcüğün Kitab-ı Mukaddes'ten etkilenilerek "insan" manasında kullanılmış olabileceğini belirtir (Ataşalan, 2008: 50). "Bir tek can/nefs" erilliği ve dişilliği içinde barındıran gizil güç olarak nitelenir. Kadın ve erkek arasındaki ontolojik birlik Kur'an'daki hitaplarda da görülür. Arapçanın dil özelliklerine göre erkeklere edilen hitap, kadın kavramını da karşılar (Ataşalan, 2008: 50). Arap dilinin kelimelerini, sıfatlarını müzekker yapı ile kurma eğilimi haliyle Kur'an'daki seslenişi etkiler. Dişi ve erkeği aynı anda niteleyen sözcük gramatik yönüyle müzekker (eril) kalıba uydurulur. Dilin ataerkilliği Arap toplumunun kültür yapısından kaynaklanırken Kur'an'da kadının aleyhine bir durum yaratmaz.

Kur'an-ı Kerim'de erkeklere ve kadınlara ayrı ayrı hitap edilerek, yapmaları gereken ibadetler konusunda aralarında hiçbir farkın olmadığı söylenir: "Mü'min erkeklere söyle; gözlerini sakınsınlar ve ırzlarını muhafaza etsinler. (..) Mü'min kadınlara da söyle; gözlerini sakınsınlar, ırzlarını muhafaza etsinler" (Nur, 24/30-31). "Erkek veya kadın her kim mü'min olarak iyi bir iş yaparsa(..)" (Nahl, 16/97; Ahzab, 33/35) "Şüphesiz ben, içinizden gerek erkek ve gerek dişi, hiçbir iyilik yapanın yaptığını boşa çıkarmam; hep birbirinizdensiniz" (Âl-i İmrân, 3/195). Hitaplarda herhangi bir cinsiyet ayrımcılığına gidilmezken kadının varoluş anlamı açığa çıkarılır. Bazı ayetlerde "kötü kadın, kötü erkek; temiz kadın ve temiz erkek" (Nur, 24/26) şekildeki anlatımla Tevrat'ta ve İncil'de kadına yüklenen kötülüğün salt kadına ait bir özellik olmadığı; temiz kadın yanında kötü erkeğin de bulunduğu belirtilir. Kötü kadın kötü erkek, temiz kadın ise temiz erkek için yaratılırken

denkliğin bu şekilde sağlandığı izah edilir. Böylelikle önceki inançlardan kaynaklanan eril düşünce hükmünü yitirir.

İslam'da kadın istemediği biriyle zorla evlendirilemez ve erkekle aynı haklara sahiptir (Ataşalan, 2008: 54). Hz. Muhammed, "Dul kadın kendisinin görüşü alınmadan evlendirilemez. Kız da kendisinin izni alınmadan evlendirilemez." (Kütüb-ü Sitte, Ebû Hureyre, Nikâh/930) diyerek zorla evlendirilmenin önüne set çeker. Ayrıca evlenmeden önce tarafların birbirlerini görmelerinde hiçbir sakınca yoktur. Erkeklerin evlenirken doğurgan kadınları tercih etmeleri istenir. "Kocasını sevebilen doğurgan kadınla evlenin. Çünkü ben kıyamet gününde diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla övüneceğim" (Ebu Davud, Nikâh/3). Doğurganlığıyla kadın, neslin çoğalmasını sağlayarak kendini ve eşini geleceğe taşır. Nitekim annelik"…annesi onu zahmetle taşıdı ve zahmetle doğurdu…" (Ahkaf, 46/15), "…annesi onu nice sıkıntılarla taşımıştır…" (Lokman, 31/14) gibi ayetlerle kutsanarak anne ve babaya şükredilmesi buyrulur.

Kur'an-ı Kerim'e göre erkek fiziksel olarak kadından üstün, evin geçimini sağlama görevi üzerinde olduğu için aile reisidir. "Allah'ın birini diğerinden üstün yaratmasından dolayı erkekler, kadınlar üzerine hâkimdirler. Bir de erkekler, mallarından harcamaktadırlar" (Nisa, 4/34). Kadın-erkek arasındaki üstünlük biyolojiktir. Buna ek olarak evi geçindirecek parayı kazanan erkeğin hanedeki nüfuzunu artar. Fakat aile başkanlığının erkek elinde bulunması kadını toplumsal ve hukuki haklarından mahrum etmez. Kadına ve erkeğe atfedilen sorumluluklar iki cinsin de hangi alana yatkın olduğuyla ilgilidir (Ataşalan, 2008: 47). Bu açıdan kadın-erkek ilişkisinin mekânsal boyutu "Uzak Doğu kültüründeki 'Ying' ve 'Yang' (erkek ve dişi) evrensel kozmik prensiplerinin Kore bayrağındaki sembolik anlatım şekli ile" paralellik gösterir (Güler, 1991: 311). Doğanın dişi-erkek ilkelerini meydana getiren YingYang (Dinler Tarihi Ansiklopedisi, t.y.: 632) bir bütünün iki ayrı parçasının birbirine yumuşak ve esnek geçişinden ibarettir. Bakara Sûresi'nde (2/228) erkeklerin kadınlar; kadınların erkekler üzerinde eşit haklara sahip olduğu vurgulanır.

Evlilikte çok eşlilik, Kur'an'da tavsiye edilmeyen bir hüküm olarak yer alır. Dörde kadar nikâh hakkı tanınan erkek, kadınlar arasında adaleti sağlayamazsa bir tane eş almalı ya da cariyesini nikâhlamalıdır (Nisa, 4/3). Bu ayetle erkeğin dilediği kadar kadınla evlenme hakkı sınırlandığı gibi kadın hakkı da erkeğin eline verilen adalet mekanizmasıyla korunur. Hanımlar arasındaki adalet kavramı maddi ve manevi yönüyle

değerlendirilmediği takdirde adaletin sağlanamayacağı apaçık ortadadır. Birden fazla eş aynı ölçüde sevilemeyeceğine göre kadınlar haksızlığa uğrayacak veailede huzursuzluk baş gösterecektir. Nitekim Allah "Kadınlarınız arasında her hususta adaletli davranmaya ne kadar dikkat etseniz bile, yine de başaramazsınız" (Nisâ 4/129) buyurarak doğrudan doğruya tek eşliliğe değinir. Müfessirlere göre çok eşlilik ancak zaruret halinde (yetimlere zulmü önlemek vs.) uygulanabilir vefarz değildir (Ateş, 1978: 228). Fakat ataerkil kültür içinde yetişen erkeklerayetleri kendi çıkarları doğrultusunda yorumlayarak birden fazla evlilik yapmaktadırlar.

Kur'an-ı Kerim'de evlenecek çiftler arasında akit yapılması ve kadına mehir verilmesi emredilir (Nisa, 4/4). Buna göre kadınlar nikâhta talep ettikleri para ya da malın sahibidir. Bu malı kocası dâhil olmak üzere kimseyle paylaşma mecburiyeti yoktur. Mehir erkeğin kadına verdiği kıymeti simgeler ve armağan olarak nitelenir. Bu nedenle mehiri cinsel açıdan kadın bedenine ödenen ücret olarak görmek yanlıştır (Ateş, 1978: 22). Mehir bir nevi sosyal güvencedir. Mehiri karşılayan erkek eşinin giyim-kuşam masraflarını da üstlenmelidir. "Annelerin yiyecek ve giyeceği gücünün yettiği ölçüde çocuğun babasına aittir" (Bakara, 2/233; Nisa, 4/5). Kadının geçim masraflarını bir başka deyişle nafakayıkarşılamak erkeğin görevidir. Ayrıca Kur'an'da boşanmış kadının haklarını korumaya yönelik nafaka mefhumu mevcuttur. İddet müddeti boyunca kadının beslenme, barınma, giyim-kuşam gibi masraflarıerkeğe aittir (Talak, 65/6; Bakara, 2/241). Maddi açıdan erkeğin sorumluluğundaki kadın, boşanma halinde mağdur bırakılmaz.

Kur'an'da boşanma hakkı çiftlerin her ikisine de tanınır. İslamiyet'ten önce Arap toplumunda erkeğin boşanma hakkını dilediği şekilde kullanması iki ile sınırlandırılır (Bakara, 2/229). "Derken kadını bir daha boşarsa, kadın başka bir kocaya varıncaya kadar artık ona helal olmaz. Bu kocada kadını boşarsa, Allah'ın yasalarını koruyacaklarına inandıkları takdirde öncekilerin birbirlerine dönmeleri kendilerine günah değildir" (Bakara, 2/230). Ayrılığı zorlaştırmak için karı koca arasında çıkan en ufak uyuşmazlıkta erkeğin kadını boşanması önlenir. Allah "Ağır ve mesuliyetli bir sözleşme" (Nisa, 4/21) olarak tanımladığı evliliğin kolaylıkla sonlandırılmasına razı olmaz. Fakat erkeğin ve kadının O'nun çizdiği hudutta duramayacaklarından korkmaları halinde güzellikle ayrılmaları bildirilir ve kendilerine bunu düşünmeleri için üç ay müddet tanınır (Bakara, 228-232). Boşanmanın ardından erkeğin kadına verdiği şeyleri alması haram kılınarak kadın hakkı teminata bağlanır. "Kadını boşanma hakkı birtakım şartlarla erkeğin inisiyatifine bırakılır/

Kadın kocasının elinde esir düşer" gibi düşüncelerin İslam'a iftira olduğunu söyleyen bazı müfessirler İslam'ın kadına tanıdığı hak ve hürriyeti hiçbir düzenin sağlayamadığını belirtirler. Üç talak meselesinin erkeğin boşanma arzusunu kısıtladığı ve kadını bu işkenceden kurtardığı söylenir (Ateş, 1978: 273). Erkeğin isteği ile gerçekleştirilen talak, kadının isteğiyle de meydana gelebilir. "Ey Peygamber, eşlerine de ki: Eğer dünya hayatını ve süsünü istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi vereyim ve sizi güzelce boşayayım" (Ahzab, 33/28) ayeti yeri geldiğinde erkek aracılığıyla kadının talak hakkını kullandığını gösterir. Böylelikle mehir kadında kalır ve bu kadın için bir avantajdır.

İslam hukukunda kadınların kocalarından boşanmak istemeleri halinde kocasına kendi malından ödeme yapması gerekmektedir. Hul' adı verilen bu uygulamada kadınlar mehirlerini eşlerine vererek boşanmanın maddi tazminatını karşılarlar (Ferruh 1994'ten aktaran: Akyüz, 2005: 226). Boşanırken uygulanan yaptırımlarla eşler arasında denklik sağlanır.

Güzelliği, soyu, zenginliği ve dindarlığı ile talip olunabilecek kadınlardan dindar olanının seçilmesi tavsiye edilir (İbnMâce, I/572). Dindar kadının, eşine ahiret için yardımcı olacağı (Kütüb-ü Sitte, Nikâh/538), daha itaatkâr davranacağı ve çocuklarını da dinin hükümlerine göre yetiştireceği düşünülür. "Sen dindar olanı seç, ellerin toprak olsun." Süleyman Ateş, "ellerin toprak olsun" ifadesiyle fakirliğe kinaye yapıldığını ve bunun şaka maksatlı söylendiğini ifade eder (Ateş, 1978: 222). Fakat kadının dindarlığından dolayı toprakla bütünleştirilmesi "Hanımlarınız sizin tarlalarınızdır" ayetiyle paralellik gösterir. Toprak metaforu, kadının üreme/üretkenlik yönünü açığa çıkarırken cinsel açıdan sağaltıcı tarafını da ifşa eder. Dindar kadının bedensel ve tinsel boyutuyla erkeğe adanması (iffetini koruması vs.) erkeğin ellerini dünya ve ahiret toprağıyla dolduracağına yorulabilir. Ayrıca hadislerde ve ayetlerde ırzını, malını koruyarak eşini her yönüyle memnun eden itaatkâr kadın, iyi kadın olarak nitelenir (Kütüb-ü Sitte, Nikâh/581,582,583). Bu nedenle malı, soyu, güzelliği için nikâhlanan kadınların kötü olduğu düşünülerek dışlandıklarından söz edilemez.

Müslüman kadının müşrikve Ehl-i Kitap mensubu hiçbir erkekle evlenmesine müsaade edilmez (Bakara, 2/221; Mümtehine, 60/10). Aynı şekilde mümin erkeğinmüşrik bir kadınla evlenmesi men edilirken Ehl-i Kitap'a mensup namuslu ve hür kadınlarla evlenmelerine ise izin verilir (Mâide, 5/5; Bakara, 2/221). Evlilikte Müslüman kadın için dini açıdan denkliğin aranması: Kadının ruhsal yönden etkilenmeye meyilli olması, din

özgürlüğünü kullanamayacağı, erkeklerin kendilerine zorla hükmetmeye kalkışacakları, çocukların İslami terbiyeden uzak yetişme riski vebütün bu nedenlerle gerçek anlamda kaynaşamayacakları (Dalgın, 2003: 139-142) şeklinde yorumlanır.

Savaş esiri veya satılan cariye kadınlar, hür kadınlardan farklı olarak her işlerinde efendilerine bağlıdırlar. Cariyeler, kendilerine iyilik edilmesi gereken ana, baba, akraba, yakın komşu vs. gibi kişiler arasında sayılırlar (Nisâ, 4/36); evdeki davranışlarını düzenleyen ayetlerle adeta aile üyesidirler (Nûr, 24/58). Hatta Kur'an'da köle ve cariyelerden iyi hal üzerine olanların evlendirilmesi teşvik edilerek aile üyeliği onaylanır (Nûr, 24/32). Öte yandan bedellerini ödeyerek gitmek isteyen cariyeler ve köleler ile yazılı anlaşma yapılması ve bırakılmaları emredilir. Bu durumda efendilerinin onlara mal vermesiicap ederek (Nûr, 24/ 33) kadın maddi destekten mahrum edilmez. Ayrıca Allah "sarp yokuşu geçmek" (Beled, 90/ 10-13) olarak nitelediği "köle azadı"nı teşvik için köle sahiplerinin günahlarının bağışlanacağını bildirir.

Efendisinin hizmetindeki cariyeler, onların cinsel tatmin aracı değildir. "İffetli kalmak isteyen cariyelerinizi fuhuş yapmaya zorlamayın" (Nûr, 24/33) emriyle nikâhsız birliktelik yasaklanır. "Mü'minler, hep birbirinizden sayılırsınız; onun için fuhuş yapmadan, gizli dost da edinmeden namuslu yaşadıkları sürece onları, sahiplerinin izniyle nikâhlayınız ve mehirlerini kendilerine güzellikle veriniz" (Nisâ 4/25). Hür kadına verilen mehir, cariye kadına da verilmelidir. Cariye kadın fuhuş işlediği takdirde hür kadına verilen cezanın yarısını alır (Nisâ 4/25). Kadın işlediği suçu hür iradesiyle gerçekleştirmediğinden cezanın yarısıyla mükellef olur.

Cariye kadın, efendisinin sorumluluğunda olduğu için esirdir. Hür kadından farkı herhangi bir nesne gibi alınıp satılmasıdır. Fakat Kur'an cariye almayı ya da satmayı da konu edinmez. Aksine cariyeliğin kaldırılması için teşvik edici müeyyideler sunar. Sahiplerinin onlara nasıl davranması gerektiğini bildirir. Buna karşılık cariyelik üzerine yaptırımlar ataerkil düzenin tarihsel akışı içerisinde müfessirlerin ve din adamlarının yanlış yorumlamalarına maruz kalarak zamanla cariyeler cinsel birlikteliğin sembolü haline gelirler.

Ailede kararlar karşılıklı görüş alış verişine bağlanarak kadına aile içinde söz hakkı verilir. "İş ve idare hususunda onlarla istişare et. Kesin kararını verince de artık Allah'a güvenip dayan. Çünkü Allah kendisine güvenip dayananları sever" (Al-i İmran, 3/159)

Erkeğin ailede eşinin görüşünü almadan başına buyruk hareket etmesi doğru değildir. İslam peygamberi Hz.Muhammed'in de eşleriyle istişare yaptığı söylenir. Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra müşrikler umre yapmak isteyen Müslümanların Mekke'ye girmelerini engeller. Hz. Muhammed'le yaptıkları antlaşmada o yıl Mekke'ye girilmeyeceğine dair bir madde vardır. Hz.Muhammed, umre için hazırlıklarını daha önce yapan Müslümanlara kurbanlarını keserek, tıraş olmalarını ve ihramdan çıkmalarını üç kere söyler fakat onu kimse dinlemez. Bunun üzerine Hz. Muhammed hanımının yanına giderek onunla ne yapması gerektiği konusunda fikir alış verişinde bulunur. Ümmü Seleme ise "Ya Resulallah! Dışarı çık, kimse ile konuşmadan kurbanını kes, sonra birini çağırarak tıraş ol veihramdan çık" der. Hz. Muhammed onun dediğini yapar. Bunu gören Müslümanlar da Hz.Muhammed'e uyarlar (Soysaldı, t.y.: 6). Kadının bilgisine ve görüşüne önem verilerek problemlerin çözülebileceği, onu akılsız olarak adlandırmanın ve aynı zamanda Hz.Muhammed'e atfedilen "kadına danış ama tersini yap"gibi bazı hadislerin yanlışlığını da ortaya çıkarır. Kadının istişare edilen mevzuya ilgisiz olması durumunda ona başvurulmaması âlimler tarafından bildirilir; bu durum erkek için de geçerlidir. "Bilgi, görgü, ihtisas, tecrübe ve alâka gibi müracaatı meşru ve gerekli kılan bir vasfı taşımadıkça 'sırf erkek olduğu için' erkeğe müracaat hiçbir âlim tarafından tavsiye edilmemiştir" (Kütüb-i Sitte, Nasîhat ve Meşveret/ 4). Buna göre bilgiye sahip olan tarafın- erkek ya da kadının- iktidarı elinde tutarak hüküm vermesi söz konusudur.

Ev işlerinin tamamını kadına yükleyen Tevrat'ın ve İncil'in aksine İslam, erkeğin bir kenarda oturup kadını hizmetçi gibi kullanmaması gerektiğini vurgular. İğne tutmak, sökük dikmek, yama yapmak gibi kadınlara atfedilen bazı işleri Hz. Muhammed, hanımlarına bırakmayarak kendi işini kendi gördüğüne dair rivayetler mevcuttur (Ataşalan, 2008: 49). Müslüman erkek ev işlerinde eşine destek olmalı, ona kötü muamelede bulunmamalıdır. "Ey inananlar! Kadınlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmıyorsanız, hoşlanmadığınız bir şeyi Allah çok hayırlı kılmış olabilir" (Nisa, 4/19). Allah, erkeğinkavgaya ve küskünlüğe yol açacak davranışlardan kaçınmasını emreder. Aile birliğini sağlamanın temel koşullarından biri, erkeğin kadına yumuşak muamelede bulunmasıdır. Nitekim Hz. Muhammed "Sizin en hayırlınız kadınlarına karşı en hayırlı olanlarınızdır" (Müslîm, Radâ 62, Tirmizî, Rada 11) diyerek kadının değerini vurgular.

Kur'an'da geçen "Serkeşliğinden endişe ettiğiniz kadınlara gelince; evvela kendilerine öğüt verin, sonra yataklarında yalnız bırakın, yine dinlemezlerse dövün.

Dinledikleri halde incitmeye bahane aramayın" (Nisâ, 4/34) ayetindeki "darb" fiili mütercimler tarafından farklı anlamlarla ele alınır. Darp ya da darabe fiili birçok anlama karşılık gelirken Kur'an'da dövmek şeklinde yorumlanması doğru değildir (Okuyan, 2007: 120-122). Bazı mütercimler kendi anlayışlarına göre çevirilerde bulunduklarından fiilin manasını "dövmek" şeklinde ele alırlar. Fakat Hz. Muhammed'in hanımlarına karşı tavrı ve ashabına söyledikleri kadının dövülmemesi konusunu açıklığa kavuşturur. Hayatı boyunca hiçbir kadına el kaldırmayan Hz. Peygamber (İbn-i Mâce, Nikâh, 51) "Akşam aynı yatakta yatacağınız hanımlarınızı nasıl döversiniz" (İbn-i Mâce, Nikâh, 51) diyerekümmetini eşlerini dövmemeleri konusunda uyarır. Hatta kocaları tarafından dövülen yetmiş kadar kadının şikâyet için Hz. Muhammed'in evine geldiği söylenir. Bu durum üzerine Hz. Muhammed'in verdiği hüküm "Kadınlarını dövenler hayırlılarınız değildir" (İbn-i Mâce, Nikah, 51) şeklindedir (Toksarı, 1993: 67). Erkeklerkadın haklarını koruyarak kendilerine yapılmasını istemediklerini eşlerine de yapmamalıdırlar. "Çünkü siz birbirinizdensiniz, birbirinizden farkınız yoktur" (Al-i İmran, 3/195; Nahl, 6/97). Kadın-erkek bütünleşmesiyle kadın bedeni, erkeğin elinden alınarak oyuncak olmaktan çıkarılır. Karşılıklı bireysel hakların ve sorumlulukların muhafaza edilmesiyle eşler arasında uyum sağlanarak huzurlu beraberliğin temeli atılır.

Cahiliye döneminde kız çocukları fakirlik korkusu (İsra 17/31) ya da süs içinde yetiştirilmeleri nedeniyle hayatla mücadele edemeyecekleri (Zuhruf, 43/18) düşünülerek öldürülür. Kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi yoluyla gerçekleştirilen infazlar Kur'an'la yasaklanarak devrin insanının böyle yapmakla çok büyük günah işlediği (Nahl 16/57-59) belirtilir. "Yoksa O, yarattıklarından kızlar edindi de, sizleri oğullarla mı mümtaz kıldı?" (Zuhruf, 43/16) denilerek üstünlüğün cinsiyette olmadığı ve Allah'ın kız ya da erkek hiçbir cinsle bütünleştirilemeyeceği ifade edilir. Allah, varlığının ve birliğinin benzersizliğini vurgulayarak oğlun üstünlüğünü, kız çocuğunun ailelerle toplum tarafından hor görülmesini onaylamaz. "Oysa onların birine kız evladı müjdelendiği zaman, öfkesinden yüzü simsiyah oluyor. Verilen kötü müjdenin tesiriyle toplumundan gizleniyor. Hakareti sineye çekip tutsun mu, yoksa toprağa mı gömsün? Bak, ne kötü kararlar veriyorlar" (Nahl, 16/57-59). İslam dini kadının en doğal hakkı olan yaşam hakkını, toplum içindeki bireyselliğini korur. Bu nedenle İslam'da kadının konumu, Yahudi ve Hristiyan kadınının konumundan farklıdır. Yahudilik ve Hristiyanlığın yayıldığı coğrafyada ortaya çıkan Müslümanlık kadını, erkeği Allah indinde eşit kılar. Onların

birbirlerine üstünlüğünün yalnız takvada olduğu ifade edilir: “Ey iman edenler! Biz, sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Hem sizi, tanışasınız diye milletlere, kabilelere ayırdık. Haberiniz olsun ki Allah yanında en üstün olanınız, O’ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz ki Allah, her şeyi bilir, her şeyden haberdardır” (Hucurât Sûresi, 13). Kadın ile erkeğin yaratılmasında herhangi bir ayrım yoktur. Varoluşun nedeni dişilik ya da erillik değil kulluk görevini yerine getirmektir.

İslam, Yahudilerin adetli kadını kirli ve pis kabul etmesi ve onunla beraber oturmaması gibikadını küçük düşürücü yaptırımlarından kurtarır. Sadece kadın adetliyken onunla cinsel ilişkiye girilmemesi gerektiği bunun haricinde kadınla beraber olunabileceğini hadis ve ayetlerle bildirir (Kütüb-ü Sitte, Hayz/16, Bakara 222). Hz. Muhammed’in eşi Hz.Âişe hayızlı haldeyken Hz.Muhammed’in başını onun kucağına yaslayarak Kur’an okuduğu rivayet edilir (Kütüb-i Sitte, Buhârî, Hayz/ 13). Kadınlar adetli haldeyken ya da loğusalık dönemlerinde ne namaz ne de bazı ibadetler konusunda sorumlu tutulurlar (Kütüb-ü Sitte, Hayz/20). Allah’ın eziyet olarak nitelediği adet döneminde kadınları dini vecibelerden sorumlu tutmaması bazıları tarafından kadınların dinen eksik olduğu (Berktay, 2000: 122) yorumlarına yol açar. Hâlbuki bu hükümözel durumlarda zayıf düşen kadınlara tanınan bir ayrıcalıktır.

Şahitlikte iki kadının bir erkeğe denk tutulması kadının unutkanlığına hamledilir. Fakat bu unutkanlığın ne şekilde olduğu belirtilmez. “Erkeklerden iki şahidi de hazır edin, eğer iki şahit de erkek olamıyorsa o zaman doğruluğuna emin olduğunuz şahitlerden bir erkekle iki kadını şahit tutun ki, biri unutunca diğeri hatırlatsın” (Bakara, 2/282). Ayetteki kadın şahitliği konusu ulemanın çeşitli şekillerde okunduğu ve yorumladığı görülür. En dikkat çeken yorum, kadın şahitlerden birinin diğerini zafiyete düşülen konuda güçlendirerek (onu erkek gibi yaparak) her iki kadının bir erkeğin yerini tutmasıdır. Taberi bu görüşü reddederek ikinci kadının varlığı, birinci kadının unutması ya da şaşırması durumda hatırlatma görevinde bulunması olarak zikreder. İki kadının şahadetinin bir erkek şahitliği yerine geçmesinidoğru bulmaz. Kadınlardan birinin meseleyi toparlayamaması halinde diğerinin ona hatırlatması için bulunduğunu ifade eder (Taberi Tefsiri, Bakara 3.Bölüm). Bu açıklamalar İslam’ın kadını aşağıladığına dair eleştirilere neden olur. Müfessir Süleyman Ateş, kadının ontolojik yapısı ve şahitlik yapacağı konu hakkında bilgisinin olmaması ile ayetteki iki kadın imajını yorumlar. Alışveriş, ticaret vb. mevzularda iki kadının şahitliği bir erkekle eşitken; doğum, emzirme gibi bahislerde ise bir

kadının yeteceğini söyler (Ateş, 1989: 491). Dönemin kültürel yapısını oluşturan erkekler kadın bilgisini sınırlar. Böylece kadın şahitlik meselesinde "unutkan" sıfatını kazanır. Aksine içinde yaşanılan kültüre dayanarak borçlanma gibi konularda bir kadının şahitliğinin yeterli olabileceği de dile getirilir (Rahman, 1993: 118-119). Varoluşu gerçekleştirmek için kadın, bilgiyi ve ekonomik gücü ele geçirmelidir. Ancak buna bağlı olarak kadın bireyselliğinin tarihte oynadığı rol "unutkanlık"ı aşar ya da onun altında kalarak ikincil konuma düşer.

Miras paylaşımında kadının hakkı, erkeğin hakkının yarısıdır. "Allah size, miras taksiminde evlatlarınızdan erkeğe, iki dişi payı verilmesini emrediyor" (Nisa 4/11). Bu emir erkeğe tanınan bir ayrıcalık gibi görünse de emrin altında yatan sebep Arap toplumunda erkeğin ailesini, anne-babasının bakımını üstlenmesi yönüyle olağandır. Evleneceği kızın mehrini vermesi, yiyecek ve giyeceği; çocuğunu emzirmek için ücreti karşılaması erkeğin görevi olduğundan kıza, erkek kardeşinin aldığı mirasın yarısının verilmesi evlilikle hakkın eşitlenmesine olanak sağlar. Kadının şahitliği meselesinde olduğu gibi miras konusunda da âlimlerin farklı görüşleri vardır. Konuya klasik açıdan bakan ulema bu geleneğin tartışmasız bir biçimde devam ettirilmesini uygun görür. Yine modernist düşüncedeki âlimler miras uygulamasının sosyo-kültürel yapıya göre değişebileceğini söyler (Güler, 1991: 316).

Hz.Muhammed, ilim öğrenmenin kadın-erkek ayrımı yapılmadan her Müslüman'a farz olduğunu belirtir. Bazı âlimler bu hadisten yola çıkarak kadın için ilim tahsil etmenin bir hak değil, yükümlülük olduğuna işaret eder. Asr-ı Saadet'te zaman zaman kadınlara ve erkeklere ortak vaazlar verilir, hanımlar bazı özel durumlarını konuşmak için Hz. Muhammed'e başvurur; İslam dininin vecibelerini öğrenmek için O'ndan özel ders alırlar. Ayrıca sahabe kadınlar merak ettikleri en mahrem sayılabilecek konuları Hz.Muhammed'e sormaktan çekinmezler. Bunun yanında Hz. Muhammed okur-yazar kadınları okuma-yazma bilmeyen kadınlara öğretmen olarak görevlendirir. Cariye kadınların eğitimine hür kadınlarınki kadar önem verir. Saadet asrı kadınlarının çeşitli ilimlerde uzmanlaştıkları görülür. Hz. Âişe; hadis, fıkıh, nesep, şiir ve tıp biliminde uzmandır. Sahabe kadınların birçoğu hadis ilmiyle ilgilenirken bazıları edebiyat vs. gibi çeşitli ilimlerle meşguldür (Toksarı, 1993: 68-70). Kadınlar erkeklerin uğraştıkları her ilimde varlıklarını gösterirler ve bazı ilimlerde erkeklerden daha iyi oldukları rivayet edilir (Ataşalan, 2008: 52). Bu nedenle ilim meselesinde erkeğin üstünlüğünden söz edilemez. Nitekim Kur'an'da

“Yaratan Rabbinin ismiyle oku!” (Alâk, 96/1) şeklindeki ilk emirdemuhatap alınan kadın-erkek tüm Müslümanlardır.

Kur’an’daki kadının iffeti Meryem Sûresi’yle kutsanır. “Dokunulmamış, bozulmamış, saf, bakire” söylemlerinin taşıyıcısı olan Hz.Meryem aracılığıyla dünyadaki tüm erkeklere ve kadınlara namuslu olmaları konusunda mesaj verilir (Enbiya, 21/91). Hz.Meryem’e hamile İmran, Allah’a hizmet etmek üzere çocuğunu adayarak doğan çocuğun kız olması üzerine “Onu kız doğurdum; erkek ise kız gibi değildir” (Ali İmran, 3/35-37) der. Yine eril düzenin toplumsal hafızaya yansıttığı bireysel açılımıdır. Buna rağmen Allah doğan çocuğun kız ya da erkek olmasına bakmadan Meryem’i yücelterek onu katında rızıklandırır (Ali İmran 3/42). Çünkü Meryem bir kız çocuğu olarak, Allah’a adanmışlığıyla ulviliğe ulaştırılır. Ayrıca Hz.Meryem’e iffetinden dolayı dünya ve ahirette şerefli, Allah’a yakın/ iyilerden olacak bir çocuk; insanlığa sevgi kaynağı, bir mucize armağan edilir. Hz.Meryem, kendisine müjdelenen Hz.İsa’yı babasız dünyaya getirir (Meryem, 19/16-28); fakat halk tarafından kınanarak iftiraya uğrar (Tahrim, 66/12). Toplum içinde yaşadığı tüm zorluklara dayanıp iffetini koruyan Hz.Meryem dünyadaki tüm kadınlara üstün kılınır (Al-i İmran, 3/42). Hz.Meryem’in bünyesinde kadınınulaşabileceği ilahi zirve ve ahlaksal bütünlük yansıtılır. Meryem, kutsal kitaplar içerisinde ideal kadının arketipini oluşturur. Bu sayede kadınlar iffetlerine sığınarak, Allah’a bağlanarak bireyselliklerini kazanırlar.

Asr-ı Saadet döneminde kadınlar sosyal hayattan dışlanmazlar. İhtiyaçlarını görmek (alışveriş yapmak vs.) için sokağa çıkarlar; ticaretle uğraşır, muhtesiblik (zabıta memurluğu) yapar; bahçe işleriyle uğraşır; ibadet etmek için mescide giderler. Hz.Muhammed’in ticaret konusunda kadınlara hiçbir müdahalede bulunmadığı rivayet edilir. Ayrıca birtakım hadislerde Hz.Muhammed’in mescittekadın-erkek herkese ortak vaaz verdiği, söylediklerinin duyulmadığı düşünerek kadınların yanına gidip hitapta bulunduğu, kadınların bayram namazlarına katıldığı belirtilir. Ayrıca hanımlar iffetlerini korumak şartıyla ihtiyaç halinde yabancı erkeklerle toplum içinde konuşabilir, düğün vs. gibi durumlarda erkeklere hizmet edebilirler (Toksarı, 1993: 76-79).

Kadınlar sosyal hayattan mahrum edilmediği gibi siyasi hayattan da dışlanmazlar. Kur’an’da ve sünnette kadının devlet başkanı, hâkim vb. diğer siyasi görevleri yapamayacağına dair bir hüküm mevcut değildir. Bazı İslam hukukçuları “Vakarınızla evlerinizde durun” (Ahzab, 33/33) ayetine dayanarak kadının devlet başkanı olamayacağını

savunur; fakat müfessirler bu ayetin Hz.Muhammed'in hanımlarına hitap ettiği düşüncesinde birleşirler (Akkaya, 1997: 232-240). Kadınlar devlet yönetimine Resulullah'a tabi olmak üzere katılmışlardır (Toksarı, 1993: 80); Hz.Muhammed'in hanımlarının siyasi konularda görüşlerini insanlara açıklarlar. Dört halife devrinde Hz.Osman'ın eşinin siyasi meselelerde ona yardım ettiği, Hz.Aişe'nin ise fetva verdiği ve bazı konularda sahabeler tarafından ona danışıldığı bilinmektedir (Akkaya, 1997: 230). Nitekim kadınlar toplumundan dışlanarak yok olmaya mahkûm edilmedikleri gibi eril düşüncenin yanında aktif rol oynarlar.

Savaşlarda kadınlar arka cephede hemşirelik ve doktorluk yapar, cepheden ölüleri nakledip onlar için mezar kazar; askerlere su taşır, yemek yapar; askerlerin söküklerini dikergerektiğinde savaşın ön cephesinde düşmanla mücadele ederler. Yaptıkları bu hizmet karşılığında kadınlar ganimet dışındaki şeylerle mükâfatlandırılırlar. Peygamberin halası Satiyye'nin Hendek; Ümmü Ümare'nin Uhud savaşında bizzat çarpıştıkları anlatılır. Hz. Muhammed (sav), hanımların askerlikle yükümlü olmadıklarını ve onların asıl cihadının hac olduğunu bunun yanında kocalarına ettikleri hizmetin de cihada eşit sayılacağını söyler; geri hizmet dışında kadınların savaşa katılmalarını hoş karşılamaz. Bir hadise göre eğer kadınlara izin verirse savaşmanın kadınlar için sünnet olarak kalacağını düşünür. Asr-ı Saadet'te kadınlardan bazılarının ön cephede savaştıkları (Toksarı, 1993: 76-79); Resulullah'ın vefatından sonra Hz. Aişe'nin Cemel Vakası'nda ordu kumandanlığı görevinde bulunduğu rivayet edilmektedir.

Kur'an hükmüne göre başörtüsü erkeğin kadının üzerinde hâkimiyet kurma çabası değildir. "Mü'min kadınlara da söyle; gözlerini sakınsınlar, ırzlarını (Avret mahallerini) muhafaza etsinler. Kendiliğinden açılanı hariç, süslerini açmasınlar, başörtülerini yakalarının üzerine uzatsınlar" (Nûr, 24/31). Kadının cazibe ve güzelliğini erkeklerden sakınmasına sebep, erkeğin herhangi bir iffetsizlik gösterip kadına vereceği rahatsızlıktır. "Ey peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına söyle; cilbaplarını üzerlerine sıkı örtsünler. Bu onların tanınmalarına, tanınıp da eziyet edilmemelerine en elverişli olandır. Bununla beraber Allah çok bağışlayıcıdır, merhamet edicidir" (Ahzâb, 33/59). Örtü İncil'de olduğu gibi kadını ruhbanlık sınıfına iteleyip sosyal yaşamdan dışlama maksadı taşımaz. Aksine baş/örtü, kadının faal bir şekilde toplumda ilerlerken eril yapı içinde zarar görmemesine yönelik bir talimattır.

Yaradılışın ontolojik merkezi "tek nefs", bu neftsen türeyen Adem-Havva çifti ve ardından gelen çocuklar yine onları tek nefiste birleştiren aile kavramının döngüsü içinde kadın varlığı yapıcı ve bütünleyici özelliğiyle dikkat çeker. Bu özelliğiyle kadın, erkek arasında herhangi bir üstünlükten söz edilemez. Kur'an-ı Kerim'de cins ayrımı yapılmadan takva üstünlüğüne değer verilir. Fizyolojik özellikleri bakımından kadının ve erkeğin farklı olması yönüyle erkeğin bu bakımdan bir kademe daha üstün olduğu söylenmektedir.

Kur'an'da kadını aşağılayarak onu toplumsal hayattan dışlayacak herhangi bir söyleme rastlanmaz. Aksine kadın sosyal hayatın içine dâhil edilerek cahiliye döneminin kadının temel hak ve özgürlüğüne müdahalede bulunan unsurları Kur'an'la yok edilir. Nitekim Kur'an ahlakıyla ahlaklanan Hz. Muhammed Veda Hutbesi'nde "kadınların haklarını gözetmenizi ve buhususta Allah'tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları Allah emaneti olarak aldınız; onların namuslarını ve iffetlerini Allah adına söz vererek helal edindiniz. Sizin kadınlar üzerinde hakkınız, onların da sizin üzerinizde hakları vardır" (Veda Hutbesi (t.y.): http://www.elazigmuftulugu.gov.tr/dinhizmetleri.aspx?ui=Mw==) diyerek kadınların Allah'tan gelen bir emanet/can olduğunu müminlere vurgular. Ayrıca kadını incitmemek ve ona kızmamak, onu olduğu gibi kabul etmek ve değiştirmenin mümkün olamayacağını da bildirir.

2.2. Türk Kadınının Tarihsel Süreç İçerisindeki Yeri

2.2.1. İslamiyet Öncesi Türk Aile Kurumunda Kadın

Türk toplumunda en köklü ve kıdemli sosyal birim ailedir. Eski Türklerde kan akrabalığına dayalı (Kafesoğlu, 1998: 227) sistem içerisindeki sosyal roller ve gereksinimler anne ya da baba soylu ailenin varlığını ortaya çıkarırken rol değişimleri zamanla baba soylu aileyi oluşturur. Türklerin maderi aileye mensup olduğuna dair ilkel örnek Amazonlardır. Pederi ailede görülen teyze, anne vs. gibi sıfatlar; Göktürklerin dişi kurttan türeyiş rivayetleri; "dış evliliklerde çocukların hep ana yanlı adlar almaları"; eski Türk dininde kadının rolü; göçebe Türklerde evlatlık gelenekleri gibi örnekler anaerkil yapının varlığına işaret eder. W.Eberhard ise Göktürklerin atası H'yunğ-nu'ların ana egemenliğini yaratan bazı bulgulara rastlanıldığını ifade eder (Aygün, 1994: 60-61). Galinos, Türk kadınlarının erkekleri gibi savaştığını; bütün güçlerinin kollarına gitmesi ve atlar üzerine rahatça sıçrayabilmeleri için memelerinin birini kestiklerini belirtir. Hipokrat, Türk kadınlarını aynı şekilde tanımlarken Amazon- tek memeli- olduklarını anlatır (Şeşen, 2010: 77).

Necati Gültepe, Türkleri Dr. Jeannie Davis-Kimball'ın yaptığı bilimsel araştırmaya dayanarak Amazonlarla bağdaştırır (Gültepe, 2008: 18-19). Erkeğiyle beraber savaşa giden Türk kadınların savaşta kaybettikleri eşlerinin görev ve sorumluluğunu yüklenerek kendilerini koruma altına aldıklarını ve erkeksi hale geldiklerini söyler (Gültepe, 2008: 61). Bu durum Türk aile yapısının primitif örneklerinin maderi (anne soylu) aile özelliği taşıdığına işarettir. Durkheim, Türk ailesini maderi yapının değişmiş bir şekli olmasını muhtemel görür. Yakutları örnek vererek bu en ilkel Türk topluluğunun maderi aileyi barındırdığını ortaya koyar (Erkul, 2002b: 162). Gökalp avcılık döneminde maderi boyun varlığından bahseder. Yakut şamanlarının totemlerinin, hami ruhlarının ve lâiklerinin hamilerinin maderi olmasını buna kanıt gösterir (Gökalp,1976a: 281-326).

İlk çağlarda kadın doğurganlık, ilkel tarım ve toplayıcılık, ateşi kullanılabilir hale getirme ile hayatı devam ettirebilmenin yolunu sağlar. Bir başka deyişle kadın doğurganlığı ve doğurduğunu bedeniyle beslemesi, verimliliği, üretkenliği ile "anaerkil" aile yapısının yaratıcı gücüne dönüşür. Yaşamsal faaliyetleri bünyesinde taşıyan kadın; bitkisel, tarımsal ve hayvansal ürünlerin çoğalması, nüfus artışı için doğum olayını taklit ederken dini ritüellerin, adet ve geleneklerin devamlılığını sağlamada ana karakter olan yönetici kam/şaman görevindedir. Kadın şaman üstlendiği misyon nedeniyle "Yer Ana" niteliğini kazanır (Ersoy, 2006:8). Yaratılış efsanesinde ise dünyanın başlangıcını kadının gerçekleştirdiği görülür. Abdülkadir İnan, Verbitski'nin derlediği efsaneden şunları aktarır:

> Gök ve yer yoktu. Uçsuz bucaksız deniz vardı, tanrı Ülgen (yahut Aakay, Kurbustan) bu deniz üzerinde uçuyor, konacak katı yer arıyordu. Fakat bulamıyordu. O zaman gönlüne ilham oldu: "Önündeki nesneyi yakala!". Ülgen bu sözleri tekrarlayarak ellerini öne uzattı; birden bire su yüzüne çıkıveren bir taşı yakaladı ve bunun üzerine oturdu. Böylece oturacak yer bulduktan sonra dünyayı yaratmak istedi. Fakat "ne yaratayım, nasıl yaratayım" diye düşündü. Birden bire su içinde Ak ana (Ak ene) karşısına çıkıverdi ve 'bir nesne yaratmak istersen 'yaptım oldu' de, 'yaptım olmadı' deme! 'Ak ana bunları söyledikten sonra kayboldu. Bundan sonra kimseye görünmedi (İnan, 1986: 19).

Ak ana, Tanrı Ülgen'in yaratma eylemine ilham veren ilk dişi Tanrı-ruhtur (İnan, 1986: 39). Öte yandan Türk Memluk Yaratılış miti, insana benzeyen mağara oyuklarında toplanan balçığın güneşin ısıtmasıyla insana dönüşmesi hem toprağa hem de ana rahmine atfedilen doğurganlık/yaratma vasfını açığa çıkarır (Kaya, 2002: 50). Şamanizm'de Ak Ana'dan başka Ana Maygıl adlı ulusu koruyan iyi ruhlar vardır (İnan, 1986: 39). Bu gücü kullanan kadın şamanların Türkistan'da ebelik yaptığı; doğumu zor geçen kadınlara yardımcı olduğu ve çocuğu olmayanları tedavi ettikleri bilinir. Orta Asya Türklerinin

"Benim elim değil, Umay Ana'nın eli" şeklinde kullandıkları ifade İslam'la birlikte Anadolu'da "Benim elim değil Fatma Ana'nın eli" varyantına dönüşür (Ersoy, 2006: 8-10).

Mitolojilerde ve destanlardaki bazı unsurlar ile şamanlığın ilk örnekleri, Türk ailesinin menşe bakımından anne soylu gelişim gösterdiğine işaret eder. İlkel dönemlerdeki maderi yapının toplumsal ve ekonomik rollerin değişimiyle yerini pederi aileye bırakması erkek şamanların ortaya çıkmasına ve Radloff'un söylemiyle genetik geçişin babadan oğula, bazen de kıza kodlanmasına neden olur. Buna karşın Anohin, şamanlıktaki kalıtımsallığın babadan kıza değil sadece babadan oğula ve akrabadan akrabaya intikal ettiğini savunur.

Kadın kamların toplumsal-dini işlevini devam ettiren erkek şamanlar, dişiliğin kimliğine öykünmeyle doğurganlık vasfını sürdürme isteğini gösteren ritüellere başvurdukları görülür. Türkistan'da erkek şamanların dişiliğin özelliklerini kullanarak yaptıkları ritüellerde doğumu sembolize eden uygulamalarda bulunduğu ve kadın göğsü şeklinde elbiseler giydiği rivayet edilir (Ersoy, 2006:3-8). Jean Paul Roux ise şamanların taklitlerini dikkate alarak cinsler arası eşitliğin varlığını ya da cins kavramının olmadığını savlar (Roux, 2007: 250). Fakat erkek kamların bu taklidi kamlığın merkezinde dişiliğin varlığını açığa çıkardığı gibi kadının yaratıcılık ve doğurganlık gücünü bedenlerinde yaşatma isteğidir.

Erkeğin demiri işlemesiyle sosyo-ekonomik yönden egemenliği elde etmesi kadın kamların rolünü erkeğin hükümranlığına sunar (Ersoy, 2006: 3). Ocak sahipliği de anne soyundan baba soyuna intikal eder. Ayrıca erkeğin "kalın" vererek karısını kendi obasının mahiyetine sokması ve doğan çocuğun babanın sosyal ortamına dâhil olması maderi boydan pederi boya geçişi gerçekleştirir (Gökalp,1976a: 281). Maderi boy maderi soya dönüşür; daha sonra pederi boy ve sop'la birleşir. Nitekim anne ve baba sop'u bölünerek soylara ayrılır, soyların da bölünmesiyle "pederî aileler" ardından "izdivâcî aileler" meydana gelir (Gökalp, 1976a: 326). Fakat Bahaeddin Ögel, Türklerde anne soylu ailenin bulunmadığı üzerinde ısrarla durarak görüşünü Hunların baba soylu aileye mensubiyetleri ve dışarıdan kız alma prensibi ile açıklar (Ögel, 1979: 161). Macar L.Rasonyi, Eski Türklerde ataerkil toplum yapısını, tarihsel kaynaklarda erkek adına nispeten kadın adının çok az yer almasına bağlar. Öte yandan Göktürk döneminde soy-oymak örgütlenmesinin ataerkil aile yapısını temellendirdiği düşünülür (Aygün, 1994: 58).

G.Richard'a göre Türklerin toplumsal ve ekonomik duruma göre varolan aile tipi tek bir çatı altında toplanamaz. Yakut Türklerinde maderi din esaslı egemenliğin anne cihetinden dayının elinde bulunması ve dışarıdan evlenme usulüyle oba içine giren erkeğin kadının totemini kabul etmesi söz konudur. Kırgız Türklerinde ise pederşahi yapı vardır; totem dininin yerini atalar dini alır. Altay Türklerinde her iki aile tipinin varlığına rastlanır. Söz konusu yapı erkeğin, kadınının ailesine girmesiyle maderi; aileye geçici iş yardımında bulunma şartıyla pederşahidir. Richard bu üç aile tipinin "Yakutlardan Osmanlılara" uzandığını belirtir. Grenard ise "Türkistan ve Tibet" adlı çalışmasında Doğu Türkistan Türklerinin orijinin baba soylu olduğunu ancak çeşitli etkenler sonucu aile yapısının kadın-erkek eşitliğine dönüştüğü ifade eder. Öte yandan Durkheim de Grenard'ın Doğu Türkistan Türkleri hakkındaki görüşlerine karşı çıkarak demokrat aile tipini maderi yapının değişmiş bir formu olarak düşünür. Yakutlarda bugünkü ailenin hukuki özelliğini taşıyan "Sib" adlı maderi grupların bulunduğunu ve her Yakut'un kendi Sib'i ile anıldığını belirtir (Erkul, 2002b: 161-162). Gökalp de Durkheim'in görüşlerinden yola çıkarak çevresel ve kültürel şartların değişimiyle eski Türk boylarındaki maderi yapının pederiliğe dönüştüğünü anlatır (Gökalp, 1976a: 281). Yenisey Yazıtları'nda anne tarafının önemsendiğini belirten ("Prensesime doyamadım", "İyi eşimden ayrıldım", "Karımdan ayrıldım"; Kemçik-Cirgakmezartaşında "teyzemden, annemden, karımdan (..) ayrıldım" ifadelerin yer alması hem pederi yapı içindeki kadının önemini hem de maderi yapının izlerini açığa çıkarır (Aygün, 1994: 58). Nitekim pederi yapı içerisinde kadın ikinci planda değildir; cinsiyetler arasında işbirliği ve dayanışma kadını ve erkeği eşitler. Yenisey Yazıtları'nda "kişi" kelimesinin kadını ve erkeği adlandırmakta kullanılması cins ayrımı yapılmadığını gözler önüne serer (Usevv, 2012: 57).

Gökalp, totemi erkek ve sağa mensup olan dini, siyasi reis Toyonlar ile totemi kadın ve sola mensup olan sihirbaz, ruhani tabip şamanların denkliğini erkeğin ve kadının eşitliğine bağlar. Aralarındaki rol farklılığına rağmen kadının erkekle hukukça aynı statüde bulunması eski Türklerin kadını tabulaştırılmadığının göstergesidir. Ayrıca hukuki eşitlik, kadının her işte erkeğe eşlik etmesini; haram, tesettür ve kaç-göç gibi yaptırımların olmamasını; aksine kadını erkeğin arkadaşı ve tamamlayıcısı yapan örf ve adetlerin bulunmasını sağlar (Gökalp, 1976a: 118-120). Ailedeki karı-koca ilişkisi de buna göre şekillenir. Radloff'a göre "Yanaklar birbirinden nasıl ayrılmazsa; zırhın yakası, nasıl zırhtan kopmazsa; kayın ağacının kabukları ve katları nasıl sağlam; ince çift dikişler nasıl

sık ve bitişik" ise evlilik de kadını ve erkeği yekvücutta birleştirir. Bahaeddin Ögel eşlerin evlilik bağı, ebeveyn sevgisine üstünlük kurmalıdır derken bu fikrini; evlenen kızların ve onların çocuklarının aileden sayılmadığını, kızın koca ailesinin malı ve üyesi olduğunu, adının koca ile anıldığını, oğlundan hayır gelmediğini söyleyerek çürütür. Babanın kızı üzerindeki velayet hakkını/babalık hakkını kızın kocasına vermesi (Ögel, 1979: 167-175) bu düşünceyi doğurur fakat babanın (velayet geçişi, geline takılan kırmızı kuşakla sembolize edilir)kızını her anlamda koruyacak kişiye emanetinin ifadesi babalık hakkını devretmesidir. Necati Gültepe ise kadının hem yeni ailenin kurucusu hem de babanın akrabalarından ileri bir mevkii temsil ettiği için baba ailesinden addedilmediğini savunur (Gültepe, 2008: 250).

Türk töresinde Hakan, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir. "Tanrı gibi gökte olmuş Türk Bilge Kağanı" (Ergin, 2003:3) söz öbeği Göktürk Kitabeleri'nde sık sık tekrarlanarak kağana yüklenen Tanrısallık açığa çıkarılır. Hakan, Tanrısallığını kullanarak (Tanrı adına) devlet işlerini yönetirken yalnız değildir. Kadın, Hatun unvanıyla Hakan'ın yanında yer alır ve onunla aynı devlet kutunu taşır. Hatun'un Hakan'la Tanrı kutunu üstlendiğine kanıt Göktürk Kitabeleri'nde mevcuttur: "Yukarıda Türk Tanrısı, Tür[k] mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiş. Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İlteriş Kağanı, annem İlbilge Hatunu göğün tepesinde tutup yukarı kaldırmış olacak" (Ergin, 2003: 13-37). Kitabelerde Hatun ile Hakan devletin adını yaşatmak için (Ergin, 2003: 17-43) göğün ve yerin evladı –yekvücut- olarak yüceltilerek kutsanır; böylelikle dini-mitolojik, siyasal, toplumsal alanda birbirlerinden ayrılmazlar. Emirnamelerinde "Hakan ve Hatun emrediyor ki" diye başlamazsa geçerli sayılmaz. Hakan yabancı elçileri Hatun olmadan kabul edemez (Gökalp, 1976a: 213-258). Hatun ise tek başına elçilerle görüşme yapabilir. Bu durum erkeğin kadına duyduğu saygıyı ve güveni temsil ederken kadının Tanrı adına hareketini -erkekten bağımsız- rahatlıkla gerçekleştirebildiğini gösterir. Avrupa Hun ülkesine gelen elçileri Atilla'nın eşi Arıg-Han kabul edip devlet işlerini konuştuğu; II. Göktürklerde Bilge Kağan ölünce yerine geçen oğullarının devleti iyi yönetememesi üzerine Tonyukuk'un kızı/ Bilge Kağan'ın annesi Po-Fu'nun devlet işlerine müdahale ettiği bilinmektedir (Gündüz, 2012: 131-132). Uygurlar devlet kurmadan önce boy reisi savaştayken reisin annesi Uluğ Hatun boy içindeki anlaşmazlıklara ve davalara bakar, töreye karşı gelenleri ise şiddetle cezalandırır (Özdener,

1988: 233). Şecere-i Terakime adlı eserde ise Oğuz ilinde uzun yıllar beylik kılan kızların varlığından söz edilir (Han, t.y.: 97).

Hatun'un tek başına hareket ederken engellenmemesinin mitolojik kökeni, hakanı temsil eden Ay Ata'nın göğün altıncı katında; Hatun'u simgeleyen Güneş Ana'nın göğün yedinci katında bulunması ve kadının erkekten daha kıymetli (Gökalp, 1976: 213) görülmesine bağlanabilir. Ayrıca Umay Ana/Ayızıt, Alahçın Ana/Darhan Ana, Ak Ana/ Ak Ene, Yer Ana/Ötügen (Etügen/İtügen), Ateş Ana (Od Ana),Ana Kurt/ Asena, Semrük-Bürküt Ana/Kartal Ana, Ağaç Ana, Geyik Ana, Ulu Ana, Su Ana/ Çay Ninesi, Gün Ana/ Yaşık Ana (Küçük, 2013:115-130) adlı dişil iyelerin Tanrı Ülgen'le bağlantıları kadının varlık alanını olumlayan mitolojik bir unsurdur.

Göktürk Kitabeleri'nde hatunun sıradan bir insan olmadığı ve diğer kadınlardan farklılığı görülür: "Babam kağan uçtuğunda küçük kardeşim Kül Tigin yedi yaşında kaldı…Umay gibi annem hatunun devletine küçük kardeşim Kül Tigin er adını aldı." (Ergin, 2003: 20,21). Umay, Tanrı Ülgen'in yardımcılarından doğurganlığın ve üretkenliğin simgesi olan dişi bir ruhtur. Altaylılarda Tanrıların annesi Umay çocukları ve hayvan yavrularını koruduğu düşünülür. Divan-u Lügatit Türk'e göre Umay, bebeğin doğumdaki eşidir/son'udur ve uğurlu sayılır. Kadınlar Umay/Ayısıt'a taparlarsa çocukları olacağına inanırlar. Yakutlarda ise Umay'ın yerini Ayısıt alır. Gebe kadınları koruyan ve sadece iffetli kadınlara yardım eden dişi ruh, geldiği sırada etrafta herkesin tok ve mutlu olmasını ister; bu nedenle aç insan ve hayvanlar doyurulmalıdır. Ayısıtlar "kut" denilen hayat unsurunu anne karnındaki çocuğa üfleyerek çocuğa can verirler. Aynı zamanda hamile kadınların koruyucusudur (İnan, 1986: 33-37). Dede Korkut Hikâyeleri'nde mitsel köken Umay'ı çağrıştıran "Ana hakkı Tanrı hakkı" (Ergin, 2006:181) ifadesi dikkat çeker. Umay Ana'ya benzetilen Hatun ise kadın bünyesindeki dini-mitolojik gücün, hâkimiyetin varlığını temsil eder. Eski Türklerde kadına verilen değerin bir örneği de İlteriş Kağan'ın savaştığı sırada ordunun başına geçmeyerek eşi İlbilge Hatun'a cenaze töreni düzenlemesidir:

> Türgiş kağanı dışarı çıkmış dedi. On Ok milleti eksiksiz dışarı çıkmış der. Çin ordusu var imiş. O sözü işitip kağanım, ben eve ineyim dedi. Hatun yok olmuştu. Ona yas töreni yaptırayım dedi. Ordu, gidin dedi. Altun ormanında oturun dedi. Ordu başı İnle Kağan, Tarduş şadı gitsin dedi (Ergin, 2003:75).

Hakan'ın savaşan ordusunu bırakacak kadar Hatun'a değer vermesi, eşin devlet işinden kıymetli olduğunu anlatır. Öte taraftan ilk Türk hükümdarı Mete'nin çok kıymetli

eşini "sırf kendi nefsine ait olduğu söyleyerek" milletini harbe sokmamak için vatana feda ettiği görülür: İki devlet arasında barışı sağlamak için eşini düşmanın isteği üzerine Tatarlara gönderir (Gökalp, 1976a: 240). Bu olay Mete'nin devlet sorumluluğunu eşini feda ederek tekelinde bulundurduğunu düşündürür; ayrıca soyun anneden değil, babadan türediğinin delilidir. Fakat kadına gereken değerin verilip vermediği konusu tartışmalıdır. Kadının düşman tehlikesine kalkanlık etmesi/nesneleştirilmesi cinsler arası eşitliğin varlığını ortadan kaldırır.

Türk töresine göre Hakan kendi ilinden bir kadınla evlenmelidir. Özellikle Kağanlar boylar arasındaki sulh oluşturmak ya da ilişkiyi sağlamlaştırmak amacıyla soylu ailelerden kız alırlar: "Türgiş kağnına kızımı… fevkalâde büyük törenle alı verdim. Türgiş kağanın kızını fevkalâde büyük törenle alı verdim…" (Ergin, 2003: 61). Bir erkeğin sadece il içinden bir kadın tamamlayıcısı olabileceğinden bütün evlilikler tek eşlilik esasına dayanır. Töre'nin monogami sistemi emperyalizm döneminde Hakanların il dışından yaptıkları diğer evlenmeleri kabul etmez (Gökalp, 1976a: 213). Bu durum göğe bağlı/ gökten gelen çifte başka bir kadının eklenmesinin törenin ve kutsallığın varlığını etkilediği şeklinde düşünülebilir. Fakat Hakanlar ve beyler töre haricinde yaptıkları evliliklerde özellikle mağlup ve mahkûm milletlerden kız alarak töre dışı hareket edebilirler. Evlenilen kadın il dışından ise 'Kuma' , Çinli prenses ise 'Konçuy' ismiyle anılır fakat hiçbiri "eş" statüsünde değildir. Eşler, sırasıyla Hatun, Konçuy ve Kuma şeklinde hiyerarşik bir düzene bağlıdır. Zevcelik hukuku sadece "Baş Hatun" için geçerlidir. Konçuy'un ve Kuma'nın çocukları "Baş Hatun"a "Anne" demek zorundadır; kendi annelerine "Teyze" diye seslenirler (Gökalp, 1976a: 213-214). Bu durumda kadının, eşinin ve çocuklarının yanında ikinci plana düşerek bireyselliğini yitirdiği görülür. Öte yandan Göktürk Kitabeleri'nde üvey anneye Baş Hatun/Anne Hatun'dan sonra "analarım"(Ergin, 2003: 27) şeklinde hitap edilir. Buna karşın Macar Bilgin Zolotnitskiy, Orhun Yazıtlarında poligaminin izine rastlanmadığını belirtir (Özdener, 1988: 226).

Baş Hatun'un büyük oğlu dışındaki çocuklar hükümdarlık hakkına sahip değildir (Ögel, 1979: 192). Teoman'ın eşinin ölümünden sonra evlendiği yeni eşi, oğlunu hükümdar yapmak için üvey oğlu Mete'yi öldürmek için entrikaya başvurur (Gökalp, 1976: 235). Birinci Göktürk hükümdarlarından Mo-Han Kağan'ın oğlu Talobien ise hükümdarlık vasfını taşımasına rağmen annesinin yeterince soylu olmaması nedeniyle kağanlığa getirilmez. Prens Talobien annesiyle beraber dayılarının boyuna kaçıp yirmi beş

yıl boyunca Doğu Göktürk devletiyle mücadele eder ve Doğu ile Batı Göktürk devletinin aralarını açar. Anne tarafının güçlü ve geniş yapısına karşın annenin hükümdar il'e yabancılığı (Ögel, 1979: 192-193) ile soyluluk sınıflamasına tabii tutulması hem kadının hem de çocuklarının dışlanmasına yol açar. Asil bir anneden –il'e mensup prensesten- doğmayan evlatlar miras hakkından da mahrum kalır (Ögel, 1979: 192-193). Kadınlar ve çocuklar arasındaki sınıf farkı adaletsizliği ortaya çıkarırken kadın-erkek eşitsizliğinin de göstergesi olur. Ataerkil toplumsal yapı içerisinde kadının varlık alanını genişleten hükümleri kullanabilmesine rağmen uğradığı bazı haksızlıklar göz ardı edilemez.

Orhan Türkdoğan'a göre kadınların hükümdar vekilliği veya devlet içindeki söz sahipliği, eşlerinin mirasından yararlanarak çocukların varisliğini üstlenmesiyle gerçekleşir (Erkul, 2002a: 92). Baş Hatun kendine tanınan hakların verdiği imtiyazla devletin çıkarları için hükümdarın başka bir kadınla evlenmesine aracı olur. Örneğin, Bilge Kağan'ın Hatun'u, kocasına Çinli prenses ister. Çinli prenseslerin devlet içinde ve hükümdarın yanında güçlü bir yeri olmadığı gibi çocuklarının da yeri yoktur (Ögel, 1979: 193).

Göktürk metinlerinde sadece İlteriş Kağan'ın eşi İlbilge Hatun'un ismi görülmektedir. Diğer kadınlar akrabalık ilişkilerine göre isimlendirilir: "Ögüm katun ulayu öglerim ekelerim kelin günüm kunçuylarım" (Annem Hatun ve analarım, ablalarım, gelinlerim, prenseslerim) (Ergin, 2003: 27-28). Göktürk Kitabeleri'nden önceki Yenisey Yazıtları'nda ise çok eşliliği belirten isimler bulunmamaktadır. Kadınlar "kunçuy, ebçi, kişi, yotuz, ög, kız, kelin, eçe" adlarıyla anlatılır. Eş, kadın anlamına gelen (Usevv, 2012: 58) "Kunçuy", Göktürk kitabelerindeki Çinli prenses eşlerin karşılığı değildir. Yazıtlarda eski Türklerin tek eşli aile hayatında yaşamlarını sürdürdükleri görülür. Yazıt sahiplerinin eşlerinin ilk sırada ve çokça anılması o yüzyılda kadına verilen değeri yansıtması bakımından dikkat çekicidir (Usevv, 2012: 60).

Bakire kız için, "kapaklığ"/ kapalı kız sözcüğü kullanılır (Erkul, 2002a: 92). YeniseyYazıtları'nda kız kelimesi hem kız çocuk hem de kadın anlamlarının karşılığıdır (Usevv, 2012: 59). Göktürk Kitabeleri'ne bakıldığında kız kelimesinin yalnızca bekâr kadınları nitelediğineve"kız kadın" (Ergin, 2003: 79) gibi iki ayrı ifadeyle bekâr-evli kadın ayrımının yapıldığına şahit olunur.

Kadının savaşta düşman eline geçerek cariye olması Türk erkeği için büyük bir alçalmadır (Koca, 2002: 9). Göktürk Kitabelerinde kız çocuklarının cariyeye, erkek

çocuklarının da kula dönüşmesi hayıflanarak anlatılır. “Çin milletine beylik erkek evladı kul oldu, hanımlık kız evlâdı cariye oldu” (Ergin, 2003: 11/35/17/37).

Eski Türk ailesinde dışarıdan evlenme (exogamik) hâkimdir. Kabileler arasında akrabalık oluşturmak, birbirini desteklemek, boylar arasındaki yağma ve çapulu önleyerek barışı sağlamak (Koca, 2002: 10) amacıyla yapılan bu evliliklerde grup içindeki kadını dışlamak gibi bir fikir yoktur. Büyük Hun İmparatorluğu’nda hakanlar belirli boylardan kız alırlar ve dışarıdan evlenirler.

Ataerkil kabile ve aşiret döneminde evlikler kız kaçırma yoluyla gerçekleşir (Erkul, 2002a: 92) fakat bu geleneğin Hunlarda bile sürekli olduğuna dair bir belge yoktur (Ögel, 1979:161). “Kabile federasyonu (il) aşamasında eski ekzogami daireleri devam etmesine rağmen, toplumun genişlemesi dolayısıyla, kabileler arası evlilikler, endogamik evlilikler olarak yorumlanabilir” (Erkul, 2002a: 92). Nitekim Dede Korkut’ta bahsi geçen “Dış Oğuzlar”bunun doğruluğuna işaret eder. Gökalp dış evliliğin “Totemizm” dininden çıkmadığını, içlerindeki kadını tabu/haram olarak gören topluluklarda varlığını sürdürdüğünü ancak “Türk Natürizmi”nde “Toteizm”in yalnızca izlerinin kaldığını söyler. İl aşamasında ise zevcenin, zevç ile aynı il’den olmasını (akrabalık şartı) dışarıdan evlenme (ekzogami) şeklinde yorumlar. Bir başka deyişle Gökalp’e göre aynı ildeki gruplar arasında yapılan evlilikler dışarıdan evlenmedir. Kadını hukukça yükseltecek durum eşinin aynı il’den/akrabadan olma şartıdır. Eski kavimlerde her topluluğun kendini diğerlerinden daha yüksek ve asil görmesi eşlerin aynı il’den evlilik yapmasını, asaletçe birbirlerine denkliğini gerektirir (Gökalp, 1976a: 142).

Eski Türk ailesi, “çekirdek aile” tipindedir. “Evlenmek” ve “evlendirmek” kelimeleri erkeğin (evin en küçük oğlu hariç) ve kadının baba ocağından ayrılarak başka bir yuva/ev, aile kurmasının ifadesidir (Kafesoğlu, 1998: 228). Yeni kurulan ocakta kadın/gelin “evi aydınlatan bir ateştir”, “yanan ocağın neş’esi”dir (Ögel, 1979: 174). Ocakta erkeğe ve kadına ait cedlerin ruhu, aile ocağının koruyucusu bir mabud “Od Ata” ve mabude “Od Ana” vardır (Gökalp, 1976a: 205). Ocak ruhlarının cinsi ayrım yapılarak adlandırılması Toyonizm’in ve Şamanizm’in izlerini sürdüğünü şeklinde düşünülebilir. Her iki ruhun varlığı ocağı ayakta tutan kadın ve erkeğin kutsallığına hem de ata ve ana ruhun hamiliğinin sürdüğüne delildir. Bununla birlikte ev sahibini temsil eden “kısrak memeli” ikon sağa ve ev sahibesinin “inek memeli” ikonu ise sola gelecek şekilde ocağa

asılır. “Cinsi totem” (Gökalp, 1976a: 297) işlevindeki ikonlar, ailede kadının ve erkeğin eşit derecede önemsenerek kutsandığını belirtir.

Hatunların devlet içindeki durumu ile kadınlarının ev içindeki durumu paralellik gösterir (Arsal, 2002: 150). Anne tıpkı Hatun gibi baba yanında söz hakkına sahiptir (Koca, 2002: 9). Devlet meclislerinde hakanın sağ, hatunun ise sol tarafta oturması, ocak içindeki ikonların durumuna benzer. Kadın devletin siyasi işlerine katıldığı gibi evin iktisadi sorumluluğunu da paylaşır (Gökalp, 1976a: 258).

Kadın ve erkek arasında işbölümünü görülür. Babanın aileyi geçindirmek, korumak, erkek çocuğunu terbiye etmek ve yetişen çocuklarını evlendirmek vb. vazifelerinin yanında annenin de kız çocuğunu terbiye etmek, ev işlerini yapmak gibi görevleri vardır. “Babasız oğul, anasız kız” bakımsızdır (Koca, 2002: 9). Ev hâkimiyeti kadının elindedir. Evin idaresi için gerekli yiyecek, içecek ve giyeceği temin eder (avcılık, toplayıcılık, sürü sahipliği vb. işleri yapar [Gökalp, 1976a: 143]; “yurd”u (otağı) kurup söker ve bazen kocasının atını eyerler. Evde anneye kız çocukları yardım eder [Koca, 2002: 9]). Savaş sırasında da anne aynı görevi üstlenir. Buna karşılık Türk erkekleri kadınlara yumuşak davranırlar (Arsal, 2002: 150). Küçükler de ana babaya hürmet ve hizmet eder. Ev kadının ve erkeğin müşterek mülkü (Özdener, 1988: 226) olmasına rağmen evdeki aktif rolüyle ocağın sahipliğini kadınlar yapar. Erkeğin yaşamının önemli bir kısmı dışarıda olduğu için, evin işleri kadının üzerindedir (Erkul, 2002a: 92-97). Evin erkeğine ev ağası, evin hanımına ev kadını (Gökalp, 2002: 510), evci, evdeş, evlik (Ögel, 1976: 172) denir. Dede Korkut’ta kadınlar ocaktaki hallerine göre sınıflandırılır: “Birisi solduran soptur. Birisi dolduran toptur. Birisi evin dayağıdır. Birisi ne kadar dersen bayağıdır” (Ergin, 2006: 18). Söz konusu dört kadın içinden olumlanan tek kadın; eşi evde olmasa da gelen misafiri yedip içiren ve ağırlayan “evin dayağı”dır (Ergin, 2006: 18). Türk mitolojisindeki gökyüzüyle bağlantılı ağaçtan direğin ocağın merkezini oluşturması ocak direğini kutlu kılarken ona benzetilen kadın, evi ayakta tutan güç ve bereket kaynağı olarak nitelenir (Saçkesen, 2007: 490).

Eski Türklerde kadınlar erkeklerle –sıklıkla görülmeyen poligami, asil kızın halktan evlilik yapamaması ve miras hususunda bazı şartlar hariç- eşit haklara sahiptir. Anne, babadan sonra aileyi temsil eden kişidir (Ögel, 1979: 169). Çocukların velayeti babanın yükümlülüğünde olduğu kadar annenin de elindedir. Örneğin baba, annenin rızasını almadan kızını evlendiremez (Gökalp, 1976a: 258). Evlatların vasisi kadının, eşinin

mirasından yararlanma hakkı mevcuttur. Ögel bu haklar vasıtasıyla kadınların hükümdar vekilliği ya da devlette büyük söz sahipliği yaptığını söyler (Ögel, 1979: 169). Harem hayatının olmayışı da kadın hukukunu genişletir. Bilakis kadının erkeklerden kaçan, erkeğin tabusu -kendisine yaklaşan yabancı kişileri çarpması- (Gökalp, 1976a: 258) mahiyetinde nesne olmayışı, kadının aile ve toplumsal faaliyetlerini üst seviyeye çıkararakkısıtlanmamasını sağlar. Kadın tekinliğiyle saygın ve aktif bir konuma yükselir; siyasi, dini ve iktisadi her mecliste bulunur. Kurultay, şölen, yağma, milli toylara katılır (Gökalp, 1976a: 258); dini merasimlere başkanlık edebilir (Arsal, 2002: 150). Ata biner, silah kullanır, avcılık yapar ve güreş tutar (Koca, 2002: 9). Mesleki ayrım yapılmadığından kadın, hükümdarlık ya da kumandanlık görevinde bulunabilir (Gökalp, 1976a: 258). Hunlardan bu yana Türklerde görülen futbol, golf ve poloya benzer çeşitli sporlara kadınlar da katılırlar (Kafesoğlu, 1998: 287). Nitekim Türk kadını çağdaşı diğer toplumlarda bütün haklardan mahrum, hor görülen kimlikle değil özgürlüğe ve toplumsal saygıya layık görülmektedir (Koca, 2002: 9).

Kız ve erkek çocuklar üç dört yaşlarından itibaren savaşçılık ve mücadele alanına alıştırılarak ilerleyen zamanlarda gösterdikleri kahramanlıklara göre toplumda yerlerini alırlar. Kadınlar çoğu kez erkeklerle beraber savaşa katılır (Kafesoğlu, 1998: 241). Mehmet Kaplan'a göre kadın bu özelliğiyle ideal Alp tipine yaklaşır (Kaplan, 1995: 41). Fakat kadın ve erkek üstlendikleri görev yönüyle benzerlikten ziyade aynilik arz eder. Kan Turalı babasına müstakbel eşinin kahramanlık/yiğitlik vasfıyla donanmış olması gerektiği söyler: "Baba ben yerimden kalkmadan o kalkmış olmalı, ben kara koç atımına binmeden o binmiş olmalı, ben kanlı kâfir eline varmadan o varmış bana baş getirmiş olmalı." (Ergin, 2006: 124). Kahramanlık konusunda erkeğin üstün bir eş istemesinin yanında kadın da erkeğin üstünlüğünü kanıtlamasını bekler (Kaplan, 1995: 42).

Kız evladı aileler nazarında felaket ve onursuzluk sembolü değildir (Özdener, 1988: 228). Dede Korkut Hikâyeleri'nde Oğuz beyleri kız çocuk sahibi olmak için dualara başvururlar: "Beyler benim de hakkıma bir dua eyleyin, Allah Taâla bana da bir kız versin dedi. Kudretli Oğuz beyleri el kaldırdılar dua eylediler, Allah Taâla sana da bir kız versin dediler" (Ergin, 2006: 59). Fakat bir diğer hikâyede Dirse Han'ın eşine "senden midir, benden midir, Tanrı Taâla bize bir topaç oğul vermez nedendir" (Ergin, 2006: 23) sözüyle yakınması oğlun öncelikli olduğu fikrini doğurur. Eski Arap kültürünün İslamiyet'e

yansımasıyla ortaya çıkan kadın anlayışı Dede Korkut Hikâyeleri'nde de hissedilir. Erkek kısırlığın kimden kaynaklandığı sorgularken adeta kadını suçlar.

Kısır kadın toplumda alay konusu edilerek aşağılanır. Dede Korkut Kitabı'nda yer alan Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek hikâyesinde Dirse Han'ın hanımı Kısırca Yenge eşi ve Bamsı Beyrek tarafından hor görülür. Mehmet Kaplan, çocuk doğurma yetisinin kahramanlıktan sonra kadında önemsenen ikinci değer olduğunu söyler. Göçebe Türk toplumunda düşmana karşı çoğunluğun oluşturularak zafer kazanılması için kadınlar çocuk doğurmalıdır (Kaplan, 1995: 44). Ayrıca toplumsal düzen evlat sahipliğine göre ebeveynlerin sosyal statüsünü belirler; "oğulluyu ak otağa, kızlıyı kızıl otağa, oğlu kızı olmayanı kara otağa" (Ergin, 2006: 23) yerleştirir. Kızıl ve ak çadırlar ebeveynleri olumlarken kara çadır hakaret sayılır.

Eski Türk kadınları peçe ve yaşmak kullanmadığından dini, siyasi ve iktisadi toplantılarda yüzleri açıktır (Gökalp, 1976: 258). Dolayısıyla kaç göç olayı yoktur. Gökalp Türklerde tesettürün ve haremin olmayışını namus kavramına bağlar. Ağır cezalar ile zina suçuna teşvik önlenerek toplumsal bütünlüğü oluşturan aile mefhumuna dışarıdan gelebilecek herhangi bir müdahale engellenir. Nitekim gelin, baba soylu aileye dışarıdan hiçbir döl almamak şartıyla katılır. Aile büyüğü/mabudu, koca ve bütün akrabalar kadının ismetinin korunmasını önemser. Zina haber alınırsa kadın aile büyüğü/mabudu tarafından dehşetli cezalara çarptırılır. Ataerkil yapı, namusun korunmasında etken rol oynayarak onu yüceltir. Bu nedenle namus mefhumunun ve kadın sadakatinin baba soylu aile döneminde oldukça kuvvetlendiği görülür (Gökalp, 1976a: 320). Gökalp'in baba soylu aileye yüklediği namus kavramı, zinanın sadece kadın tarafından gerçekleştirildiği izlenimini verir. Fakat Türklerde patriarkal ailenin namus ve sadakat anlayışı kadın-erkek bütün il'in uyması gereken töre şartlarındandır. Cezalandırma cinsiyet ayrımı gözetilmez.

VI. asırda Türk kanunları, Cengiz yasası, Kazak Tevke Han'ın kanunları zina yasağını içerirken Eski Türklerin hayatında kanunların kullanılma gereği pek seyrektir (Arsal, 2002: 149). Türk boylarını gezen İbn-i Fadlan'ın Seyahatnamesi'ne göre Oğuzlarda her iki ağacın dalı bir araya getirilerek zina yapan kişinin elleri-ayakları bu dallara bağlanır. Hemen ardından serbest bırakılan dallar suçlunun ikiye ayrılmasına yol açar. Ayrıca Oğuzlarda homoseksüellik de büyük bir suçtur. Bulgar Türkleri ise erkek-kadın çıplak bir şekilde nehre inip yıkanır, asla zina etmezler. Zina eden kadın-erkek -kim olursa olsun-kollarından ve bacaklarından dört kazığa bağlanıp balta ile baştan ayağa ikiye

ayrılarak parçaları ağaçlara asılır (Şeşen, 2010: 11-31). Bir diğer örnek de Göktürk Kağanlarından birinin zina suçundan dolayı Çinli prensesi kendi kılıcıyla ve halkın gözü önünde öldürmesidir (Ögel, 1979: 233). Kara Han'ın oğlu Buğra Han'ın kendisini çeşitli entrikalara başvurarak aldatma teşebbüsünde bulunan eşini; kolunu, bacağını ve boynunu beş yabani taya bağlatarak öldürdüğü rivayet edilir (Han, t.y.: 71). Toplumun gözü önünde yapılan idamlar, zinaya yönelik caydırıcı nitelik taşır. Ögel, ordu düzenindeki milletin ağır yaptırımlar dışında yönetilemeyeceğini söyler (Ögel, 1979: 233).

Ailede kadın erkek arasındaki sadakat mutlak suretle önem arz eder (Arsal, 2002: 149). Dolayısıyla diğer toplumlarda görülen zinaya yönelik "ruspu ve piç" (veledüzina) sözcüklerine Eski Türkçede rastlanmaz. Bu kelimeler İran etkisiyle Türk diline dâhil olur (Arsal, 2002: 146). İranlı yazar Gerdizi, Zeynül Ahbar isimli çalışmasında Karluk Türkleri hakkında "malumdur ki, Türk kadınları çok ahlaklı ve ismetlidirler", der (Arsal, 2002: 149). Namus ve iffet anlayışına sıkı sıkıya bağlı Türk kadını "'altunözük', 'ertiniözük', 'arık', 'silig' (namuslu, temiz, bedeni inci gibi kadın ve kız)" gibi hoş sıfatlarla zikredilir. Türk erkekleri eşlerine "görklüm/güzelim" şeklinde seslenirler (Koca, 2002: 9).

Eski Uygur Türkçesi ile yazılmış bir türküde iffetine bağlı bir kadına duyulması gereken saygı dile getirilir:

> Ayıbsız tişike er/ Ayıpsız kadın önünde
> Boyunun sumış kerek/ Başı eğmek (erkeğin boynunu eğmesi) gerek
> Ol anda tuzun birle/ O zaman temizlik ile
> Tiriglik kılmış erkek/ Hayat kılmış gerek
> Akikat bolsa tüzün/ Hakikaten temiz olsa
> Anga can birmiş kerek/ Ona can vermek gerek (Özdener, 1988: 226).

Proto-Moğol efsanesine göre gökten düşen bir dolu tanesini (toprak metaforu) yutarak gebe kalan kızlar (Ögel, 1971: 56), Kırk Kız efsanesinde ışığın ırmağa yansımasıyla ırmağa parmaklarını daldıran kızların; Alan Kao menkıbesinde melikenin çadırına inen yeşil gözlü bir ilahtan hamile kalması (Gökalp, 1976a: 91-111) Batı mitolojisindeki bazı çarpık ilişkilerin (ensest, zina vs.) aksine Türk kültüründe kadının gökle kutsandığına ve iffetini koruduğuna işaret eder. Öte taraftan ışıkla gelen hamilelik Altun Işık'ın Ay Ata; Oğuz Kağan Destanı'nda gökten inen nurla doğan kadınların ise Güneş Ana ile bağlantılı olduğu düşüncesini doğurur.

Oğuz Kağan'ın gösterdiği kahramanlık üzerine gök tanrısının ışık olarak, yer tanrısının ağaç kabuğunda gönderdiği kadınlarla evlendiği ve soyunun böylelikle

kutsandığı görülür. Kadının kutlu bir varlıkken aynı zamanda hediye olarak sunulması onu cinselliğin nesnesi konumuna getirir (Kaya, 2002: 50). Fakat Oğuz Kağan Destanı'nda ve diğer destan ve mitolojilerde kadınların güzelliğinin övülmesi haricinde cinsel aşkın peşinden koşma serüvenlerine rastlanmaz.

Bozkurt Destanı'nda dişi kurt Aşina'nın kolları ve ayakları kesik genci emzirip koruyarak onunla evlenmesi kadına yüklenen olağanüstülükle beraber türemenin dişi elinde olduğunu düşündürür. Bir efsanede ise Uygur hükümdarı Bögü Han'a cihan hâkimiyeti fikrini veren hayali bir kız, yol göstericiliğiyle onun dünyaya hâkimi olmasını sağlar (Ögel, 1971: 75). Bu destan ve efsane örnekleri kadının erkeği dikkate davet etme, uyarma, koruma (Kaplan, 1995: 50) görevini üstlendiğine işarettir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde ise Bozkurt yüzünün kutsallığından bahsedilir (Ergin, 2006: 43).

Eski Türklerde tek eşlilik ya da birden fazla evliliğe dair farklı görüşler mevcuttur. İlk görüş Türklerde poligaminin Türk dilinin oluşum devrinde bulunmadığı (Arsal, 2002: 146); fakat ilerleyen aşamada Türklerin birden fazla kadınla evliliği gerçekleştirdiği yönündedir. Buna göre Türk hukukunda birkaç kadınla yapılan evliliğe izin verilir (Arsal, 2002: 149). Grenard, Doğu Türkistan mollalarının iki veya daha fazla eşle evlenmek isteyen erkeklere zoraki müsaade ettiğini, ikinci veya üçüncü eşin başka şehirlerde oturması gerektiğini anlatır (Erkul, 2002a: 93).

İslamiyet'ten önce Hazar Türk hakanı etraftaki hükümdarların kızlarından yirmi beşini zorla ya da isteyerek; odalık içinse altmış cariye alır. Hür kadınlardan ve cariyelerden her birinin ayrı muhafızı ve sarayı vardır. Hakanın istediği kadın muhafız aracılığıyla çadıra getirilir (Şeşen, 2010: 60). Erkul'a göre bu durum Selçuklu ve Osmanlı'ya ait haremin İslam öncesi Türklerde varlığının kanıtıdır (Erkul, 2002a: 93).

Evlenme çeşitleri konusunda ikinci bir görüş ise haremin yokluğu üzerinedir (Gökalp, 1976: 258). Gökalp'in Gaston Richard'ın Mihailof'tan Türkmenler hakkında alıntıladığı kısımda her yönüyle eşitlikçi bir yapıya sahip Türkmenlerin çok eşlilik fikrini kabullenemeyecekleri anlatılır. Türkmen erkeklerinin büyük çoğunluğunun bir eşi vardır, çok eşliliği asla onaylamazlar (Gökalp, 1976a: 173). Her ne kadar tek eşliliği savunsa da Gökalp, Hunların emperyalizm döneminde odalık sayısının sınırlanmayarak erkeklerin besleyebileceği kadar eş alabildiğini anlatır (Gökalp, 1976: 233). Ögel ise para ile güce sahip kişilerin birkaç kadınla evlenebileceğini belirtir (Ögel, 1979: 173). Ayrıca Hunların

‘levira’ kuralına dayanarak babaların ya da kardeşlerin dul kalan eşleriyle evlenme zorunluluğunu (Gökalp, 1976a: 233) çok eşliliğin varlığa delildir. Nitekim çok eşlilik; devirden devre, boydan boya farklılık göstermektedir. Bu nedenle ne haremin yokluğu ne de çok yaygın olduğu iddia edilebilir.

Levirat hakkında VI. yüzyıla ait Çin kaynaklarından edinilen bilgiye göre (Erkul, 2002a: 93) babanın vefatından sonra oğlun üvey annesi; büyük kardeşin vefatında ise küçük kardeşin yengesi; amcaların vefatı durumdaysa yeğenin yengesi ile evlenmesi hukuksal bir görevdir. Üvey anneyle evlenme rivayetleri şüphelidir. Yengelerle evlenme âdeti ise Türklerden başka birçok kavmin hukukunda yer alır (Arsal, 2002: 149). Oğuz boyunu ziyaret eden İbn-i Fadlan“daha önce babasının da karısı olan eşi” (Şeşen, 2010: 16) şeklinde leviratın varlığını dile getirir ve “bir adam ölünce karısı varsa öz anası olmamak şartıyla, büyük oğlu onun karısıyla evlenir” (Şeşen, 2010: 11) der. J. Paul Raux, leviratta ölen erkeğin (baba, ağabey ya da amca) oğlu, küçük kardeşi ya da yeğeni, onun dul ve kız kardeşi ile evlendiğini söyler. Necdet Sevinç, Eski Türklerde levirat geleneğinin var olduğunu ancak üvey anne ile evlenmeyi destekleyen herhangi bir belgenin bulunmadığını savlar (Erkul, 2002a: 93-94).

Ögel’e bakılırsa Hunların, Göktürklerin ve Oğuzların uyguladığı levirat geleneğinde babası ölen oğul, küçük kardeşleriyle dul kalan annelerini ailesinin yanına alarak onlara sahip çıkar. Ölen kardeşin eşi, çocukları için aynı yolu izler. Bu gelenek nedeniyle Çinliler Türkleri ahlaksızlıkla suçlar. Konu hakkında Çin asıllı bir Hun vezir ülkesine gelen Çin elçisine şöyle der:

> Babaları ve büyük kardeşleri öldüğü zaman onlardan kalan dulları, hemen yanlarına alırlar. Çünkü onlar, kendi soylarından birinin bile gidip kaybolmasına tahammül edemezler. Hunlarda böyle karışık bazı akraba evlenmelerinin bulunmasına rağmen, onlar aile bütünlüğüne ve bu (bütünlüğün bozulmamasına) kesinlikle dikkat ederler (Ögel, 1979: 164-165).

Leviratta amaç, ailenin, malın parçalanmasını önlemek, dul kadınları korumak ve desteklemektir (Koca, 2002: 10). Çin metinlerinde dul kadınların ve çocuklarının yoksulluk içinde kayıplara karışmalarını; başka bir aileye girip soyadlarını yitirmelerini törenin onaylamadığı bildirilir. Türkler “Türk” adını terk edip yabancı aile içinde asilime olmaya tepki gösterirler. Ne varlıkta ne de yoklukta aile bölünebilir; dışarıya karşı dayanıklı/ayrılmaz bir bütündür. Levirat/ aile sigortası sayesinde kadınların hayatları

teminata bağlanır. Levirat geleneğiyle kurulan aile yapısı bölünmezliği sağlarken ordu-devlet sistemiyle ilişkilendirilir.

Ekonomik ve politik sebepler levirat geleneğinin kökeninde yer alan diğer unsurlardır. Bahaeddin Ögel, Sultan Alp Arslan'ın vefatı üzerine dul kalan karısını bir Selçuk prensi ile evlendirmeyi vasiyet etmesini devletin parçalanmaması yönüyle politik; malın bölünmemesi düşüncesiyle de ekonomik nedenlere bağlar. Ayrıca Ögel, bu geleneğin bazı çocukların toprağın yetersizliği nedeniyle göçlerini engellemek maksadını içerebileceğini söyler (Ögel, 1979: 164-177).

Bazı araştırmacılar Türk hukukundaki kalının levirata zemin hazırladığını; kadının miras kapsamına girdiğini savunurlar. Bu fikri temelleştirerek kalınla alınan gelinin aile malı sayıldığı dolayısıyla levirattaki asıl maksadın kadın/malı himaye olduğu iddia edilir (Erkul, 2002a: 93). Herhangi bir nesneye dönüşen kadın ve çocukları üzerinde diğer aile üyelerinin miras hakkı doğar. Büyük kardeşin ölmesiyle kadın, küçük kardeşe miras düşer. Ögel, Radlof'tan daha önce araştırmalarda bulunan Dingelstedt'e dayanarak Radlof çağındaki otomat geçişi, yozlaşmış geç örneklerden ve düşüncelerden ibaret bulur; nesne kadın imgesini reddeder. Dingelstedt, dul kadının ailedeki herhangi bir kişiyle ya da dışarıdan evlenmesi tercihine bırakıldığını; şayet kadın evlenmek istemezse çocuklarına sahip çıkarak onlarla birlikte yaşabileceğini belirtir. Dışarıdan evlenme durumunda yeni eş, kalını kadının eski kocasının ailesine verir (Ögel, 1979: 176).

Aile hukukunun temelini oluşturan kalın (kalıng, kalım) (Erkul, 2002a: 98) evlenen erkeğin ya akrabası ya velilerinin kız babasına veya velisine verdiği bir miktar maldır (Arsal, 2002: 147). Izazstrov, Grodekov ve Dingelstedt gibi folklorcu ve hukukçular kalın anlaşmasını, babanın hayattayken oğullarını evlendirmek için onlara ayırdığı hisse; Prof. Karutz ise karşılıklı sözleşme, bir nevi hediyeleşme ve yardımlaşma olarak tanımlar (Ögel, 1979: 178). İnan'a göre kalın, kız kaçırma geleneği ile yapılan evliliklerin doğurduğu huzursuzluğu önlemek için geliştirilmiş bir yöntemdir (Erkul, 2002a: 97). Kalından ayrı başlık âdeti ise kız ailesine evlenme esnasında verilen hediyedir. Ögel, başlığın kalının yozlaşmış bir biçimi olabileceğini söyler.

Kalını kasıtlı olarak ödenmeyen oğul babasını zorlayarak hakkını elde eder; bu davranış suç kapsamına girmez. Şayet baba kalını veremeyecek kadar fakirse oğlunu

çalıştırarak bu parayı biriktirir (Ögel, 1979: 178). Baba oğlunun kalın masrafını sembolik de olsa bir şekilde kendi ödemelidir.

Kadının baba soyundan koparak eşinin soyuna intikal etmesi nedeniyle kalına "kemik hakkı" da denir (Ögel, 1979: 177-179). Kırgızlarda ve Başkurtlarda 'süyek satımı' şeklindedir (Erkul, 2002a: 98). "Kemik hakkı" Anadolu'da "süt hakkı, ana bezi, bacı yolu" gibi adlarla armağan ve hibe vasfını taşır. Kalın ve çeyiz taraflar nezdinde karşılıklı itibar ve haysiyet meselesidir (Ögel, 1979: 179).

Kalın bazı Türk boylarında "karamal, yelu, tüy-mal, süt hakkı" adlı dört âdetin toplamıdır. Karamal, kız babasına verilen ve sadece kızın çeyizine harcanan miktar; yelu erkeğin nişanlısını ilk ziyaretinde ona verdiği hediye; tüy-mal, düğün masraflarını karşılamak için yirmi-altmış arasında değişen at; süt hakkı ise nişanlı erkeğin kızın annesine verdiği hediyedir (Maden, 1991: 499).

"Kalın"ın özelliği, miktarı devirden devire, boydan boya, evlenenlerin sosyal statüsüne göre değişmektedir. Kalın birkaç baş hayvan, yüzlerce at, binlerce koyun vs. canlı hayvan türünden farklı miktarlarda ve ebatlarda olabilir (Arsal, 2002: 147). Kutluklarda erkeğin ödediği kalın sahip olduğu tüm maldır. Ayrıca koca bir sene boyunca kız ailesine hizmet eder. Bu nedenle hükümdarlarından halka tek eşlidirler, boşanma hakları yoktur. Eşi ölen bir kadın tekrar evlenemez. Oğuzlarda kalın bir Harezm elbisesidir. Bazen deve, at, sığır veya başka bir şey olabilir. Erkek anlaştığı kalını kızın velisine teslim etmedikçe kıza yaklaşamaz. Kalını verdikten sonra evlenme gerçekleşir (Şeşen, 2010: 11-68).

Erkek tarafının kadını hor görüp köleye dönüştürmemesi için "kalın" (başlık) miktarının az tutulmasına özen gösterilir. Radlof'un üzerinde dikkatle durduğu bu konu, Eski Osmanlı eserlerinde de "'andan çok kalın isteme, kız satıcı olma'" gibi ifadelerle yer alır (Ögel, 1979: 179). Nitekim kalın bir alım satım işlemi olmanın aksine kızın terbiyesi için sarf edilen emeğe katkıdır (Arsal, 2002: 147). Ayrıca bu gelenek erkeğin müstakbel eşine, çocuklarına yetecek güce sahip olduğunun kanıtlar. Erkul'a göre "bugünkü haliyle sadece kadın karşısında erkeklik onurunun korunması için de bir gerekçedir" (Erkul, 2002a: 97). Buna karşılık kız çeyizini yüksek tutmayı babalar haysiyet meselesi yapar (Ögel, 1979: 182).

Başlık miktarı ne kadar fazlaysa çiftlere, ailelerine o kadar saygınlık getirir (Koca, 2002: 10). Göktürk yazıtlarında 'kız' sözünün bir diğer adı 'pahalı'dır. Fakat "paha" kızın mal karşılığındaki değeri değildir. Kalın anlaşması her iki taraf için saygınlığı, emeği, fedakârlığı temsil ederken evlenmeğe bir meşruiyet kazandırır. Bu nedenle Türklerde kadın satışa çıkarılan bir köle ve nesne/eşya değildir. Kalını zenginler her zaman çok, fakirler ise az verir (Ögel, 1979: 178-181). Fakat "değeri azlığında ya da çokluğunda değil, yalnız bir hediye olmasında aranmalıdır" (Erkul, 2002a: 97). "Kalın" sıkı kurallar içerisinde yedi yedi ya da dokuz dokuz gibi kutlu sayılarla takside bağlanır. Küçük Yüz Türklerinde taksitlerin tamamı ödenmedikçe nikâh hükmen geçersizdir. Kalın, nişanı güvenilir kılarken evliliğin sağlam temellere oturtulduğunu gösterir (Koca, 2002: 10). Bu nedenle Güney Anadolu Yörüklerinde ödenmeyen taksit yüzünden kız babası gelinin çocuğu olsa bile çocuklu kızını alıp kendi evine getirme hakkına sahiptir. Beşik kertmesi veya söz kesme ile nişanlanan kızın kalınının ödenme süresi yirmi yaş ile sınırlıdır. Kız yirmi yaşından sonra başka biriyle evlenebilir.

"Kalınsız kız verme" ilkin Göktürk Yazıtları'nda geçer. Ulu Yüz Türklerinde öldürülen bir kişinin ailesiyle anlaşma yoluna gitmek için ailenin kızı kalın talep edilmeden karşı tarafla evlendirilir. Ayrıca kısır veya baba evinden kalma bir hastalığı olup ölen gelinlerin yerine kız kardeşleri verilir (Ögel, 1979: 181-182). Daha çok Kırgızlarda görülen karşılıklı dünürlük durumunda "kalın" ödenmez (Erkul, 2002a: 99). Eğer kız nişanlısıyla cinsi münasebette bulunmadan ölürse ya da kız tarafı sebepsiz yere kızı evlendirmekten vazgeçerse kalın karşı tarafa iade edilir. Nişanlılar düğünden önce cinsi münasebet yaşamışlarsa güvey kalının yarısını öder. Güvey evlenmekten vazgeçerse ya da düğünden önce kaybolursa kız kalını geri vermeden başka biriyle evlenebilir (Arsal, 2002: 148). Boşanması durumunda maddi zarara uğrayacak olan erkek için kalın, kadından kolaylıkla ayrılmayı engelleyen önemli bir etken (Erkul, 2002a: 97) ve kadının bir nevi güvencesidir.

"Kalın"a benzer şekilde kız evi erkek tarafına çeyiz adı altında "kalın"dan daha az miktarda bir ödeme yapar. Zira kızın baba evinden ayrılması ile bir iş gücü kaybına yol açtığı; erkek evinin ise yeni bir iş gücü kazandığı düşünülür (Ögel, 1979: 182). Fakat buna rağmen kadının çeyizi üzerinde kocanın tasarruf hakkı bulunmaz (Mandaloğlu, 2013: 153). Öte yandan oğlan evinin vereceği kalından daha az olmasına rağmen kız babaları çeyizin fazla olmasını önemseyerek onu haysiyet meselesi haline getirirler. Babanın kızına çeyiz yapması Türk boylarında mecburi bir görevdir. Çeyiz babadan kıza intikal eden miras

hakkıdır ve genellikle kız evlat çeyiz dışında mirastan pay alamaz. Erkek kardeşlerin üçte iki miras payına sahip olmaları ve gelişmemiş topluluklarda dayılarının malını üç defa talan etmesi (Ögel, 1979: 182) kızın miras hakkının kısıtlandığını gösterir. Ancak erkek varisler olmadığı zaman "evlenen" kızlara çeyiz dışında miras hakkı doğar (Arsal, 2002: 153).

Eski Türklerde çeyiz/sep hayvan sürülerinden, yardımcı insanlara; kızlardan yengelere uzanan geniş bir hacme sahiptir (Ögel, 1979: 183). Kız erkeğin verdiği kalına karşılık çeyiziyle oğlan evine katkı sağlar ve aile içinde rahata kavuşur (Erkul, 2002a: 97). Gelişmiş Türk boylarında çeyizin kalınla eşdeğer olduğu veya kalının çeyize dönüştüğü görülür. Her iki gelenek de hediyeleşme niteliğini alır**.** Başlık ve çeyiz geleneği tamamlandıktan sonra söz kesme aşamasına gelinir. Kız ve oğlan tarafı -tıpkı Göktürklerin resmi kabullerinde olduğu gibi-at üstündeyken söz kesilir. Evliliğe ilk adımın at üzerinde yapılması onun kutsallığını ve değerinin büyüklüğü ifade eder. Söz kesiminde kızın evliliğe razı geldiğini gösteren mendil, çevre, yağlık gibi 'rızalık' sembolü vermesi gerekir. Söz kesiminin hemen ardından hediyeler sunulur. Ulu Yüz Türkleri bu hediyelere "kiyit, körümdük" adını vererek hediyeleri hesaba yazarlar (Ögel, 1979: 181-183).

Türklerde atanın/babanın 'velayet hakkı' sınırlıdır (Ögel, 1979: 183) ve annenin rızasını almaksızın kızını evlendiremez (Gökalp, 1976a: 258).Evlenmeleri için gençlerin bulûğa erişmesi beklenir (Arsal, 2002: 147). Bir kadın asalet ve servetçeyakın ya da denk olmayan bir erkekle; asil bir genç kız, halktan bir erkekle evlendirilmez (Öztuna, 1983: 92). Kızın eşi olacak güvey, "güvenilen insan" (Koca, 2002: 10) olmalıdır. Kızı makbul bir erkek istediğinde ebeveyn bu evliliğe karşı çıkmaz (Gökalp, 1976: 297). Birbirini seven iki gencin evliliği nadiren engellenir (Arsal, 2002: 147). Dolayısıyla evlilik oğlan ve kızın isteği ile ailelerinin rızasına bağlıdır (Koca, 2002: 10). Bekârlık ayıp sayılır ve evlilik sosyal bir görev olarak kabul edilir (Erkul, 2002a: 97).

Her iki ailenin kadınları arasında iletişimi "yenge" kurar. Kız evinin gönderdiği çeyizlere de bakar. Yenge evlilikteki aktif rolüyle sosyal sorumluluk taşır. Ayrıca siyasal açıdan da devlette söz ve makam sahibidir. Göktürklerde kağan Hieli'nin annesinin ünlü bir kılavuzu olduğu söylenir (Ögel, 1979: 188).

Kalın antlaşması ve söz kesimi ile nişan gerçekleşir. Nişan merasimine ayrıca "Küçük Düğün" adı da verilir. Nişanlı çifte Oğuz ve Türkmen kesimleri ve Batı

Türklerinde adaklı denilir. Türk boylarının tümünde tanıklar, antlaşma ve dua ile yapılan 'beşik kertme nişan' mevcuttur. Beşik kertme nişanlılar, ergenlik çağına gelince yeniden nişanlanırlar (Ögel, 1979: 184). Eski Türklerde nişan yapılırken günümüzdeki gibi "yüzük takma" âdeti uygulanmaktadır. Dede Korkut'ta olduğu gibi nişan yüzüğü "içinde bin bir nişan" taşıyan kutlu bir semboldür (Ögel, 1979: 184).

Orta Asya'da nikâh, kız evinde kıyıldıktan sonra düğünü başlatma hakkı yine kız evinindir ve düğün bir takım ritüellere göre düzenlenir (Ögel, 1979: 184-186). Kız, kayınpederinin verdiği at üzerinde yeni çadıra getirilir (Koca, 2002: 11). Nikâhtan gerdeğe kadar gelinin yüzü tabudur. Kızın perisinin erkeğin perisine ısınması için üç gün kız çadırın bir köşesinde perde arkasında bekler. Gelin, ailesi dışında sadece yakın arkadaşlarıyla görüşür. Üç gün sonra perde arkasından görkemle çıkan geline "körümdük/betaçar toy/ yüz görümlüğü" adı altında hediyeler verilir ve tören yapılarak evlilik tamamlanır (Gökalp, 1976a: 312-313).Kimi Türk boylarında nikâh ve evlilik, ilk çocuğun doğması ile yürürlüğe girer (Ögel, 1979: 185).

Çadır kapısının sağındaki iç kısım kadınlara aittir. Burada deri tulumlar, ahşap kaplar, yemek tasları, üç ayak gibi mutfak araç gereçleri bulunur. Yayla göçünde ise kadınlar rahat etmeleri için tıpkı çadıra benzer kağnı arabaları kullanılır (Koca, 2002: 13-17). Erkek daima karısına saygı duyar onu arabada taşırken kendisi arabanın arkasında yürür (Özdener, 1988: 226). Kadınlar bu arabalarda günlük işlerini yapar (Koca, 2002: 13-17).

Eski Türklerde kadınların kıyafetleri ile erkeklerin kıyafetleri birbirine benzer. Gömlek, deri veya kumaştan yapılmış pantolon, hayvan derisinden yapılmış çarık, kış aylarında dizlerine çoraba benzer dizlik geçirir, etekleri dizlere gelen kaftanlar giyerler. Öte yandan börk adı verilen çeşitli başlıklar takarlar. Kadın elbiseleri ile erkek elbiseleri arasındaki tek fark kadın elbiselerinin eteklerinin daha uzun olmasıdır (Koca, 2002: 38). Giyim konusundaki benzerlik cinsiyetçi yaklaşımın Türklerde bulunmadığına işarettir.

Eski Türk kadınları süslenmek için "küpe, gerdanlık (boğmak), bilezik, boncuk, inci, tarak (targak) ve ayna (gözüngü)", keçi kılından zülüf (önğik) gibi çeşitli eşyalara sahiptir. Yanaklarını enğlik adı verilen kırmızı boya ile boyarlar (Koca, 2002: 39).

Aile içi ilişkilerde kadın; anne, gelin, yenge, elti gibi birden fazla role sahiptir (Erkul, 2002a: 95) ve farklı isimlerle anılır. Türklerde anneye "ana, uma, ög"; babaya

“kang, ata”; üvey babaya “ögey ata, kangsık ata”; hem baba hem anne için “aba” kelimesi kullanılmakta, çocuklar babalarına “atakı” (babacığım), annelerine de “anakı”(anacığım) şeklinde seslenirler (Koca, 2002: 11). Divanu Lügati’t Türk’te anne; ana, apa şeklinde yer alır. Kıpçakça ana; Altayca ene; Çağatayca aça; Kaçarlarda ve Hebet ene; Kazanlarda eni; Kırgızca ene ve apa, Sagay ene, şor; Telcüt: ene, Çuvaşça ama ve anne kelimeleri anne sözünü karşılar.

Göktürkler ve Uygurlar ana baba, karıkoca gibi bileşik kelimelerde anne sözünü babadan önce söyler. Benzer şekilde Dede Korkut Hikâyeleri “anaata” ve “kadın anabeğ baba” kullanımlarını içerir. Kadın sözcüğü tıpkı Göktürk Yazıtlarında hatun sıfatıyla (ögüm hatun) yüceltilen anneye ait bir unvandır (Erkul, 2002a: 94-95).

Ailede ebeveynlerden sonra çocuklar gelir. Ailenin ilk kız ya da erkek evladına “tun ogul”; ilk kızına “tun kız”; son çocuğuna ise “aştal ogul” denir. Ayrıca kız çocuğuna “kız”, “kız oglan kız” ve “ev kızı”; erkek çocuğuna “ogul”, “urı/orı”, “urıoglan”, “oglan” gibi sıfatlar verilir. Ablaya “eçe”, “eke” veya “eze”; ağabeye “içi”; üvey oğla “ögeyogul, baldır ogul”; üvey kıza da “ögey kız, baldır kız” diye hitap edilir. Kocanın kendisinden küçük olan kız kardeşine “singil”; kadının kendisinden büyük olan kız kardeşine “baldız”, kendisinden küçük olan kız kardeşine “yurç”; çocuklar babalarının erkek kardeşlerine “eçi/içi, kız kardeşlerine “kükü/küküy”; annelerinin kız kardeşlerine “eze/teyze (teze)”; ağabeyin eşlerine “yeňge”(yenge) derler.

Türk aile hukukunda kadın ve erkek boşanma hakkına sahiptir ve tekrar başka biriyle evlenme hakları vardır. Çocuklarını yanlarına alıp yeni bir aile kurarlar (Koca, 2002: 11-12). Cengiz Yasası’na göre boşanan erkek ölüm cezasına çarptırılır. Türk adetlerine yansıyan kanun, erkeğin kadını kolaylıkla boşamasının önüne geçerken kadının erkek karşısındaki hakkını yüceltir ve kadına verilen değeri ortaya çıkarır (Erkul, 2002a: 93). Ögel ise erkeğin karısını boşayabileceğini veya evden kovabileceğini söyler. Ancak verdikleri kalını kaybetmek istemeyen erkek tarafının bu durumu hoş karşılamayacağını belirtir. Ögel’e göre zenginler her çağda çok kadın alabilir ve istemediklerini de dışarı atabilirler. Fakat bu durum pek nadir görülür. Kadın kısır çıkarsa, kız evi ya kalını geri verir ya da gelinin kız kardeşlerinden birini kalınsız olarak evlendirir (Ögel, 1979: 179,180). Arsal ise kocanın karısını boşaması için belirli bir şartın olmadığını ancak kadının yasak ilişkisi kesinleşirse boşanmanın gerçekleştiğini anlatır (Arsal, 2002: 149-150).

Kadının boşanma sebepleri: Eşinin kendisine kötü davranması; başka bir kadınla gayrimeşru ilişkide bulunması ve kudretsizliktir. Boşanma kocadan kaynaklanırsa koca verdiği kalını alamaz ve karısının çeyizini iade etmek zorundadır (Arsal, 2002: 149-150). Türklerde dul kalan kadın desteklenir ve korunur.

Yakutlarda eşi ölen bir kadın -öteki dünya anlayışıyla- onunla beraber diri diri mezara gömülür. Kadınları kadın ihtiyarlar yıkayarak ölü kurgan kapısının sağ (kuzey) tarafına yatırır. Erkekleri ise erkek ihtiyarlar yıkar ve ölü kapının sol (güney) tarafına yerleştirir (Kocasavaş, 2002: 108-111). Genellikle kurganın üzerine kadını ve erkeği simgeleyen bir çift mezar heykeli dikilir. Heykelleri yapılan kişiler "yöneticiler, kumandanlar, savaşçılar, ozanlar, hatipler ve çoban gibi insanlar"dır. Kurganlarda Ana Tanrıça "Umay"ı sembolize eden yuvarlak yüzlü, başında üç boynuzlu taca benzer başlık bulunan heykellere nadir de olsa rastlanır. Bunlar iki eliyle kupa tutan kadın heykeller; elinde çiçek tutan az sayıda kadın heykellerdir (Belli, 2002: 1638-1641).

Maksudi Arsal, kadının kocasının vefatından sonra 1/4 hisse aldığını; getirdiği çeyiz, kalından fazlaysa bu fazlalığın da kendisine ait olduğunu söyler (Arsal, 2002: 153). Ögel ise kadının eşinin malından iki pay oranında miras aldığını, malın diğer kısmının ise çocuklara intikal ettiğini belirtir (Ögel, 1976: 176). Baba evinde oturan en küçük erkek, annesine, üvey annesine bakmakla yükümlüdür. Ayrıca kız kardeşlerini terbiye etmek ve onları evlendirirken çeyiz vermek zorundadır. Buna karşılık erkek tarafından alınacak kalın da ona aittir. Eşlerin hissesi 1/5 ve kızların hissesi 1/10'a tekabül eder (Arsal, 2002: 153).

Türk hukukunda esirlik ve kölelik mevcuttur. Fakat kölelik hemen hemen esirlikle eş değerdir (Akgündüz, 2000: 87). Kafesoğlu, kulluğun ve köleliğin sosyal ve hukuki açıdan farklı olgular olduğunu belirterek Eski Türkçe metinlerde köle sözcüğüne rastlanmadığını ve köleliğin asli Türk bölgelerinde değil de Çin ve İç-Asya alanında görüldüğünü anlatır. Göktürk Yazıtlarında Türklerin esir düştükleri anlatılırken kullıg (kullu, köleli) kelimesi kullanılmaktadır. Kafesoğlu'na göre buradaki kul tabiriyle kölelik yerine daha çok esirlik kastedilir (Kafesoğlu, 1998: 239,240).

Hun, Göktürk ve Uygur devletinde köleliğin, esirliğin pek yaygın olmadığı görülür (Akgündüz, 2000: 87-88). Uygurlar, kadın köleye küng (Çince), eşci karabaş; erkek köleye karabaş, kul, kitay oğlan şeklinde hitap eder; köle üzerinde mutlak hakka sahiptir; köleyi miras bırakabilir ve satabilirler; köle efendisinin izni ile evlenebilir (Akgündüz, 2000: 87-

88). Uygur vesikalarında beylerin kendilerinden izin almadan evlenen kölelere karşı çıkmadıkları görülür (Sevinç, 2007: 99). Roma hukukunda olduğu gibi esirlere sert muamelede bulunmazlar.

Cariyeler mahkemeye başvurma hakkına sahiptir. Cariyenin efendisinden doğurduğu çocuk, meşru evlat gibi mirastan hisse alır. Fakat bir esir kadın fiyatı yüz top, yüz elli top bez; kırk yedi satır para arasında değişen miktara satılır (Arsal, 2002: 144-143). Oğuzlarda cariye veya köle, bulunduğu ev halkından biri hastalanınca kimse ona yaklaşmazken hastaya bakma görevini üstlenir (Şeşen, 2010: 14).Kendilerine tanınan haklara rağmen satılmaları, miras bırakmaları ve evdeki bazı görevleri yönüyle kadın nesne/eşya konumundadır.

Eski Türk kadınlarının sanat anlayışlarını dokudukları halı, kilim vb. eşyalarda görmek mümkündür. Ziya Gökalp, Mihailof'un bu konuda Türk kadınını takdir ettiğini belirtir: "Hiçbir âlete, hiçbir modele, teknik mahiyette hiçbir tahsil ve terbiyeye mâlik olmayan Türkmen kızının, na-kabil-i taklit nakışlarla müzeyyen çok nefis halılar vücuda getirebilmesi, ancak bir sanat sevk-i tabiîsine mâlik olmasıyla izah olunabilir" (Gökalp, 1976b: 133). İlk örnekler Hun kadınlarının at örtüsü olarak (ğabrak, çeprak) dokunduğu kuvvetle tahmin edilen Pazırık halılarıdır.

Kadınların ihtiyaç dışında halı, kilim, keçe, nakışlı hasır yaygıları, kımız tulumları vb. dokumalar gelenek merkezli bir faaliyettir. Örneğin kızlar çeyiz için halı, kilim, cicim, heybe ve birçok dokuma hazırlamalıdırlar. Doğayı tasvir ettikleri rengârenk keçe, halı dokumalarıyla çadırlarını süslerler (Diyarbekirli, 2002: 1539-1543). Priskos'un kaydında Türk kadınlarının gergef işledikleri anlatılır (Kafesoğlu, 1998: 321).

Nitekim eski Türklerde kadınimajı oldukça yüksektir. Mitolojilerde, destanlarda ve devlet yönetiminde söz sahipliği, yol göstericilik yaparak alp tipi niteliğini barındırır. Devlet yönetiminde, aile ve akrabalık ilişkilerinde kullanılan unvanlar kadının kutsallığını açığa çıkarır. Aile içindeki birlik, dayanışma ile cinler arası ayrım gözetilmez. En eski yazılı metin Göktürk Kitabelerinde kadın- erkek cinsinin aynı adla karşılanması buna kanıttır. Kadının ailede üstlendiği aktif rol ve eşler arasındaki işbirliği aile hukukunda kadın-erkek eşitliği sağlar. Kadın ailenin odak noktası, ocağın kutlu iyesidir.

Toplumsal birlik, dayanışma kadın ve erkeğin rollerini belirlerken kadın, alp tipi özellik göstermesinin yanında iyi bir annedir. Öte yandan kadını aile ve toplum içerisinde

ikincil konuma düşüren bazı hususlar dikkat çeker: Çeyizden başka miras alamaması, asil bir kadının asil olmayan kişilerle evlenememesi, devlet içerisinde hükümdarın kendi boyu dışındaki kadınlarla yaptığı evlilik nedeniyle Baş Hatun dışındaki kadınların-çocuklarının bazı haklarından mahrum kalması (nadir görülen poligami) vs. Fakat genel anlamda kadın-erkek arasında demokratik esaslar mevcuttur; ne kadın erkekten ne de erkek kadından ayrılabilir.

2.3. Türk Feminizminin Filizlenmesi

2.3.1. Feminizm Kavramı ve Feminist Teoriler

Latince femina (kadın) sözcüğünden türetilen Feminizm kavramı ilk kez 1837 yılında Fransa'da kullanılır. Feminizm 1890'lı yıllarda İngilizce'de kadıncılık (womanism) teriminin yerini alır (Kayhan, 1999: 9). Feminizm toplumsal cinsiyet rollerinin erkeğe her alanda atfettiği üstünlüğü sorgulayarak "cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeye çalışan bir harekettir" (Hooks, 2012: 9). Bu yönüyle hem öğreti hem de başlı başına bir eylemdir (Kayhan, 1999: 9). Eril egemenliğin siyasal, hukuki, sosyo-psikolojik ve ahlaki boyutlardaki faaliyetlerinde kadını ötekileştiren tavırlarına başkaldırı niteliğindedir.

Toplumdaki erkeklerin içselleştirdikleri cinsiyet üstünlüğü, kendilerini yüceltmek için kadınları-tavır, davranış ve işleri ile-aşağılamalarına neden olur (Beauvoir, 1986: 12). Buna karşı hak arayışına koyulan kadın varlığını duyurarak kimlik oluşturmaya, eril sistemin dişiliği tanımladığı kalıptan çıkmaya gayret eder. En ılımlı düzeyde cinsel ayrımcılığının son bulmasını ister, fırsat eşitliği talebinde bulunur" (Cevizci, 1999: 340). "Kadınların toplum içindeki rolünü ve haklarını genişletmeyi öngören bir doktrin" (Michel, 1984: 17) olarak kimsenin kimseye hükmetmediği bir toplum düzeninin, kadınlarla erkeklerin ilişkilerini karşılıklılık esasına göre şekillendiren yaşam felsefesinin peşinden koşar (Hooks, 2012: 11). Kadını ikinci sınıf insan olmaktan kurtarmanın yolu toplumun roller konusunda bilinçlendirilmesinde ve oluşan farkındalıkta aranır.

Feminist söylemde ataerkil söylemin yalnız dişiliğiyle tanımlandığı kadının birey/insan olma mücadelesikendilik değerlerini oluşturarak biyolojik farklılığıyla dışlanma ve bastırılmanın önüne geçmesi istenir (Eliuz, 2009: 13). Cinsel nesne konumlandırılmasından çıkarak kadının başlı başına "özne" olması hedeflenir. Böylelikle "'biyoloji kaderdir 'formülasyonu"nun dayandığı kültürel beden inşası ile asıl kaderin

kültür olduğuna işaret edilir" (Butler, 2014: 53). Tarih boyunca kültürel yapılanmada erkekler bireyselleşerek kadınları 'öteki'ci kimlik içine hapsederve özgürlüklerini kadına egemenlikle oluşturur. Feminizminise kadının erillik içindeki tavrını, açmazlarını (Eliuz, 2009: 14) dezavantajlı konumunu sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel ve tarihsel çerçevede (Altuntaş, 2013'ten aktaran: Sezgin, 2014: 5) sorgulama alanıdır. Kadınların yaşam şartlarını, hem sınıf mücadelesiyle bağlantılı hem de ondan bağımsız olarak, toplumu değiştirmek için (Beauvoir, 1986: 12) kurgulanan kurumsal yapıdır.

Toplumsal kimlik stratejilerini belirleyen feminizm yorumlanış bakımından türlere ayrılır. Feminist teori, toplumsal hareket olan feminizmin bilimdeki cinsiyetçiliğini ele alır. Kadınlar, feminist teori ile bilimi, erkeklerin salt kendi tecrübelerinisundukları bir alan olmaktan çıkarmak isterler. Feminist teoride cinsiyet farklılıkları, cinsellik, kadın gibi terimlerin birden çok yoruma uğraması tartışma konusu olur. Böylelikle feminizmin alt türleri doğar (Sezgin, 2014: 13,14). Feminist teori türlerinden bazıları şunlardır:

1- Liberal Feminizm: Liberal feministlerin temel düşüncüleri şunlardır: Tanrı'nın yerine aklı yüceltmek ve aklın içinde barındırdığı tanrısal kıvılcıma/vicdana inanmak, yerleşik kurum ve gelenekleri değil bireysel vicdana güvenmek; kadının ve erkeğin ruhları ile akılcı yeteneklerinin eşdeğer olduğuna inanmak; eleştirel düşünme yetisini eğitimle kazandırmak; bireyin diğer bireylerden bağımsız, akılcı ve gerçeği arayan bir özerk varlık olduğunu; temel haklar/ doğal haklar doktrinini savunmak (Donovan, 2013: 33,34). Buna benzer bir başka liberal feminist sınıflandırma ise eğitimde fırsat eşitliği, kamusal alanlara çıkış, ekonomik eşitlik, siyasal ve hukuksal eşitlik, özel alanın yeniden düzenlenmesi şeklindedir (Demir, 1997: 49-52).

2- Kültürel Feminizm: Kültürel feministler siyasal değişime yönelmektense daha geniş bir kültürel dönüşüm peşindedirler. Eleştirel düşünmeyi ve kendini geliştirmeyi kabul ederken hayatın akıldışı, sezgisel ve kolektif tarafıyla ilgilenirler. Kadınlarla erkeklerin benzerliklerine dikkat çekmek yerine bireysel güç, gurur ve kamusal reform kaynağı olarak gördükleri kadınlık niteliklerinin farklılıklarını öne çıkarırlar. Bu feministler, liberal kuramcıların değinmediği din, evlilik ve yuva gibi kurumlara seçenek düşünürler.

Kültürel feminist teori anaerkilliği benimser. Barışsever, özgecil, hayat verici işbirliği ile farklılıkların şiddetsiz biraradalığını, kamusal hayatın uyumlu bir şekilde

düzenlenmesini talep ederler. Kadınların ayrı bir kültürün ve etiğin mirasçıları olduklarına inanırlar (Donovan, 2013: 74-114).

3- Marksist Feminizm: Marksizmin ve feminizmin bileşimi olan bu hareket, kadını ana üretici şeklinde benimserken bir taraftan da ikincil tüketici konumuna indirger (Eliuz, 2009: 14). Marksist feminizm erkek şovenizminin -kapitalist sistemin işçileri sömürdüğü gibi-kadını sömürdüğünü ileri sürer. Erkeğin el koymasıyla kadının emeğine yabancılaştığını ve sömürüye çözüm olarak aile kurumunun ortadan kaldırılması gerektiğini belirtir. Erkek dışarıda çalışırken evde kalan kadına da erkekle aynı ücretin verilmesini/ev işinin ücrete bağlanmasını talep eder (Öztürk, 2011: 89,90).

4- Sosyalist Feminizm: Ataerkillik tarafından üretilen cinsiyetçilik, ırkçılık ve sınıf ayrımcılığı ile kadınların baskı altına aldığını vurgulanır (Demir, 1997: 8). Kadının konumunun anlaşılabilmesi için ataerkilliğin kapitalist sistemle düşünülmesi gerektiğini; aileyi üretimin ve dağıtımın yapıldığı mücadele merkezi olarak nitelerler (Eliuz, 2009: 15).

5- Radikal Feminizm: Radikal feministler, eril egemenliği toplumdaki baskının kökü ve temeli sayarlar (Öztürk, 2011: 92,93). Kadınların sınıf, ırk ve diğer farklılıklara bakmaksızın baskıya maruz kalmalarına karşı çıkar. Cinsellikten anneliğe, evlilikten aileye, edebiyattan müziğe, sağlık servislerine, iş ve teknolojiye uzanan kalıplaşmış düşüncelere başkaldırarak onlara alternatifler sunar (Demir, 1997: 71).

6- Fransız Feminizmi/Linguistik Feminizm: Fransız feministler, ataerkil ideolojinin dille yaratıldığını düşünürler. Lacan'ın öznelliğin toplumsal üretimi ile postmodernizmin cinselliğin ve söylemin yapısal analizini birleştirerek kadının ikincil konuma indirgenmesinde dilin işlevi üzerinde dururlar (Demir, 1997: 106,107).

7- Postmodern Feminizm: Postmodern feminizm toplumsal cinsiyet gibi soyut kategorilerin sınıf, etnik köken, ırk gibi değişkenlerle her zaman değişmeye açık olduğunu savunur (Sezgin, 2014: 21,22). Postmodernfeminizm özcülüğü, meta anlatıları, düalizmi reddeder. Totaliterizme ve evrenselciliğe karşıtlığı, pragmatizmi ve yanılabilirciliği, çoğulculuğu, yerelliliği, özgüllüğü, göreceliği içerir. Toplumsal cinsiyet, iktidar ve bilgi ilişkisi üzerinde durur (Demir, 2014: 114-122).

8- İslamcı Feminizm/ İslami Feminizm: İslami feminizm, ataerkil sistemin yorumladığı İslami kaynakların kadınlar tarafından onların lehine yeniden açıklanmasıdır

(Sezgin, 2014: 51). İslam dünyasında gündelik hayattaki geleneksel inanışlar ve dini inanç ile bağdaşmayan kadın-erkek ayrımına, erkeklerin üstünlüğü söylemine karşı, kadınların eşitliğini ve üstünlüğünü savunan bir söylemile İslami düşünceyi birleştirme çabasıdır (Eliuz, 2009: 15)

9- Ekofeminizm: Kadınla doğa arasında kurulan bağlantıyıolumlamak bu hareketin temelini teşkil eder. Ekofeminist teoriye göre kadınlara egemen olmak, doğaya hükmetmektir (Donovan, 2013: 397-399). Bu nedenle ataerkil kapitalist sistem kadının ve doğanın sorunlarından sorumludur (Eliuz, 2009: 15). Doğayla kadın ilişkisi farklı kültür ve politika yaratmakta üstünlük merkezi kabul edilir (Donovan, 2013: 398).

10- Kadınizm/Womanism: Feminist yazar Alice Walker'ın özellikle Afrikan Amerikan Feminizmi'ni tanımladığı womanismilerleyen dönemde ırk ve sınıf ayırımlarının ötesine geçer. Ev ortamından çalışma alanına girmek gibi toplumsal değişimleri savunur. Başta beyaz kadınlar tarafından kılavuzluk edilen ilk feminist hareketlerden biri olur. Çoğu kadının ailelerine maddi destek sağlamak adına kendilerini çalışma hayatına adadığı gerçeğini belirginleştirir (Eliuz, 2009: 15).

Feminizmin asıl hedefi kadınınerillik içindeki konumunu fark etmesini sağlayarakonu toplumsal cinsiyet rollerinin yazgısından kurtarmaktır. Kadın olmanın ikincil olmak anlamı gelmediğini anlayan kadın kendilik bilincine kavuşarak erkeğin cinsel nesnesi olmayı reddeder. Kadın bedeniyle değil insanlığıyla toplumda var olmalıdır. Bu görüş ataerkil cinsiyetçi politikanın kırılmasıyla gerçekleşecektir.

2.3.2.Feminizmin Arka Planı

> Kadın. Yakında bu kelime var olmayacak: Kadınlar bu kelimeyi ortadan kaldırmak ve Latince'de olduğu gibi erkek kelimesinin iki cinsiyet için de geçerli olmasını istiyorlar.
>
> Anonim

Feminizm bireyselleşmenin, toplumsal gelişmelerin- geleneksel yaşam biçiminden kopuş, siyasi ve ekonomik dönüşümlerin- (Çakır, 1994: 15) yaşandığı 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl boyunca ideolojisini belirler. Bu hareket özgürlük ve eşitliğe dayanır. Kadının hak arayışı feminist mücadele ideolojisinin ortaya çıkışından çok daha önceyerönasansa kadar uzanır. Rönasans 16. yüzyıldan 17. yüzyıla Descartes'çılık ve 18. yüzyılda ansiklopedicilik hareketleriyle geliştirilir. Siyasal eylemin güç kaynağı edindiği bireysel

sorumluluğu dolayısıyla aklı ve kişi haklarını savunarakbilim ile tekniği yüceltir (Çakır, 1994: 18,19). Bu düzenleme ve yenilikler eril düşünceye hizmet etmekten öteye geçemez.

18.yüzyılın başlarına kadar kadınların beden ve ruh bakımından erkeklerden geri olduğuna inanılır; dinsel kanunlar onların mülk sahibi olma ve meslek edinme gibi birçokhaktan mahrum bırakılmasına neden olur. Aziz Paul'un 'kadının kendi vücudu üzerinde yetkisi yoktur' (Russell, 1998'den aktaran: Eliuz, 2009: 17) sözleri, kadınların varlıklarının yadsınarak insan sayılmadıklarına delildir. Kadının evle bütünleştirilerek kamusal alandan uzak tutulması, sömürülen emeğiylesosyal, ekonomik ve evrensel pek çok haktan mahrum edilmesi, erkekler tarafından oluşturulan yasalarca ikincil konuma indirgenmesi feminizm hareketinin oluşumuna zemin hazırlar (Eliuz, 2009: 17). Kadınlar ezilen kimliklerini duyurmanın yolunu ararlar.

Rönasans ve Reform hareketleri Tanrı önünde eşitlik, insan hakları gibi fikirlerin ortaya çıkışı ile özgürlüklerini kazanacaklarını düşünen kadınları hayal kırıklığına uğratır. Eril kimlik adına/yararına oluşturulan yeniliklerde ve düzenlemelerde kadının söz sahipliğine yer yoktur. Marie de Gournay *Kadınlarla Erkeklerin Eşitliği*, *Hanımların Şikâyeti* adlı iki eserinde Rönasans'ın ve Reform'un özgürlük ortamının kadınlara yönelik olmadığını onları daha çok ev ve aile ile sınırlandırdığını belirtir. Laik eğitim kurumlarına alınmayan kadınlar isyan ederek feminist düşüncenin örneğini sergilerler (Yörük, 2009: 64).

Feminist düşüncenin ilk örnekleri 1970 yılında yayınlanan Judith Sargent Murrey'in *Cinsiyetler Arasındaki Eşitlik Üzerine (On TheEquality of Sexes)*, Olympe Gouges'in 1971'de yazdığı *Kadın Hakları Beyannamesi* ve Mary Wollstonecraft'ın 1972'de yayınlanan *Kadın Haklarının Savunusu ('A Vindication ofRights of Woman)* adlı eserlerdir.

Mary Wollstonecraft, feminist teori tarihindeki ilk önemli çalışma olan *A Vindication of the Rights of Woman* (Kadın Haklarının Savunusu) adlı eseri sonraki feminist düşünce için temel eser olur (Donovan, 2013: 21).

17. ve 18. yüzyıllar boyunca –öncesinde ve sonrasında- kadının eş ve anne olarak evine ait olduğu varsayımı (Donovan, 2013: 25) kırmak adına kadınlar erkeklerle birlikte laik ve genel eğitimden yaralanarak aile dışında çalışmayı, kamusal alanda eşitlik ilkesini savunurlar. Wollstonecraft'ın '*Kadın Haklarının Savunusu*' (A Vindication of Rights of

Woman) adlı eserlerinde Wollstonecraft, döneminin erkek yargılarına göre kadının ikincil olduğuna inanırken, akıl sahibi insanların farklılığını cinsiyetin değil erdemin yaratacağını ileri sürerek kadın zekâsının erkeklerle aynı olduğunu savunur. Dönemin öncü kadınları cinsiyetçi ayrımı reddederler (Sezgin, 2014: 7). Fakat yine de eril söylemin dışına çıkamazlar. Kadının oy verme hakkının olmamasına ve devrimci örgütlerin çoğunun kadın olduklarından bu örgütlere kabul edilmemelerine karşın, kadınlar 1789 Fransız İhtilali'nde aktif rol oynar. Fransız Devrimi sonucu ise 1793 yılında Fransa Meclisi *Erkeklerin Hakları*nı ilan ederek cinsiyet ayrımcılığına devam eder. İhtilal için mücadele veren Madam Roland, Rose Lacombe ve Olympe de Gauges gibi devrimci kadınlar Fransız Meclis kararına tepki olarak 17 maddeden oluşan *Kadın Hakları Bilgirgesi*'ni yayınlar. Bildirgede kadınlar özgür doğduklarını, erkeklerle eşit haklara sahip olduklarını, kanun önünde erkeklerle eşit olan kadının hiçbir ayrıma uğratılmadan kamu görevlerine ve yüksek mevkilere ulaşabileceği söyleyerek hak arayışına giderler. Bu arayış "Devrimci, Cumhuriyetçi Kadın Yurttaşlar Kulübü"nün kurulmasını sağlar (Eliuz, 2009: 17,18). 18. yüzyılın ortası ve özellikle 19. yüzyılın başında yaşanan tarihsel dönüşümler ve Sanayi Devrimi kadını özel alanda soyutlayarak yasal ve kamusal kimliğinden mahrum bırakır. Blackstone tarafından yazılan *Commentaries on the Laws of England* (İngiltere Kanunları Üzerine Yorumlar) adlı eserinde kadının varoluşunu reddeder. Evli kadınların mülkiyet, miras ve çocuklar üzerinde ve mahkeme huzurunda hiçbir hakkının olmadığını savunur. 19. yüzyıl kadın hareketlerinde odak nokta kadının her alandan yoksun bırakılması olur.

Tüm insanların doğal haklara sahip olması gerektiğini düşünen John Locke, *Second Treaties of Goverment* (Hükümet Üzerine İkinci İnceleme, 1960) adlı kitabında insan sözcüğünü kadın ve erkeği kapsayan bir göstergeyle kullanmayarak yalnız erkek (man) anlamında tek bir cinse uygular. Kadınları akılsız olarak niteleyip bundan dolayı kamusal alanda vatandaşlık haklarının bulunmadığını belirtir:

> Her erkek yeterli derecede rasyonel olarak kabul edilir ya da 'doğal' olarak, bir aileyi yönetme kapasitesine sahiptir…Kadınlar ise, Locke'un teorisine göre, 'doğal' olarak akıldan yoksun görülürler ve 'doğal' olarak 'özgür ve eşit birey' statüsünün dışında tutulurlar, nitekim kamusal hayata katılmaları da uygun değilidir (Donovan, 2013: 25-28).

Marki de Concordet, *Kadınların Tam Yurttaşlığa Kabulü* (1790) adlı eserinde kadınların erkeklerle eşit eğitim hakkı yanında dini, rengi, cinsiyeti ne olursa olsun kamusal alanda özgürlüğü talebinde bulunur. Concordet'nin söyleminden sonra kız ve erkek çocukların miras hakkı eşitlenir, 1792'de yasalarda kadına boşanma hakkı tanınır.

Concordet'nin giyotinle idamından sonra tüm mücadelesi unutulur. İhtilal döneminde idamla ölen kadın hakları savunucuları arasında Olympe de Gauges, Theorigne de Mericourt ve Claire Lacombe dikkat çeken isimlerdir.

Olympe de Gouges, *Kadın ve Kadın Yurttaşların Haklarının Bildirisi* adlı el broşüründe kadınların taleplerini sunar. Kadınların erkekler tarafından gasp edilen doğal haklarını, kamusal alandaki özgürlüklerini geri almaları gerektiğini ve devrimin ancak bu şekilde tamamlanacağını bildirir. Gouges ve onunla aynı bildiriye imza atan arkadaşı Rose Lacomb savundukları görüşlerle idama mahkûm edilirler. Bu süreç içerisinde Christene de Pisan, Jane Anger, Mare de Gournay, Annavan Schurman, Poulain de la Barre, Bathsua Makin, Mary Astel adlı yazarlar feminizm üzerine kitapçık yayınlar (Eliuz, 2009: 18,19).

19-20 Temmuz 1848 tarihinde Seneca Falls öncülüğünde Elisabeth Cady Stanton tarafından ele alınan *Declaration of Sentiments* (Duyular Bildirgesi) ile ilk defa kadın hareketi için bir araya gelinir. 100 kadın ve erkek tarafından imzalanan bu bildirge Bağımsızlık Bildirgesi'nin üzerine oturtulur. Bildirgedeki talepler kadının doğal haklarının geri verilmesine yöneliktir:

> Bütün erkekler ve kadınlar eşit olarak yaratılmışlardır, yaratıcıları tarafından verilmiş ve vazgeçilmez haklara sahiptirler, ki bunların arasında yaşam, özgürlük ve mutluluğun peşinden koşma hakkı vardır, bu hakları korumak için güçlerini yönetilenlerin rızalarından alan hükümetler kurulmuştur –bu hakikatleri aşikâr sayıyoruz (Donovan, 2013: 30).

Erkeklerin mutlak despotizmini/tiranlığını yıkmak ve kadınların bireysel ve kamusal haklarını gasp etmelerinin önüne geçmek bildirinin hedefindedir.

Frances Wright *On the Nature of Knowledge* (Bilginin Doğası Üzerine) adlı konferansında kadınlar hakkındaki geleneksel önyargıların neden ortaya çıktığını irdeler. Kadınların aklını esaret altında tutan ruhban sınıfına öfkelidir. Kadını bağımlı hale getirmenin toplum için faydasız olduğunu savunur. Sarah Grimke ise 1838'de yayınladığı *Letters on Equality* (Eşitlik Üzerine Mektuplar) ile liberal gelenek içindeki kadının bağımlı kılınmasının karşısında yer alır. Kutsal kitabın kadın ve erkeğe eşit haklar tanıdığını iddia eder. Kadının bireyselliğinin erkekler tarafından uygulanan kanunlarla ezildiğini ve çalındığını belirtir. "Kadının varlığını tıpkı bir köle gibi efendisinin varlığında eriten vesayet kavramını" ve "siyasal temsil hakkı tanınmadan vergi mükellefi sayılma'"yı eleştirir. Çalışan kadınların erkeklerle eşit ücret almalarını ister. Wright'a benzer şekilde

ruhban sınıfını yargılar. Yuvanın/özel alanın ilk feminist eleştirisini yaparak evli kadınlar için tiranlık olduğunu söyler.

Amerikan kadın hakları hareketinin öncüleri Elisabeth Cady Stanton'ın ve Susan B. Anthony'nin selefleri olan Wollstonecraft, Wright ve Grimké tarafından geliştirilen Aydınlanma Teorisi'ni daha belirgin hale getirirler. Stanton 1854'teki *Addressto New York State Legislature* (New York Eyaleti Kanun Koruyucuları Üzerine Söylevler), 1860'taki *Addresstothe New York State Legislature* ve 1892'deki *Solitude of Self* (Benin Yalnızlığı) adlı söylevlerinde "Cinsler aynıdır" sloganı ile her iki cinsiyetin eşitliği üzerinde durur. Kadınların doğal, toplumsal, siyasi ve hukuki haklarının onlara verilmesi gerektiğini vurgular. Kuramcılığından çok siyasi bir örgütleyici olan Susan B. Anthony de doğal haklar doktrinini savunur. Evdeki 'egemen efendi' erkekle 'nesne, köle' kadın arasındaki cinsiyet oligarşisini reddeder.

Harriet Taylor ve John Stuart Mill 19.yüzyıl liberal teorisinin bir bölümünü geliştirler. Harriet Taylor kadınlar için tüm kamu kurumlarını ve mesleklerini içine alan sivil ve siyasi eşitliği savunur. Evlilik ile ilgili tüm yasaların kalkmasını ister.

> Bir türün yarısının varlığı niçin sadece diğer yarısına bağlı olsun? Kafasında erkeğin çıkarları ve hazzı ile çelişebilecek hiçbir şey olmayan ve kendine ait hiçbir çıkarı bulunmasına izin verilmeyen kadın niçin erkeklerin tali birer parçası olmak zorundadır diye sorduğumuzda verilebilecek tek cevap, erkeklerin bundan hoşlanıyor olmasıdır (Donovan, 2013: 62).

John Mill, Taylor'un düşüncelerini dikkate alarak *The Subjection of Women* (Kadınların Bağımlılığı) adlı kitabında kadının özgürlüğünün olmayışını ona yaşatılan akıl dışı gelenek ve önyargıları sorgular. Bir cinsin diğer cinse hükmetmesinin insan gelişimi önündeki en büyük engel olarak görür. Mill, yuva fikrine karşı çıkarak kadınların evlilikteki konumunu tiranlık olarak niteler. Kadınların erkeklere bağımlılıklarının sürmesinin nedenini geleneksellikten öte erkeklerin onları bu amaca hapsetmelerine bağlar. Eril isteminkadının kamusal alandan uzak tutulmasını yeğlediğini; erkeklerin kendileriyle eşit olan bir kadınla yaşama fikrine tahammül edemeyeceğini belirtir.

Feminist hareketler 1888'de kuruluş toplantısını yapan Uluslararası Kadınlar Konseyi (International Council of Women- ICW) ile beynelmilel bir nitelik kazanır. Washington'daki toplantıda 66 Amerikalı ve 8 Avrupalı kadın yeni örgütün amaçlarını saptarlar. 1899'da yapılan ikinci toplantıya 11 örgüte bağlı 600.000 feministi temsil eden 5 bin delege katılır. 19. yüzyıl boyunca ortaya çıkan feminist talepler, ezilen kadın

kimliğini yok edecek yeni bir eylem planıyla birleştirilir (Michel, 1984: 109-110). Kadın haklarının savunan bu ve benzeri feminist hareketler sonucu kadınlar Yeni Zelanda'da 1893'te, Avustralya'da 1902'de, Finlandiya'da 1906'da, Norveç'te 1913'te, Kanada'da 1918'de, Amerika'da 1920'de, Türkiye'de 1930'da, Fransa'da 1944'te, İtalya'da 1946'da, Japonya'da 1945'te, Belçika'da 1948'de, Çin'de 1949'da, Yunanistan'da 1951'de, İsviçre'de 1971'de oy verme hakkını kazanırlar (Eliuz, 2009: 22). Siyasi anlamda kazanç elde eden kadınlar, ataerkil tutuculuğu yeteri kadar olmasa da kırmayı başarırlar.

19.yüzyılda organize bir hareket haline gelen feminizm, 1960 sonrası Amerika, İngiltere ve Fransa'da toplumsal ve siyasi bir hareket iken 1980 sonrası kadın kategorisi yerine toplumsal cinsiyet kavramının kullanımı yaygınlık kazanır (Eliuz, 2009: 23). Feminizm, kadının kişiliğinin ve emeğinin sömürülmesine, kadın cinselliğinin çarpıtılmış formuna karşı çıkar. Kadın hareketi bağımsız, güçlü ve örgütlü yapısıyla, kadının kendi bireyselliğine, emeğine ve bedenine ilişkin doğru bilgileri edinmesini hedefler. Toplumsal cinsiyetin kadına ve erkeğe yüklendiği rollerin erkek ayrımcılığına varan kalıplarını değiştirerek kadın erkek eşitliğini sağlamayı amaçlar. Böylelikle feminist hareket ataerkil egemenliğe bağlı erkek dilinin kendi değerleri, arzuları ve idealleri ile oluşturulan dil mantığını fark etmedeniçselleştirenkadını uyandırma görevini üstlenir. Kadın ve erkek rollerinin yeniden yapılandığı, gerçek anlamda eşit ve özgür bir ortamın kurulması, erilliktenarındırılarakfeminaldeğerlerle oluşturulan yeni bir dil ve mantık örgüsüüretmeye olanak verir (Aksoy, 1997: 194-195). Kadınlar mevcut eril söylemin baskısından uzaklaştırılmaya çalışılır.

Modern dünyada feminizm siyasal, ekonomik, ideolojik, psikolojik anlamda toplumsal nitelik kazanır (Eliuz, 2009: 23). Bu yönüyle feminizm "insanı ilgilendiren hiçbir şey feminizme yabancı değildir" (Michel, 1984: 110) düşüncesini doğurur. Kadının kültürel düzlemde "kendi oluş" mücadelesini ortaya koyanfeminist fikir, Batı'da düşünce akımları ile iç içe gelişirken ataerkil Türk toplumunda da kendini göstermeye başlar (Eliuz, 2009: 23). Türk kadının kimliğini fark ediş süreci en az Batı'nınki kadar meşakkatlidir.

2.3.3. Tanzimat Dönemi Osmanlı Feminizmi ve Kadın Hareketleri:

Tanzimat dönemi, siyasal, sosyal, ekonomik, eğitim, hukuk ve düşünsel alanda yeniliklerin ve değişimlerin yaşandığı bir süreçtir (Çakır, 1994: 22). Osmanlı modernleşmesi, Avrupa'da emperyalizm çağı ile ortaya çıkan, tarım toplumundan kentsel,

laik bir sanayi toplumuna dönüş sürecinden farklı gelişir. Osmanlı İmparatorluğu, Tanzimat'ın ilanıyla birlikte Batı'nın emperyalizmine karşı varlığını ve bütünlüğünü korumak adına 'savunmacı' bir reform programına yönelir.

Toplumun inşa ettiği geleneksel yapının bozulmaması için muhafazakâr ya da dereceli bir yenileşme bizzat devletin seçtiği yoldur. Devleti meşrulaştıran din ve gelenek unsurlarına bağlı olarak yapılan yenilik, sistematik olmaktan çok eklektik bir özellik gösterir. Değişimler bu nedenle bütüncül değil parça parçadır. Devletin dinamik ve belirleyici rolü modernleşmenin sınırlarını çizerken yeni yaşam normlarında kadının özgürleşme sorununu gündeme getirir. Eşitlikçi ve bireysel bir arayış yerine geleneksel aile

yapısı içinde kadının konumu yükseltmek ve yenilikçi fikirlerin İslamiyet'te aranmasıbütünüyle kademeli bir modernleşmenin amaçlandığını gösterir (Avcı, 2007: 2-15).

Kadının kamusal alanda eğitilerek aşamalı bir şekilde erkekle eşit bir statüye ulaşması, toprak reformu, eğitimdeki ve ticaretteki radikal açılımlar, medyanın farklılaşarak zenginleşmesi, sendika ve dernekler ile toplumsal örgütlenme, siyasal alanda anayasal ve parlamenter sistem gibi Osmanlı'daki modernleşme çabaları genel hatlarıylaanayasal bir hükümet oluşturma, entelektüel-bürokrat kesimin yönetimde güçlenmesi ve kadınların kamusal yaşama kazandırılması için eğitilmesi gibi üç temele dayanır (Sezgin, 2014: 30-33). Osmanlı ataerkil yapısını fazla sarsmadan kadının özgürleşmesi hedeflenirken gerçekte bu özgürleşme "onun aile içindeki yerini eğitimle zenginleştirip daha değerli kılmak mücadelesinden başka bir şey" (Avcı, 2007: 3) değildir.

Tanzimat öncesinde eğitime yalnızca askeri amaca yönelik yenilikler getirilir. Ordu içindeki birtakım hastalıkları iyileştirmek ve onu güçlendirmek adına açılan tıp ve mühendislik okullarında erkekler eğitim görmektedir. Kızların Sıbyan, Enderun mektepleri ve medrese gibi var olan üç eğitim kurumundan sadece Sıbyan Mektebi'nde okuma hakları vardır. İdareci ve ulema sınıfına mensup kızlar ailelerinin desteği ile evlerinde özel ders alırken diğer kızlara daha fazla eğitim hakkı tanınmaz. Tanzimat dönemindeise Batı etkilerinin her alanda kendini göstermesiyle kadın eğitimi konusunda yeniliklere gidilir (Kurnaz, 1991: 4). Osmanlı Devleti, kadını kamusal hayatta eğitmeye bazı Batılı akranlarından da önce başlar. 1842 yılında eğitim görmeye başlayan Osmanlı kadını varkenaynı yıllarda Fransa'da kadın böyle bir haktan mahrumdur (Sezgin, 2014: 32).

Tıbbiye Mektebi'nde ebelik kursu (1842), Kız Rüştiyeleri (1858), İstanbul Kız Sanayi Mektebi (1887), 1870'de kız okullarına öğretmen yetiştirmek amacıyla Darülmuallimât açılır. Açılışta Saffet Paşa, İslamiyet'in kadın eğitimine karşı çıkmadığını ve gelecek nesillerin yetiştirilmesi için kadınların yeterli eğitime ancak okullarda sahip olabileceğini anlatır (Kurnaz, 1991: 18-23). Bu nedenle okulların hedefi iyi bir ev kadını yetiştirmek olur:

> Okuyup yazmanın erkek ve kadınlar için elzem olup geçinmek için ağır işler gören erkeklerin ev işlerinde rahat etmeleri ancak kadınların dahi din ve dünyalarını bilerek kocalarının emirlerine itaat etmeleriyle ve istemediklerini sakınmalarıyla iffetlerini koruyup kanaat ehli olmalarıyla mümkün olacaktır (Ergin, 1939'dan aktaran: Eliuz, 2009: 25).

Kadınlar için resmi eğitim hakkının başlangıcı olan Tanzimat döneminde kültürel ve mesleki alanda gerçekleştirilen eğitim ile kadınlar kamusal hayata dâhil edilirler, hem öğretmen olur hem de küçük sanayi müesseselerinde çalışmaya başlarlar (Kurnaz, 1991: 4-34). Bu okullarda eğitim görerek eğitim vermeye başlayan kadınlar, Türk kadınının ataerkil sistem içindeki kimliğini sorgulamasının başlangıcı olur. İyi bir eğitim gören kadınıniyi ev kadını olarak evin/öz'ün bilinçlenmesini sağlamayacağı fikri kısıtlı da olsa söylemden eyleme doğru hareketlilik kazanır (Eliuz, 2009: 25). Kadınlara eğitim hakkının dışında hukuki bakımdan birtakım hakların tanındığı Tanzimat döneminde arazi hukuku, cariyeliğin kaldırılması, yabancılarla evlenme, giyim-kuşam ile ilgili yeniliklere gidilir. Tanzimat öncesi kadının topraktan miras alması imkânsız iken bu dönemde kadın erkekle eşit miras hakkına sahip olur. Cariyelik yasaklansa dahi devamlılığını sürdürür. Yabancılarla evlilik, giyim-kuşam konusunda Osmanlı tamamen İslami usulleri uygular (Kurnaz, 1991: 4-34). Tüm bu değişimler, anne ve eş rolüyle sınırlanan kadının kamusal alanda farklı bir statü kazanma isteğini doğurur (Çakır, 1994: 22). Özellikle Osmanlı'da eğitim alanındaki reformlar aydın kesimde kadın hareketinin doğmasını sağlar (Sezgin, 2014: 32). Osmanlı kadın hareketi olarak adlandırılabilecek faaliyetler, tarihini ilkin Tanzimat Fermanı'yla ortaya çıkan Batılılaşma akımına; ikinci olarak kadın hareketinin doğuşuna ve gelişmesine önemli bir alt yapı hazırlayan yazılı basının yaygınlaşmasına dayandırılır (Kaymaz, 2009'dan aktaran: Eliuz, 2009: 23,24). Eğitim alanındaki gelişmeler kadınların yayın alanında söz hakkını doğurur (Sezgin, 2014: 32). Kadınlar sorunlarını ve beklentilerini gazetelerde, kadın dergilerinde yazaraktoplumu bilinçlendirmeye, kadınları isteklerine yönelik harekete hazırlamaya çabalar; konferanslar düzenleyip dernekler açarlar (Çakır, 1994: 22). Kadınların modernleşme sürecine dâhil edilmesi bireysel ve toplumsal

farkındalığa erişmelerine olanak verir. Sosyal yapının bir parçası olan kadın; kendini, erkeğe nazaran statüsünü sorgular. İlişkileri, değerleri, yaşam biçimleri oluşturulan yeni toplumsal düzen içindeki yeni kadın tipini ortaya çıkarmayı amaçlayan bireysel ya da örgütlü istem ve eylemler olarak Osmanlı feminizmi ortaya çıkar. Kadınlar eşitlik ve özgürlük söylemini hayatın her alanında gerçekleştirmek adına onları kısıtlayan değerlerden, geleneklerden ve hayat tarzından kurtuluş hareketini (Çakır, 1994: 21) oluşturur. Bu hareketin ilk yönelimi ataerkilliği kabul ederek kadını daha iyi şartlara taşımaya çalışan bir feminizm anlayışı değildir. Avrupa'daki ekonomik, sosyal ve siyasal şartların doğurduğu feminizmden farklı olarak gelişen ve daha çok Batı kaynaklı fikirlerle şekillenen bir feminizm düşüncesi mevcuttur. Batı'da feminist teorinin oluşmasından önce Osmanlı'da kadınların hayır örgütleri ve özel gruplar aracılığıyla bir araya gelerek iletişim kurması sağlanır. Bu topluluklar ataerkilliğinüzerine inşa edilen ilk feminist dalgayı oluşturur. Kadınlar eril sistemi bozmayı hedeflemez aksine bu sistem içindeki yerlerini sorgularlar (Eliuz, 2009: 25-26). Bir başka deyişle Osmanlı kadınları hukuksal eşitlik yönünden erkeklere ait tüm hakları istemekten çok kendilerini geliştirebilecekleri bir alana kavuşmayı amaçlarlar. "Erkeklerle eşitliği, kadınların hayatını sınırlayan, ikinci sınıf insan muamelesini görmeleri sonucunu doğuran ortamın değiştirilmesi bağlamında istiyorlar" (Demirdirek, 2011: 25). Osmanlı'da kadın kimliğinin biçimlendirilmesinde şeriat ve geleneksel yapı etkiliyken kadın, erkek karşısındaki ikincilliğini/edilgenliğini "kutsal bir yazgı" olarak benimser (Yılmaz, 2010: 193). Feminizmin siyasal bir hak talebine dönüşmesinden çok daha önce kamusal alanda kadın hareketlerinin ataerkilliği içselleştirilerekvarlık bulduğu görülür (Eliuz, 2009: 26). Erkeği ve kadını farklı olmakla birlikte birbirinin tamamlayıcısı şeklinde niteleyen, eşitliğin yerine eşdeğerliği ya da farklılıkta eşitliği savunan ailesel feminizm benimsenir. Kadının konumunu aile içinde yükseltmeye dayanan ailesel feminizm bazındakadın eğitimine önem verilir (Van Os, 2001: 335-336). Kadın mücadelelerini, eylemlerini ve isteklerini gündeme getiren en önemli yayın organları ve kuruluşlar kadın dergileri ile dernekler olur (Çakır, 1994: 22). Ayrıca kadının kamusal alana dâhil olmasını destekleyen edebiyat yapıtlarının yazılması sağlanır (Eliuz, 2009: 26). Bunlar kadının toplumdaki yerini fark ediş sürecinin ilk örnekleridir.

Kadınlar gazetelerin çıkardığı kadınlara yönelik sayfalarda veya eklerde yazma korkusunu, çekingenliğini kırarak taleplerini belirtmeye başlarlar. 1868'de Terakki

gazetesinde kadınların toplum içinde hor görülmeleri, çok eşlilik, okuma yazma öğrenme istekleri gibi sorunlarını anlattıkları mektupları yayımlanır. Terakki gazetesi "Muhadderat için gazetedir" alt başlığı ile yayımladığı Terakki-i Muhadderat ekiyle (Çakır, 1994: 22,23) "kadın hakları ve seçimden söz eden ilk gazete" (Doğramacı, 1982'den aktaran: Eliuz, 2009: 26) olur. 1869'da yayın hayatına başlayan dergi 48 sayı çıkar. Kadınlar bu dergiye gönderdikleri mektuplarda kamusal alanda cinsiyet ayrımcılığın doğurduğu ikincilliği tartışırlar:

> Şurasını iyi bilmek gerekir ki, ne erkekler kadınlara hizmetkâr, ne de kadınlar erkeklere cariye olmak için yaratılmıştır. Erkekler hüner ve marifetleri ile hem kendilerini, hem de hepimizi geçindirebiliyorlar da, biz niçin bilgi ve hüner kazanmaya kudretli olamıyoruz? El ve ayak, göz, akıl gibi vasıtalarda bizim erkeklerden ne farkımız vardır? Biz de insan değil miyiz? Yalnız cinsiyetimizin ayrı oluşu mu bu halde kalmamıza sebep olmuştur? Bunu hiçbir sağduyu sahibi kabul etmez. Eğer öyle olmak gerekse idi, Avrupa kadınları bize benzerdi. Bilgiden yoksun kalmamıza meşru örtünmemiz sebep gösteriliyorsa ona da taşrada bulunan kadınlarımızı göstermekle yetinirim. Çünkü onlar erkeklerine her çeşit hizmette yardım etmekte, erkeklerle beraber çalışmaktadırlar (Taşkıran, 1978'den aktaran: Çakır, 1994: 24)

Dergiye gönderilen Rabia imzalı mektup toplumsal cinsiyetin atfettiği rollere yönelik bir eleştiridir. "Kadınlığa dair nâfi şeylerden bahseder" ilkesiyle 1875'te *Vakit-yahud Mürebbi-i Muhadderat* adlı bir dergi yayımlanır. Bu dergiyi evlilik ilişkileri, eşlerin tutum ve rolleri, çocuk terbiyesi, sağlığı gibi konuları ele alan *Ayine* dergisi takip eder. 1880'de ise "Aileye, yani kadınlara çocuklara ve ev işlerine müteallik mebahis-i mütenevviayı câmi mecmuadır" ibaresiyle tamamının Şemsettin Sami'nin kaleminden çıkan ve kadınları bilgilendirmeyi amaçlayan yazılarda imza yoktur. *İnsaniyet* (1883) dergisinde "Lisan-ı Aşina Bir Hanım", "İki Okumuş Hanımlar", "Mektepli Kız" takma adlarıyla yazan kadınlardan Mektepli Kız imzalı kadın yazar dergilerde kendi adlarıyla yazı yazamadıklarını, kadınların yazılarının önemsenmediğini anlatarak derginin muhabiri olmayı ister ve dergi yönetimince bu isteği kabul edilir. Aynı yıl ev idaresi, edebi yazılar, tarih, takvim sistemleri gibi bilgiler ile yabancı dil öğrenmenin kadınlar için önemine vurgu yapılan *Hanımlar* (1883) dergisi çıkar. Ayrıca dergide evlilikle ilgili üç perdelik bir piyes yayımlanır. "Biz ki saçı uzun aklı kısa, diye erkeklerin hande-i istihzasına hedef olmuş bir taifeyiz. Bunun aksini ispat etmeye çalışacağız. Erkekliği kadınlığa, kadınlığı erkekliğe tercih etmeyerek, şâh-râh-i sa'y-u amelde [çalışmanın doğru yolunda] mümkün olduğu kadar payendâz-ı sebât [ayak diretmek] olacağız" önsözüyle yayım amacını açıklayan *Şükûfezar* (1886) dergisi, sahibi Arife Hanım ve yazar kadrosuyla tamamı

kadınlardan oluşan, adlarını açıkça yazabildikleri ilk kadın dergisidir. *Şükûfezar* önsözünde "saçı uzun aklı kısa" deyiminin yanlışlığını, ne kadınlığı erkekliğe ne de erkekliği kadınlığa tercih ederek çalışmak gerektiğini vurgular.

Eğitime ağırlık vererek kadınların kültür düzeyini yükseltmeyi amaçlayan *Mürüvvet* dergisi II. Abdulhamid'in desteği ve teşviki ile 1888 yılında kurulur. Nigar bint-i Osman, Leyla Hanım (Saz) ve Fitnat Hanım gibi edebiyatçı kadınlar bu dergide yer alır. *Parça Bohçası* (1889) adlı dergi de kızların talim ve terbiyesi, ev işleri/düzeni, çocuk bakımı, aşçılık, pastacılık gibi konuları işler.

1885-1908 yılları arasında 13 yıl ve toplam 604 sayı yayımlanan *Hanımlara Mahsus Gazete* başyazarı ve yazar kadrosunun tamamına yakını kadınlardan oluşan bir dergidir. Dönemin aydın-bürokrat kesiminin entelektüel kızlarının ya da eşlerinin yer aldığı dergi Makbule Leman, Nigar Osman, Fatma Şadiye, Mustafa Asım, Faik Ali, Talat Ali ve Gülistan İsmet gibi başyazarlardan oluşur. Derginin hedefi "nesil yetiştiriciliği" rolüyle kadının geliştirilmesi, yükseltilmesidir. Bunun yanında entelektüel Türk kadınının yeteneğini kamuoyuna göstermesi için eserlerinin tanıtılarak yayımlanması; Osmanlı toplumundaki ve dünyadaki kadınlara ait bilgi ve olayları aktararak kadınların birbirlerinden haberdar olmaları amaçlanır. Okur mektuplarına da yer verilen dergide iyi anne ve iyi eş rolünü reddedilmemekle beraber kadınların konumları sorgulanarak erkeklerle karşılaştırılır. Kadınların sorunları, aile, toplum ve iş yaşamları, eğitim, sağlık, moda, giyim konuları ele alınır. *Hanım Kızlara Mahsus* genç kızlara özgü hemen her sayısında giysi modellerinin bulunduğu ek bir dergi çıkarılır. *Hanımlara Mahsus Gazete Kütüphanesi* kurularak gazete gelirlerinin bir kısmı kimsesiz ve yetim kızlara gelinlik ve çeyiz parası olarak ayrılır.

1895'te *Malumat Mecmuası*'nın haftada bir çıkan *Hanımlara Mahsus Malumat* adlı 27 sayılık ekinde Fatma Edibe, Nakiye, Naciye, Mihricihan, Leyla Feride, Nadire, Fahriye, Fahrünnisa, Makbule, Müfide gibi kadın yazarlarla Ahmet Rasim, Nazif Sururi, Mehmet Cemal gibi erkek yazarlar kadınlara dair yazarlar (Çakır, 1994: 23-32). Ataerkil kimlik içinde yazan kadınlar dışında Avrupa'daki feminist hareketlerden haberdar olan bazı kadınlar II.Meşrutiyet döneminde Meclis-i Mebusan'ın açılışını izlemelerine izin verilmezse İngiliz kadınlar gibi parlamentoya karşı gösteri yapacaklarını belirtirler. Osmanlı'da nadir görülen bu tür eylemlere karşın kadınlar kendi hareketlerine feminizm adını vermekten kaçınırlar. Kadın erkek eşitliğini reddeden Nigar Hanım, feminizmi

kadının eğitilmesi ve iş hayatına girmesi şeklinde düşünür. Devletin temel görevinin nesil yetiştiriciliği yapankadına milli talim ve terbiyeyi sağlayacak ortamı hazırlamak olduğunu ifade eder.

Tanzimat kadınları, toplumdaki ikincil konumunu tanımlayan kadınlık kavramını bir kategori olarak belirleyip bireysel ve kamusal alanda hak talebine yönelirler. Kadınlık ülküsüne dönüşen varoluş mücadelesi ile kadınlar yaşadıkları sorunların anlaşılması ve kimlik oluşturma adına toplumu bilinçlendirme yoluna giderler. Türk feminizmin düşünsel ve ideolojik temellerini basın aracılığı ile gerçekleştirirler. Osmanlı toplumunda Tanzimat kadınlarının başlıca gayesi modernleşme sürecini başlatan öncü erkeklerin açtığı ilerleme yoluna girmek, bireysel özgürlüklerini kazanmaktır. Bunun için okuryazarlığın arttırılmasını, yükseköğrenim ve mesleki eğitim hakkını elde etmeyi isterler (Eliuz, 2009: 28-29). Toplumsal cinsiyet ayrımcılığına sebep olan rol kalıplarını kırmayı amaçlayan Tanzimat kadınları, ailedeki eşitsizliklerin kaldırılması, eğitim ve çalışma hakkı, yazın hayatında yer alma, sosyal eşitsizlik gibi konuları dile getirirler. Eğitim ve çalışma hakkına ulaşan kadınlar kendilerini görünür kılma, özel alandan kamusal alanageçiş çabasını gerçeğe dönüştürerekkişisel ve sosyal ilerlemeye ivme kazandırırlar.

2.3.4. Tanzimat Anlatılarında Kadının Sesi

Tanzimat'ın ilanı ile birlikte Osmanlı Devleti'nin merkezi otoritesini sağlamlaştırmak, devlet-toplum mekanizmasını güçlendirerek toplum üzerinde yeni kontrol mekanizmaları oluşturmak hedeflenir. Batı kültürünün başlattığı değişimi kontrol altına alma ve Avrupa devletlerinin egemenlik kurma çabalarına karşı korunmak savunmaya dayalı bir değişim politikasını meydana getirir (Avcı, 2007: 3). Bu doğrultudaBatılılaşma ile Türk edebiyatında yenilik ve değişim sürecinintemelleri atılır. Türk romanı mutlak İslam kültürü ve epistemolojisi temeline dayandırılarak baba-oğul ilişkisi içinde sürdürülür. Tanzimat dönemindeki yenileşme hareketlerinin temeli Doğu kültürüne ve ahlakına her şeyiyle bağlı olmalıdır. Böylelikle toplumun koruyucusu padişah, ailenin koruyucusu baba, edebiyatın koruyucusu ise yazar olur. Baba; otoritenin, mutlak İslam kültürünün ve padişahın sembolüdür. Oğul ise ilk romancılarımız ve onların eserleridir. Eğer toplum bazında padişah otoritesi yok olursa babalık görevi yazara düşer. Bu zincirlemede her oğul, otoriter bir babaya dönüşerek devamlılık ilişkisini sürdürür (Parla, 2011: 51-55). Baba-oğul ilişkisi ile yazarlar, anlatılarında ataerkil söylemin süregelen yapısını bozmadan yenileşme sürecine katkıda bulunurlar.

Batı düşüncesinin temellendirdiği roman, öykü, tiyatro gibi yeni türlerin çevirileri, denenmesiile Türk edebiyatının yeni/modern bir çizgide ilerlemesini sağlar (Eliuz, 2009: 30). Eserlerde yenileşirken kimlik inşasını göz önünde tutan yazarlar, ahlaki ve insani değerlerinin oluşturduğu kültür unsurlarından taviz vermezler. Aydınlanma, yenileşme, kimlik ve bilinç kavramları ile hareket eden sanatkârlar, Tanzimat inkılâplarının kurucusu kabul edilen Mehmet Emin Âli Paşa (1815-1871), Keçecizâde Fuad Paşa (1814-1868) gibi Tanzimat idarecileri tarafından desteklenirler. Osmanlı bürokrasisinden Âkif Paşa (1878-1845), Sadullah Paşa (1838-1891), Ziya Paşa (1829-1890) şiirleriyle kimlik oluşum sürecini doğrudan hızlandırır (Tüzer, 2014: 27). Ataerkil sistem üzerine oturtulan bu sürece nesil yetiştiriciliği göreviyle eğitimli ve 'üstün milli kültür'e sahip 'yeni kadın' ideali eklenir. Rolleri genişletilen kadınlar sınırlı bir bağımsızlık alanına dâhil edilirler (Findley, 1999: 6). Kadın ve erkek yazarlar edebi eserler aracılığıyla -eril düşünce ekseninde- kadının ailedeki ve toplumdaki statüsünü geliştirmeye, ona farklı statü kazandırmaya çalışırken ayrıca modernleşme çabalarının birey/toplum bazında hem aksaklıklarını hem de olumlu yönlerini ele alırlar. Ahmet Midhat Efendi, Fatma Aliye, Nigâr Bint-i Osman, Nabizade Nazım, Namık Kemal, Mizancı Mehmed Murad, Recaizade Mahmud Ekrem, Samipaşazade Sezai ve Şemsedin Sami gibi yazarlar anlatılarında evlilik, cariyelik, aşk, dostluk, yozlaşma, yabancılaşma, eğitim, çalışma hayatı gibi temalar, Müslüman-Türk kadınının özgür olma fikrini uyandıracak şekilde işlenir (Eliuz, 2009: 30,31). Namık Kemal 1862'de *Tasvir-i Efkâr*'da "Terbiye-i Nisvân Hakkında Bir Lâyiha" adlı makalesiyle kadın eğitimini konu edinir. *İbret*'te yayımlanan "Aile" isimli makalesinde ise görücü usulüyle evliliğe, erkeklerin eşlerine şiddet göstermesine karşı çıkar (Kurnaz, 1991: 34,35). Kadınların çiğnenen haklarına odaklanarak onlara yapılan muamelenin değişmesini ister:

> Ne zamana kadar erkekler haremini dövecek? Ne zamana kadar kadınlar zevcini yaşmak, ferâceiz'âcâtıyla sabahlara kadar uykusuz bırakacak… ne zamana kadar valideler kızlarını satılık meta gibi senelerce her gün bir esirci bakışlı görücünün nazar-ı meâyib-cûyânesinearzettikten sonra, hediyelik cariye gibi, bir kerecik rızasını sormaya bile tenezzül etmeksizin, kendi beğendiği bir adamın eline teslîm edecek? (Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi, 1978'den aktaran: Has-Er, 2000: 27).

Maarif isimli yazısında yazar, yirmi beş yaşına varmamış eğitimli kızların taliplerinin cumhurbaşkanları, bakanlar, milletvekilleri, generaller, memurlar, âlimler, edipler olduğunu; *Zavallı Çocuk*, *İntibah* gibi piyes ve romanlarında aile ve kadın-erkek ilişkilerini, *Vatan Yahut Silistre* piyesinde erkekle birlikte savaşa katılan kadınları anlatır

(Kurnaz, 1994:34,35). Toplumu bilinçlendirmek adına yazan Ahmet Midhat Efendi'nin *Felsefe-i Zenan*, *Esaret*, *Henüz On Yedi Yaşında*, *Yeryüzünde Bir Melek*, *Felatun Bey ile Rakım Efendi*, *Karı-Koca Masalı*, *Vah!*, *Dürdane Hanım*, *Bahtiyarlık*, *Diplomalı Kız* gibi birçok romanının ve hikayesinin neredeyse tamamı evlilik (çok/tek eşlilik, cariyelik, esaret, boşanma vs.), aşk, anne, yozlaşmış kadınlar, eğitim, çalışan kadınlar, 'erkek kadın' temalarını içerir.

Ahmet Midhat, *KırkAnbar*'da çıkan "Karılar" başlıklı seri makalesinde "Ben-i İsrail", "Nisvan-ı Hind-i Kadim", "Galat Nisvanı", "Çin Nisvanı", "Amerika Vahşileri", "Nezdinde Nisvan" alt başlıklarıyla toplam on iki milletten kadına ait belgeden çok rivayete dayalı eski dönemlere ait bilgiler verir. Osmanlı kadınına bir başlık altında yer verilmeyen bu serinin bir bölümünde Fars kadınlarının muhafazakârlığıyla Osmanlı kadınının muhafazakârlığı karşılaştırılır (Akdeniz, 2008: 2,3). "Karılar" adlı makalesi Ahmet Midhat'ın yalnız Osmanlı kadınının değil dünya kadınının durumuyla ilgilendiğinin göstergesidir.

Şemsettin Sami, *Kadınlar* isimli risalesinde gelecek nesli terbiye edecek Türk kadınının eğitim ile çağdaşlaşaraktoplumun ilerlemesini sağlayacağını vurgular:

> Kadınlar küre-i arz ahalisinin nısfı bulundukları münasebetle, haddizatlarındaolan ehemmiyetten maada, erkekleri yetiştiren, yani cemiyet-i beşeriyeyi terbiye ve teşkil eden de yinekadınlar olduğundan, ehemmiyetleri pek çok olmak iktiza eder. (Şemsettin Sami, 1879'den aktaran: Karaca, 2010: 139)

Kadınların eğitilerek toplumun en küçük yapı taşı ailede iyi eşve iyi anne olması üzerinde durur. Yazar risalesinde kadınlara erkekler tarafından dişi insan gözüyle bakılmadığını, onların köle, esir, mal mülk, oyuncak, eğlence, ziynet sıfatıyla görüldüklerini belirtir. Şemsettin Sami kadını akıl ve zekâ bakımından erkek kadar güçlü olmayan ama "erkekten daha keskin ve daha seri bir insan" (Şemsettin Sami, 1879'den aktaran: Karaca, 2010: 139) şeklinde niteler. Bu farklardan ötürü erkekle kadının hukukunun ve görevinin bazı noktalarda ayrılsa dahi kadınların "ne erkeklerin nail oldukları hukuktan mahrum, ne de onların vezâifinden müstesna tutulmaması" (Şemsettin Sami, 1879'den aktaran: Karaca, 2010: 139) gerektiğini söyler. Sanatkâra göre ailenin temelini oluşturan kadınlar erkeklerin hizmetinden ayrılmadan onlarla eşit haklara sahip olmalıdır. *Aile* mecmuasındaki "Ev İdaresi" adlı makalesinde kadının ev içi rollerini belirginleştirir. Kadın bir taraftan kitap okumalı, defteri elinden bırakmamalı diğer taraftan

"mukaddes vazifesi" olarak yüceltilen ev temizliğini, çocuk büyütme görevini de yapmalıdır. Şemsettin Sami, toplumun ekonomik yönden ilerlemesi ve kadının tek başına kaldığında ayakta durabilmesi içincinsiyetine uygun işlerde çalışmasını gerekli görür. Ayrıca örtünme, evlenme (tek eşliliği savunur), boşanma, esaret konuları üzerinde durur (Karaca, 2010:139-46). Ataerkil zihniyetin devamlılığına hizmet eden *Kadınlar* risalesiyle yazar, kadın rollerini sınırladığı gibi belirli ölçüde gelişimine imkân tanır. *Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat* romanında da eril sınırlılık içindeki kadının kendi oluş sürecini ve yok olan kadınları aktarır.

Türk edebiyatının ilk kadın romancısı sayılan Fatma Aliye, *Hayal ve Hakikat*, *Muhaderat*, *Refet*, *Udi*, *Enin* adlı eserleriyle döneminin erkek romancıları gibi Osmanlı kadınının sosyolojik ve psikolojik değişimine ışık tutar (Eliuz, 2009: 31). Yazarın 1894'ten itibaren yabancı dile çevrilen eserleri, Chicago'daki kadın yazarlar bibliyografisine girer (Öztürk, 2011: 156). 1891 yılında yayımlanan *Nisvan-ı İslâm* adlı eseri "Cariyelik Üzerine, Evlilik ve Çokeşlilik Üzerine, Moda ve Musiki Üzerine" adlı üç bölümden oluşmaktadır. Avrupa'da oluşan Osmanlı kadınları hakkındaki yanlış algıyı değiştirmek maksadıyla eğitim, giyim-kuşam, moda, cariyelik, çok eşlilik vs. gibi konularda Nisvan-ı İslam'ı/Osmanlı kadını anlatılır. Osmanlı'da Frenk usulüyle yetişen taklitçi kadınlarındini bilgilerden mahrum kaldıkları ve tesettür konusunda Avrupalı kadınlara olumsuz fikirlerini aktardıkları belirtilerek milli örf ve adetleri dinin hükümleri gibi anlatan yozlaşmış kadınlarındini zedelediğinden, yabancıların da yalanlarına sebep olduğundan bahsedilir. Eski usule göre yaşayan Müslüman ailelerin bazılarında kadın eğitimine karşı çıkıldığına değinilir. Hz. Muhammed döneminde kız çocuklardan âlim ve yazarların yetiştiğini bilmeyen bu ailelerin hataya düştüğü vurgulanır. Örtünme bahsinde ise kadınların yüzlerini örtmelerinin yanlış olduğu fakat saçlarını örtmelerinin vacip kılındığı ifade edilir (Fatma Aliye, 2009: 5-10). Eserde İslam kadınının özellikleri üzerinde durulurken çok eşlilik reddedilir. Aliye adını kullanarak yazdığı *Muhadarat* romanında ise evlilik, cariyelik, aşk, ihanet, yozlaşma gibi temalar etrafında şekillenen Müslüman-Türk kadınının feminal anlamda farkındalık kazanması; toplumda erkeklerle eşit şartlara sahip olarak varolabilmesi, sömürülmeye karşı uyanık olması ve ekonomik özgürlüğünü kazanma çabası anlatılır (Eliuz, 2007: 619). *Taaddüdü Zevcat'a-Zeyl* (1899) adlı eserinde, kadınlığı müdafaa fikriyle yazmadığını (Canbaz, 2005: 29) ve çok eşliliğin İslamiyet'in emri olmadığını anlatır. Belirli durumlarda poligamiye izin verildiğini izah eden yazar,

poligaminin ahlaksızlığı önlediğini savunan Mahmut Esat Efendi ile basın aracılığıyla tartışır (Öztürk, 2011: 156). Fatma Aliye, Avrupa'daki gibi çatışma ortamına girmeden kadın sorununu, kadınların ve erkeklerin birlikte çözmeleri gerektiğini aksi takdirde cinsiyetler arası iletişimsizliğin toplumsal sorunlara yol açacağını vurgular. İnkılâb'da yayımlanan "İlm ve Cehl" (1909) başlıklı makalesinde feminizmi ve Osmanlı'daki kadın hareketini yorumlar. Feminizmin düşünce ve savunu bakımından çeşitlendiğini, kadınların erkeklerle çatışmalarını ileri götürerek evliliğe rağbet etmediklerini belirtir. Feminizmin erkek ile kadın arasındaki mücadeleye dönüştürülmeden ilm ve cehl tartışması şeklinde görülmesini ister. Fatma Aliye, *İnkılâb*'ta olduğu gibi *Hanımlara Mahsus Gazete*, *Mahasin*, *Malûmat*, *Servet-i Fünûn*, *Tercümân-ı Hakikat* ve *Ümmet*, *Mahasin* adlı dergi ve gazetelerde İslam kadınlarını anlatır. Osmanlı kadınlarının nasıl terbiye edilmesi gerektiğini "Ta'lîm-i Terbiye-i Benât-ı Osmâniyye" (Hanımlara Mahsus Gazete, 1896) başlığıyla aktarır. Bilinçsizce dil öğrenmeyeçalışan ve yabancı kültürler karşısında kendi kültürüne yabancılaşan kızlarınvarlığından söz eder. "Eslâf-ı Nisvân: Arab Kadınları" (Hanımlara Mahsus Gazete, 1896) adlı makalesinde ise kadınların gelişmesine ne İslam'ın ne de Osmanlı'nın engel olduğunu belirtir. Kadınların cehalete sürüklenmesinin sebebini İran'ın fethinden sonra Acem adetlerinin bazılarının Osmanlılar tarafından benimsenmesine bağlar. Fatma Aliye, Avrupa'da doğulu kadınlar hakkında oryantalist düşünceyle yazılan eserlere karşı "Nisvân-ı İslâm ve Bir Fransız Muharriri" (Hanımlara Mahsus Gazete, 1896) adlı makalelerinde Avrupalıların haremlere dair hiçbir şey bilmeden kasıtlı olarak yazdıklarını düşündüğü eserlere karşı Osmanlı kadınlarını ve İslam'ı savunmaya çalışır. Yazara göre İslam'ın özünden uzaklaşılarak birtakım yanlış âdetlerin din gibi algılanması İslam'ın suçlanmasına sebep olmaktadır. "Terbiye-i İctimâiyye" (İnkılâb, 1909) adlı makalesinde Osmanlı idaresinin kadınların bazı münasebetsizlikte bulduğunu bildirmesi üzerine bunun bütün kadınları incittiğini söyler. İlim ve fen üzerine çalışan, vatanına hizmet eden namuslu kadınlar haricinde diğer kadınların insan mertebesinde ulaşamadıklarını ve hayvani yönleri ağır basan dişiler olduklarını iddia eder. Aile reisi nitelemesinde bulunduğu erkeklerin kadınlara sahip çıkması gerektiğini; başıboş bırakılan kadınların ıslah edilmesi gerektiğini savunur. Osmanlı kadınlarına ünlü İslam kadınlarını ideal kadın modeli olarak gösterir (Canbaz, 2005: 19-30).

Recaizade Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*; Samipaşazede, *Sergüzeşt*; Nabizade Nazım, *Karabibik*; Mizancı Mehmed Murad, *Turfanda mı Turfa mı*; Şinasi, *Şair Evlenmesi*

ile Osmanlı kadınının bireysel ve toplumsal farkındalık kazanmasını amaçlar. İdeal Osmanlı kadınını/yeni kadını yaratmak için sanatkârlar "iyi ana, iyi eş, iyi Müslüman" olmaları yolunda kadınların iyi bir eğitim görmesi gerektiği belirtirler. Toplum içinde kadının özgürleşmesini dini ve geleneksel normlara ters düşmeden ispatlamaya çalışırlar (Avcı, 2007: 12-13). Kadının ataerkil toplum tarafından sömürülen haklarını ortaya çıkarmak ve bu hakları kazanabilmesi adına eserlerinin tematik kurgusunu oluştururlar.

Eserlerde Batılı roman teknikleri kullanılarak kadının kendi oluş süreci, kurban rolü ve yozlaşması toplumsal çözülüş ve yenileşme ile birlikte aktarılır (Eliuz, 2009: 32). Bu romanlardaki kadınların tamamı- bazı istisnalar hariç- tek boyutlu/yalıtık karakterdedir. Yaşadığı toplumun cinsiyetçi söylemlerine, yaptırımlarına maruz kalan kadınların bu durumu fark ediş ve kendi oluş süreci, hiçbir eril baskıyı ayırt edemeden koyulan kuralları benimseyen edilgen kadınlar, eril otoritenin sınırlarını da aşarak kültürel, ahlaki değerlerini yitiren yozlaşmış kadınlar Tanzimat romanlarının kurgusunda öne çıkar. Eserlerde kadınlarınbireysel ve sosyolojik konularda aydınlanmasını sağlayarak edilgin nesneden etken özneye/yeni kadına dönüşümünün formülleri verilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.AHMET MİDHAT'IN ROMAN VE HİKÂYELERİNDE KADIN

3.1. Yok eden ve Var eden Özgürlük: Eğitim

Tanzimat anlatıları, ataerkil toplumsal cinsiyetin atfettiği rolleri fark etmeden içselleştiren kadının 'ikincil' konumlarını değiştirmeye çalışan ve bunun için değerler dizgesi üreten feminist teori ile kurgulanır. Bu eserlerde kadın ile erkek arasındaki bireysel ve toplumsal farklılığın sona ermesi gerektiği ve cinsiyetlendirilmiş eğilimlerin kadın üzerinde yarattığı baskı üzerinde durulur. Kadının yeni kimlik kazanarak etkin ve baskın özneye dönüşümünün –bireyselleşmesinin- bütünsel değişim ve geçiş sürecini yaşayan toplumun bilinçlendirilmesi ile gerçekleştirileceği düşünülür.

Erkek egemenliğinin hâkim olduğu toplumda kadın ile erkek arasındaki ilişkiler, özne-nesne ikiliğinde yasal bir düzenlemeye evirilerek kadını, erkeğin önemsiz bir eklentisi haline getirir. Bu düzende varolmaya çalışan kadın, erkek egemenliğini aşmak zorundadır; aksi takdirde nesne konumuna hapsolacaktır.

Tanzimat ile birlikte bir üst yapı olan eğitim, sorunsal olarak ele alınarak romanlara ve hikâyelere konu olur. Pek çok yazar gibi Ahmet Midhat Efendi de bu konuyu ele alır. Yazarın kadın karakterleri, fiziksel ve tinsel bütünlüklerini oluşturan narin, güçlü yapılarıyla kendi oluş'larını gerçekleştirmenin yollarını ararlar. Fakat Osmanlı kadınına prototip oluşturacak eğitimli kadının bulunmaması bu arayışın çoğu zaman bilinçsiz bir çabayla gerçekleşmesine neden olur. Toplumun geleneksel bakış açısıyla biçimlenen kadın rolleri, kadının doğumundan itibaren hazır rol kalıplarına uygun yetiştirilmesine, kendi seçimlerini toplumsal yasalara göre belirlemesine yol açar. Gelenek, görenek, ritüellerin dayattığı roller kadını ikincil plana iterken erkeğin hâkimiyetini güçlendirerek yüceltir. Kadınların çoğunluğu bu noktada farkındalık düzeyine ulaşamayarak erkeğin yaptığı seçimlerin kuklası haline gelirler.

Varolan sisteme başkaldıramayan kadın ezilerek sadece biyolojik ihtiyaçlarını gideren silik bir yaratığa dönüştürülür. Hazır rolleri kaderinin bir parçası olarak benimseyen kadın, itiraz hakkının varlığından bile habersizdir. Eğer düzene karşı çıkmaya, kendi olma yolunda ilerlemeye çalışırsa kötü kadın muamelesi görerek toplumdan dışlanır. Bütün bu tabular Tanzimat döneminde aklın, hukukun, eleştirinin, özgürlüğün ve değişimin önem kazanmasıyla yıkılmaya çalışılır.

Kadının öncelikle kültürel, mesleki alanlarda eğitilmesine yönelik girişimler, Tanzimat yazarlarının çoğu gibi Ahmet Midhat Efendi'nin de ele aldığı bir konudur. Halkı aydınlatma adına öğretmenlik görevini üstlenen yazar, kadının sosyal yapının temelini oluşturan özne olarak eğitim görmesinin erkek ve kız çocuklarının geleceğini için gerekliliğini vurgular. Eserlerinde kız çocuklarının okutulmasını, kadının sosyal hayata girerek kimlik kazanması yolundaki mücadelesini göz önüne serer. Kadının toplumda bir kenara itilmesini kabul etmezken ona layık olduğu değerin verilmesini isteyen Ahmet Midhat, eğitimde kızlara da erkeklerle eşit haklar verilmesinden yanadır (Eliuz ve Karaçengel, 2013: 188-193).

Ahmet Midhat, alaturka eğitimden ayrı salt alafranga talim ve terbiyeyi olduğu gibi kabul etmenin kadınları yozlaştırarak ahlaktan yoksun bırakacağını düşünür. Avrupai eğitimi eril düşüncenin kontrolünden bağımsız bir şekilde içselleştiren kadın bulunduğu toplumdan ayrı düşerek varlık alanını her türlü kötülüğe açacaktır. Buna karşın Ahmet Midhat Avrupa kadınlarına "tutucu bir dindarlık"la (Findley, 1999: 25) yaklaşmaz. Eserlerinde bazı gayr-i müslim, ahlaklı kadınların eğitim alıp roman okuyarak otantik varoluşa eriştikleri ya da roman, şiir okuyarak karşılıksız aşk'a, zevke, eğlenceye/erkeklerin sömürüsüne sürüklendiği görülür. Aynı şekilde roman ya da şiir okuyan Müslüman kadınlardan bazılarının yaşadıkları olumsuzluklar konu edinilir.

Alaturka ve alafranga eğitim, erkek egemenliğinde kadınlara sunulurken onların toplumsal rollerinin iyi kız/eş/anne olma ile sınırlandırılması, düşten/düşünceden harekete geçememelerine ve erkeğe bağımlı/mahkûm yaşayarak yok oluşa sürüklenmelerine yol açar. Kimi kadınlar bu durumu sorgulamadan benimseyip varoluş farkındalığını yakalayamazken-fakat kendince mutludurlar-, kimileri ise örtük bir biçimde –pasif saldırgan davranış vs. kişilik bozuklukları ile- ya da açıkça reddeder.

Eğitimin kadını bütünüyle var eden ya da yok eden tarafı, hayal ile hakikat arasında sıkışıp kalan ya da bu kıskaçtan sıyrılan kadının ataerkil toplumun beklentilerine karşı gizil "bağımsızlık korkusu" (Dowling, 2007: 12) ve benlik saygısını oluşturacak rollere ulaşma isteği/ulaşamama durumu ile şekillenir.

Kadının bağımsız olarak kim olduğunu algılamasına imkân vermeyen eril kültürün (Sanford ve Donovan, 1999: 55) içinde kadın yazgısı çoğu kez feminal fark edişi harekete geçirecek pratikleri bulamaz. Çünkü kadına verilen eğitim kendi ayakları üzerinde durmasına yönelik değildir; erkeklerin hayatını hoş ve güzel kılacak, onlara yalnızca faydalı, itaatkâr, dindar kadınlar yetiştirme amacını taşır. Böylelikle kadının eğitimsel gelişimi erkek egemenliğine adanarak yok oluşa sürüklenir: Varlık alanı hayal dünyası/kırıklığı, yaşadığı ev veya kurmayı tasarladığı yuva ile sınırlıdır. Erkek kendine sunulan eğitimin olasılık evrelerinden birini seçerek ilerlediği halde bu konuda kadına seçim hakkı sunulmaz. Kadının tek görevi dikiş dikmek, yemek yapmak, giyimiyle uğraşmak, çocuklarına ve eşine bakmaktır.

Ahmet Midhat kadının kültürel-mesleki alanlarda eğitilerek çok yönlü yetiştirilmesini destekler. Halkı aydınlatma adına yol gösterici misyonu üstlenen sanatkâr, kadının toplumsal düzenin belirleyici öznesi olduğunu, bu öznenin eğitiminin hem kız-erkek çocuklarının geleceği hem de eş için önemini vurgular. Eserlerinde toplumsal cinsiyetin belirlediği kıstasları aşmaya çalışarak kız çocuklarının okutulmasını, kadının sosyal hayatta kimlik kazanmasına yönelik mücadelesini önceler. Kadını görünür kılma çabasıyla ona layık olduğu yerin verilmesini isteyen Ahmet Midhat, kızların erkeklerle eşit eğitim hakkına kavuşturulmasından yanadır. *Diplomalı Kız* anlatısının başkişisi Juli, babasının desteğiyle büyük maddi zorluklara rağmen öğretmen okulundan mezun olur. Babası kızının eğitiminin maddi olarak getirisini hem kızının hem de ailesinin geleceğinin kurtuluşu olarak görür:

> -Ziyanı yok! Ziyanı yok! Juli için ne sarf ediyor isek onu masraf saymamalı. Yine tasarruf, yine iddar saymalı. Zira o paraları kıza ikraz ediyoruz demektir. Faizi de işliyor. O faiz ise, Juli'nin terakkisidir.(..)
>
> -Juli muallime olacak. Belki muallime bile olmayacak. O şahadetnameyi ihraz eyledikten sonra ihtimal ki bir kibar koca bulup kendi de bahtiyar olacak, bizi de bahtiyar edecek (Diplomalı Kız, 2001: 604-605).

Kızların iyi bir evlilik yapabilmeleri için iyi bir eğitime ihtiyaçlarının olduğuna işaret eden sanatkâr, evlilikte mutluluğu sağlamak için sevginin yeterli olmadığına, kadının

aile sorumluluğunu bilmesi gerektiğine, bu mesuliyeti ancak tahsille elde edebileceğine inanır. *Diplomalı Kız* romanının başkişisi Juli, okulu bitirdikten sonra öğretmenlik yapmayı bekler; fakat başvurduğu işe alınmaz. Uzun bir süre kendine alternatif iş arar. Başvurduğu her yerde cazibeli olması gerektiği ve cinselliğini ön plana çıkararak hareket etmezse işe giremeyeceği söylenir:

> Kadın güzel olmadı mı, kimse ona riayete mecbur olmaz. Güzel bir kadın tramvaya yahut minibüse girer ise herkes yerini takdim için yerinden fırlar. Çirkin bir kadın girer ise, kimse yerinden kımıldamaz. Mağazamıza intisap edecek kızların biraz daha mütenasip olmaları lazım gelir. Zira tezgahtar güzel olmalıdır ki müşteri efendilere karşı mağazanın manefini muhafazaten daima galip çıksın. Juli'nin gözleri bir daha karardı (Diplomalı Kız, 2001: 617-618).

Juli, aldığı eğitimin aydınlattığı bakış açısıyla bedensel sömürünün karşısında durur: "Müsabaka-i cemal sergisinde değiliz" (Diplomalı Kız, 2001: 617). Öğretmenlik eğitimini kullanarak kendine alternatif bir iş yaratır. Juli, annesi ve babasına öğretmenlik yaptığını söylemek zorunda kalır fakat gerçekte tiyatro önünde çiçek satmaya başlar. Sattığı çiçek buketlerinin içine kendi yazdığı beyitleri koyan Juli, bu beyitler yardımıyla birdenbire ün kazanarak herkes tarafından aranan bir diplomalı çiçekçi kız olur. Kazandıklarını maddi yatırımlara dönüştüren Juli, ev alır, bankaya para yatırır. Beyitlerinin edebi yönüyle dikkat çekmesi Fransız Tiyatrosu'nda öğretmenlik yapmak üzere anlaşmasını sağlar:

> -Teyatr-Fransa'dan başka hiçbir yerde hiçbir hizmette bulunmamak ve yalnız neşriyat-ı kalemiyede muhtar olarak yılda tiyatroda on iki kıraat-ı eş'ar konferansı verip bir de genç aktrislere fesahat dersi vermek şartıyla senevî on iki bin frank maaş, bin iki yüz frank da araba ücreti. (..)
>
> -Muallimelikle değil, çiçekçilik ile! (..)
>
> -Şükufe-füruş dahi olacak olsa kızları yine muallime diplomasına nail etmelidir (Diplomalı Kız, 2001: 661).

Juli'nin çiçekçilikle başladığı sürecin iki ay gibi kısa bir sürede öğretmenliğe/asıl mesleğine dönüşmesini sağlayan süreç eğitiminin yarattığı farkındalıkla ilerler. Başkişinin direniş ve mücadele öyküsü; kadınların, toplumsal önyargılar yüzünden varolma çabasını yitirmeden benlik saygılarını yükselterek güzel işler yapabilme umudunu taşımaları gerektiği mesajını verir. Kendi oluşu gerçekleştirme yolunda başarıya ulaşan Juli, kadının hem kendisi hem de ailesiiçin kurtuluşu sağlayan birey kimliğini kazanır:

> Şükufe-füruş dahi olsa kızları terbiye ve talim etmeldir.(..) Bir kız her ne olacak olursa olmalı ve terbiyesi ikmal etmiş bulunmalı. Nisvan dahi cemiyet içinde yaşadıkları medeniye-i insaniyenin azasından tanındıkça erkekleri

> talim ve terbiyeye ne kadar ihtiyaçları var ise kadınların da o kadar ihtiyaçları vardır.(..) Kadınlardan dahi tabibeler, eczacılar, cerrahlar, kabileler, muharrirler, feylesoflar, muallimler, falanlar filanlar çoğalıp meydan aldıkları zaman o tekzib-i maddi vukua gelecektir (Diplomalı Kız, 2001: 662).

Bu öncü kadın tipi, kadının cinsiyetlendirilmiş davranış kalıplarını ve rollerini aşmasına dönük umutları imler. Sosyo-kültürel modernleşme/aydınlanma sürecinde kadın eğitimi, aileler tarafından öncelenir. Kadın artık sadece erkeğe mahsus donatılmaz, varoluşunu gerçekleştirmesi için ona olanaklar sunulur:

> Osmanlı kadını olacak bir kızın okuyup yazmasını ve dininin ve milletinin tarihini ve kendisine mahsus olacak ve bahusus kadına muvafık gelebilecek suretteki edebiyatını ve hesabını ve usûl-i defteriyyesini ve ekonomisini öğrenmesi için iktiza eden tertîbât-ı tahsîlîyyeyi yoluna konulmuş ve hatta bunun için kitaplar bile telif ve neşrolunmuş bulunduğundan bademe kız babaları evlatlarının talim ve terbiyelerini bizzat kendileri deruhte bile edecek olsalar ne yolda talim edeceklerini dûçâr-ı hayret olmayabilir. (..) bir milletin kadınları ne kadar terbiyeli olursa erkekleri dahi o kadar terbiyeli olabilmek muhakkat-ı tabîiyedendir. Kadınlar erkeklerin ilk mürebbi ve muallimleridirler (Bahtiyarlık, 2001: 43).

Bahtiyarlık hikâyesinde kadının toplumsal düzenin belirleyici öznesi olduğu dolayısıyla onun eğitiminin çocukları geleceğe taşıdığı vurgulanır. Kadın eğitiminin zorunluluğunun fark edilişi, gerekli eğitim kurumlarının eksikliğini açığa çıkarır. Açılan okullar ile çözüm arayışına gidilir. Bu girişimler ilk feminist dalganın topluma "lazım" nesne kadını "yeni" kimliğine dönüştürme çabasıdır (Eliuz ve Karaçengel, 2013: 193-195). Pedagojik açıdan kız ve erkek çocuklarının eşit haklara sahip olması, geleceğin çocuklarını yetiştirecek kadınların eğitimine ayrıca önem verilmesi gerektiği belirtilir:

> Maarifçe tensikat-ı ahiremiz hamd olsun bu fenalıkların kâffesini bertaraf ederek elyevm Osmanlı kadını olacak bir kızın okuyup yazmasını ve dinini ve milletinin tarihini ve kendine mahsus olacak ve bahusus bir kadına muvafik gelebilecek suretteki edebiyatını ve hesabını ve usul-i defterîsini ve ekonomisini öğrenmesi için iktiza eden tertibat-ı tahsiliyeyi yoluna konulmuş ve hatta bunun için kitaplar bile telif ve neşr olunmuş bulunduğundan bademe kız babaları evlâtlarının talim ve terbiyelerini bizzat kendileri deruhte bile edecek olsalar ne yolda talim edeceklerini bilerek duçar-ı hayret olmayabilirler (Bahtiyarlık, 2001: 311,312).

Eril egemen sistem içinde kadının eğitimine yer veren herhangi bir müfredatın bulunmaması, kız çocuklarının bizzat baba tarafından yetiştirilmesine dolayısıyla kız ve erkek çocuklarının ayrıştırılmasına neden olur. Kadın ile erkeğe aynı alanlarda eşit eğitim verilmemesinin önüne geçmek aynı zamanda kadının bunu kaderi gibi benimsemesini önlemek için eğitilmesi zorunludur:

> Medrese talebesi gibi ulûm-ı âliye-i Arabiye'yi tahsile ve talim-i Farisî'den Nasihatü'l-hükema'dan bed' ile Tuhfe-i Vehbi, Pend-i Attar, Gülistan ve

> Hafız gibi Edibeler yetiştirmeye gayret eyler idi. Tahsilin böyle Osmanlılığa mahsus olan suretini beğenmeyerek alafranga heveskârı olanlar ise kızlarına mutlaka Fransızca öğretmek arzusunda bulunarak bunun için dahi bazı kudreti olanlar daha küçük iken hanelerine Frenk muallimeleri alırlar veyahut çocuğu biraz büyür büyümez rahibeler idaresi altında bulunan Frenk mektebine verirler idi ki, bu kızlar dahi Avrupalı bir kızın öğrendiği şeyleri tahsil eyledikleri hâlde kendi hanelerinde kendi maişet-i Osmaniyeleri dairesi dahilinde bu tahsillerinin imkân-ı tatbikini bulamamak ve kendi baba ocağının yabancısı addolunmak gibi bir müthiş istikbale müheyya edilmiş olurlar idi (Bahtiyarlık, 2001: 311).

Babaların kız çocuklarının eğitimini desteklemesi kadınların toplum içinde var etme çabasına işaret eder. Yenilik merakıyla Osmanlı eğitimini yetersiz bulan bazı babalar, kızlarını Fransız okullarına gönderirler. Fakat alafranga eğitim çoğu kez kızların bulunduğu topluma yabancılaşmasına neden olur. *Bahtiyarlık* hikâyesinde Nusret Hanım'ın Fransız muallimden aldığı eğitim sonucu yaşadığı değişim kültürel bağlarının yok oluşuna yol açar. Osmanlı erkeklerini küçümseyerek içine düştüğü trajikomik durum, yenileşme sürecinin açmazlarındandır.

> Bizim Nusret ise öyle değil idi. Yalnız gelin olmayı düşünmüyor idi. Kocaya varmayı düşünüyor idi. Bir kız kocaya varmayı düşündüğü zaman varacağı adamın kim olduğunu da düşünür. hâlbuki Nusret Hanımın bu düşünce için dahi fikrine delâlet edecek şeyler vardır. Bunca romanlar okumuş. Erkeklerin zeki ve zarif olmaları ve zerafetleriyle bir 'sosyete'de, yani salonlarda, cemiyetlerde parıl parıl parladıklarını görmüş. Hâlbuki romancılar ekseriya âşık olan kahramanlarına en Memduh ahlâkı da verdiklerinden dünyada en mükemmel adam bir kızın kendi tercih eylediği adam olacağına Nusret Hanım güzelce kanmış (Bahtiyarlık, 2001: 317).

Nusret Hanım okuduğu romanların etkisiyle evliliği yaşadığı dönemden farklı algılar. Sosyetede bulacağı, kendisini kur yaparak kazanan bir erkekle- onun kişiliğini sorgulamadan- adeta gözü kapalı evlenmek ister. Çok küçük yaşta erkek kardeşiyle beraber Madam Terniye'den her gün iki saat kadar ders alan Nusret Hanım, Fransızca konuşmaktan ana dilinden kopma noktasına gelir. Madam Terniye iki çocuğa Hristiyanlığı akidelerini öğretir. Madam Terniye'nin dışında Türkçe, Arapça derslerini tehdit ve korkutma ile veren bir öğretmenden ders alırlar. Çocuklar öğretmenlerinin davranışları yüzünden ondan ve dolayısıyla dersten soğur, Madam Terniye'ye daha çok bağlanırlar. Ahmet Midhat Efendi, iki öğretmeni kıyaslayarak, pegagojik açıdan Fransız muallimi destekler:

> Bir milletin kadınları ne kadar terbiyeli olur ise erkekleri dahi o kadar terbiyeli olabilmek muhakkakat-ı tabiyedendir. Kadınlar erkeklerin ilk mürebbi ve muallimleridirler. Binaenaleyh darü'l-muallimînde müstait hocalar yetiştirilmedikten sonra nasıl ki mekâtibin ıslahı çaresi bulunamamış ise terbiyehanelerden müstait valideler yetiştirilmeyince terbiye-i umumiyenin dahi asıl terakkiyat-ı asriyeye muvafık olacak bir surette ıslahı

> kabil olmaz. İşte bu hakikata nazaran evlâd-ı inasın talim ve terbiyelerine ne kadar ehemmiyet verilir ise asla istiksar edilemez (Bahtiyarlık, 2001: 312).

Geleceğin annesi olacak kadınların en iyi şekilde yetiştirilmesi taraftarı olan Ahmet Midhat kadının ancak eğitimle yaşama tutunabileceğinin, ikincilliğinin önüne geçebileceğinin farkındadır. Kadın eril egemenliğe dayanan toplumsal örüntülerin yerine eşitliğin sağlandığı bir alanda kendini var edecektir. Eğitim hayatına beraber başlayan çocuklardan Mansur Bey, mühendislik tahsili için Avrupa'ya gönderilirken Nusret Hanım on bir yaşına gelince erkek hocasının yanına gönderilmez:

> Kız Fransızca pek güzel yazar. Tarihten, ahlâktan, felsefiyattan bahseder. Âlâ piyano ve gitar çalar. Musikinin en eski derecesinden en yeni derecesine kadar vakıf olarak meşahir-i üstadanı yekdiğeriyle mukayese eder ve güzel sedasıyla alafranga şeyler okur. Oldukça resimler yapar. Daha ne yapsın? (Bahtiyarlık, 2001: 315).

Dönemine göre oldukça iyi bir eğitim alan Nusret Hanım, dini ve millî açıdan yabancılaşır. Fransız öğretmenin etkisiyle ailesini, kültürünü dışlayan ve aşağılayan bir öteki haline dönüşür. Annesine hitaben "ben terbiyeyi bir ham Türk'ten almaya muhtaç değilim!" (Bahtiyarlık, 2001: 316) sözleri, onun eğitildikçe nasıl kendisinden ve kültüründen uzaklaştığına kanıttır. "Bir zevce olmak üzere değil, güya mabude olmak üzere yaratıldığını" (Bahtiyarlık, 2001: 316) düşünen Nusret Hanım, Madam Terniye'nin evlenmeden evvel roman okuma yasağını dikkate almaz. Sonunda görücü usulüyle, kendini zengin tanıtan ve Fransa'da eğitim gördüğünü söyleyerek onu kandıran bir erkekle evlenir. Bu konuda eğitimin bazen doğru seçimlere yol açmayacağı da vurgulanır.

Felsefe-i Zenan hikâyesi kadın felsefesine ve bu felsefeden yola çıkarak evliliğe yönelik bir kurgudur. Fazıla Hanım'ın babası hayatı boyunca kızının eğitimiyle uğraşarak ona çeşitli ilimleri öğretir. Babasının ölümünden sonra da ilimlere olan merakıyla hayatını onlara adayan Fazıla Hanım aldığı kitaplarla felsefeyle ilgili ve babasından öğrendiği ilimleri ilerleterek kendi kendini eğitir. Babasından kalan evi satarak hisse alır; zamanını sadece ilim öğrenmeye ayırır. Hatta zaman kaybetmeme adına yemek, çamaşır yıkama işini başkalarına yaptırır. Kimseyle görüşmez sadece Ayasofya kütüphanesinin görevlisiyle iletişime geçerek onun vasıtasıyla kendisine gerekli olan kitapları aldırır. Fazıla Hanım'ın okuduğu kitaplardan yaşadığı toplumdaki erkek egemenliğine karşı oluşturduğu felsefe yaşamı tek başına üstlenmesine neden olur; o bundan ötürü mutludur. Hürriyetinin erkek tarafından kısıtlanacağını bu yüzden aile içinde söz hakkına sahip olamayacağını düşünerek evliliğe karşı çıkar:

> Âlemde hürriyet-i şahsiyenize tamamıyla sahip olarak hanenizde kendi keyfinize yaşamak ile bir kocanın ve hele zamanımız erkekleri gibi hâl ve şanları muhtac-ı izah olmayan bir herifin dest-i tagallübü altında esirane yaşamak beyninde olan farkı elbette temyiz ve takdir edersiniz (Felsefe-i Zenan, 2001: 58).

Aslında erkeğin hükmetme eğilimiyle kadını itaate zorlaması onun fiziksel, tinsel anlamda güçsüz ve yetersiz kalışını kullanmasına neden olur. Olumlu bir evliliğin yaşanmaması, ardından gelen hayal kırıklığı erkeği ve kadını hayat arkadaşlığından çıkararak iki düşmana dönüştürür:

> Ataerkilliğin 'özel mülkiyete dayalı ailesi'nde kadınlar hane içinde erkeklerin malıdır; 'ilk ve tek amaçları erkeğe haz vermek' olan kadınlar, nesnelerden çok daha az önemlidirler. 'Aile ilişkilerine' ilişkin 'her kanun ve gelenek' eril bakış açısından düzenlenir. 'Aynı bakış açısından… kadınların erkeklere hizmet etmesi gerektiği şartı ortaya çıkar.' 'Onu bir mal gibi sahiplenen ve vahşice kıskanan egemen erkek, onu bin tür kuralla kuşatır. Erkeğin toplumsal ilişkileri, hizmetleri ve gerçek bir hayatı varken, kadın o kadar sakınılmıştır ki, bu onun insanca gelişmesini engellemiştir (Donovan, 2013: 101).

Fazıla Hanım evlilikte eşitliğin olmaması nedeniyle kendini baskı altında, ikincil plana atılmış hissedeceğinden yaşamını tek başına sürdürmeyi tercih eder. Kendini kitaplara, evlat edindiği çocukların eğitimine adar. Böylece evlilikle yerine gelmeyeceğini düşündüğü hayatını zenginleştirme, kolaylaştırma çabasını yakalar. Onun bu durumu hayata tek başına karışma isteğinin göstergesi ve bir bakıma kadının erkeklerin işgali altındaki toplumsallığa başkaldırısıdır. Eğitime yönelmek ve kitapların dünyasına sığınmakla kadın içinde bulunduğu sosyal şartlardan bir nevi kaçış sendromu gösterir. Kadın eğitimle ayakta durur ve erkeğe üstün gelerek onun varlığını yok saydığını zanneder; bireysel güvenliğini, hürriyetini ancak bu şekilde koruyabileceğini düşünür. Fakat bu görüş sağlıklı bir ruh yapısına gönderimde bulunmaz. Kadının, erkeğin varlığını inkârı bireysel anlamda tamamlanamamasının acısını çıkarma ve erkeklere verilen aşırı değere karşı "erkeksi protesto"sudur (Adler, 2011: 276). Erkeğin kadının varlığını tehdit eden baskıcı konuma yükselmesi ister istemez Fazıla Hanım'ın düşüncelerini olumsuz yönde şekillendirir. Yetiştirdiği evlatlıklarına da bu düşüncelerini verdiği talim ve terbiye ile aşılar. Kızların da anneleri gibi kitapların dünyasında yaşayarak hayatın gerçekliğine "evliliğe" vs. gözü kapalıdır. Eğitimle gerçekleşen bilinç uyanışı ataerkil yapıdaki erkek üstünlüğüne tepki niteliğini alırken bir yönden de evlilikten uzak duruşlarıyla toplumsallıktan kaçışın yabancılaşmaya sürüklediği kadınların dramıdır:

> Karındaşım ne yapalım? Anamızın pek büyük hakkı var. Kocaya varıp da ömrümüzü bir erkeğin üzerine tatbik-i hareket gibi esaretten eşed bir hâl

> içinde geçirmekten ise evceğizimiz mükemmel, iradımız yerinde, kütüphanemiz dolu, karındaş karındaş oturup yer içer ve her gün enva'-i mütalâatla tezyid-i kemal ederiz. Âlemde bundan büyük saadet olur mu? (Felsefe-i Zenan, 2001: 59).

Akile ve Zekiye adlı kızlar gelen görücüyü bile kendilerini okumaktan alıkoydukları için istemezler.

> Böylece hem bayağı buldukları evliliğe hem de doğanın dayattığı kurallara isyan edebileceklerdir. Babacan bir kadınperverlikle de olsa Virginia Woolf'un 'kendine ait oda'sını öngörmüş gibidir Ahmet Midhat. Önemli bir farkla: Bir yazma odasından çok bir okuma odasıdır bu; üstelik kadının 'kûşe-i ferâgat ve inzivâya çekilmesi', yani bir kadın çileciliği üzerine kuruludur öykü; kadınlar kitaplar sayesinde dünyanın yalancı süslerinden uzak duracak, arzu ve heveslerini dizginleyebileceklerdir. Yine de sonraki Tanzimat romanlarında, hatta Cumhuriyet romanında görülmedik ölçüde modern bir mesajı vardır öykünün. Kütüphanelerden, sahaflardan getirtilmiş kitaplarla dolu bu 'kendine ait oda' sayesinde nefret ettikleri evliliğe, efendilik taslayan erkeklere, hane içindeki köleliğe meydan okuyabilecektir kadınlar (Gürbilek, 2007: 38, 39).

Kızlar görücülerin kendilerini nesne konumuna soktukları kanaatindedirler. Kızlardan Zekiye vaktiyle annesiyle beraber sığınmış olduğu Muhsin Paşa'nın çocuklarına eğitim vermek için Mısır'a gider. Aldığı eğitimin somut olarak karşılığını görebilmenin heyecanı, tek başına ayakta durma isteği ile yola çıkan Zekiye'ye karşı Akile onun başkalarının emri altına girmekle hürriyetini kaybedeceği düşünür. Zekiye'yle Akile arasındaki mektuplaşmalarda bu görüşlere ait çatışmalar yansıtılırken mektuplar adeta çeşitli bilgilerin ve düşüncelerin konuşturulduğu bir alana dönüşür. Zekiye, Muhsin Paşa'nın desteğiyle kitabet tahsili için divan kâtibi Sıtkı efendiden ders alarak şiir yazmaya merak salar. Akile onun bu durumunu eleştirir:

> Hem hürriyet sevdasındasın hem de esarete heves ediyorsun. Şiir demek esaret-i lisan demek değil midir? Lisan-ı bir daire-i mahdude içine sokmak ve söylemek istediğin bir şeyi söyleyemeyip söylemek lüzumu olmayan bir şeyi dahi ya vezin doldurmak yahut kafiye bulmak, hâsılı zaruret-i şiiriye beliyesi olmak üzere söylemek lisan için âdeta bir esaret demektir (Felsefe-i Zenan, 2001: 71).

Şiiri esaretin emaresi olarak gören Akile'nin hürriyet konusundaki yargıları ironinin doruğuna çıkar. Akile'nin ifade özgürlüğünü sınırlayacağını düşündüğü şiir yazma merakı Zekiye'nin her an bir aşka sürüklenme ihtimalini de ortaya koyar. Nitekim Zekiye ders aldığı hocasına âşık olur ve onunla evlenir. Evliliğinin sebebini ise şöyle açıklar:

> A yavrum, o fikir alelâde bir koca aleyhinde idi. Fakat Sıtkı efendi bundan müstesna olmak lâzım gelir. Yazdığı şeyleri sen de okudun ya. Baksana o da alelâde kadınlara güvenmediği için teehhülün hilâfında bulunuyor. İmdi âdet-i umumiyeye muhalif bulunan iki fikir bizim karılığımız kocalığımız sair karılıklara kocalıklara benzemez. Teehhül hususunda saadet denilecek bir şey

> var ise ona da biz mazhar oluruz (Ahmet Mithat Efendi, Felsefe-i Zenan, 2001: 84).

Kendisi gibi eğitimli bir eş ile evlenmenin onu mutlu edeceğini düşünür. Ayrıca Sıtkı Efendi adlı divan kâtibinin diğer eşlerden farklı olması Sıtkı Efendi'nin Zekiye'ye yazdığı yazılarla ona güven aşılamasından kaynaklanır. Bütün tabularını yıkan Zekiye evliliğe adım atarken zorlanmaz. Zekiye evlenmeden önce Sıtkı Efendi'den "bir eş kâfidir" (Felsefe-i Zenan, 2001: 85) sözünü alır fakat çok geçmeden eşi tarafından aldatılır:

> Hiç erkeklere inan olur mu? Şehvet elinde esîr olan bir erkek o esâret ribkasından rakabesibi kurtarabilir de ahlâk-ı hamîdenin tavsiyesi mucibince hareket edebilir mi? Bahusûs âdet-i umûmiye bir kadını yalnız bir erkeğe tahsîs ederek erkeği müteaddid kadınlara ta'mîm edip durur ve erkekler dahi bu nimetin kadrini takdîrde kusur etmemekte bulunur iken hazır kendilerine arz-ı hâhiş eden bir kıza iffet-fürûşluk edebilirler mi? Hele Mâh-ı Tabân bir erkeği kendisine bend edebilecek hüsn ü zarâfetin birkaç katına mâlik bir kız olduğundan Sıtkı Efendi ne kadar perhizkâr bir çocuk olacak olsa da Mâh-ı Tabân'nın hüsn-i ânı behemehâl perhizi bozduracağı daha işin evvelinden anlaşılmakta idi (Felsefe-i Zenan, 2001: 85).

Eğitimli de olsa haksızlığa uğrayan kadının hayal kırıklığı değişmez. Şehvete kapılan Sıtkı Efendi, vaadinde durmayarak cariye Mâh-ı Tabân'la birlikte olur. Zekiye, Sıtkı Efendi'yi Mâh-ı Tabân'la yakalayınca "Sıtkı Efendi, 'Ne oldun?' demesiyle (..) 'Ne olacağım? Sen beni bir erkekle bulmuş olaydın ne olur idiysen ben de ayniyle öyle oldum' deyip" kan tükürür (Felsefe-i Zenan, 2001: 85). Zekiye, Sıtkı'dan empati kurmasını beklerken Sıtkı, Zekiye'ye kendini haklı gösteren ithamlarda bulunur. Kadın, İslam'ın yanlış algılanmasından doğan çok eşlilik kavramının kurbanı olup sıkıntısından hastalanarak ölür. Ahmet Midhat işte bu noktada kadının uğradığı haksızlığı, baskı altında ve bir kuma ile yaşamaktansa bireyselliği tercih eden kadının haklılığını vurgular. Yazıldığı dönemin durumuna göre konu bakımından oldukça sert ve güçlü bir çıkış yapan hikâye halkı, özellikle de kadın bilincini uyandırmayı amaçlar gibidir.

Eğitim üzerine kurulu *Çingene* hikâyesinde, Ahmet Midhat, Çingene de olsa bir kadının gerekli talim ve terbiyeyi gördükten sonra hanımefendi olabileceğine vurgu yapar. Toplum tarafından varlıkları hoş görülmeyen, ön yargıyla yaklaşılan Çingeneler eğitimsizliklerinden dolayı dışlanırlar. Bütün bu olumsuz yargılara rağmen Ahmet Midhat, asil bir aileye mensup başkişi Şems Hikmet Bey'i bir Çingene kızına âşık ederek kadının eğitimle beraber yaşadığı olumlu değişimin resmini çizer. Şems Hikmet Bey yakınlarıyla gittiği bir eğlencede Ziba'ya âşık olur. On beş on altı yaşlarındaki bu kız eğitim almadan önce yılışık ve pervasızdır; kendisi gibi birçok Çingene kadınıyla hayatını şarkı söyleyerek

ve dans ederek kazanır. Şems Hikmet Bey onu ailesinin izniyle, yetiştirmesi için annesinin yakın arkadaşı eğitim konusunda örnek alınacak kadar hünerli olan Düriye Hanım'a emanet eder. Şems Hikmet Bey, Ziba'yı kendi hanımefendisi yapabilmeyi ve içinde yaşadığı topluma ayak uydurabilmesi için onun eğitimli olmasını arzular. "Erkek ne zaman eğlendirilmek isterse o zaman şakıyacak bir kuş, bir oyuncak olarak" (Donovan, 2013: 35) kadını yaratır. Şems Hikmet Bey, Ziba'nın fiziksel güzelliğini ruhsal donanımla yüceltirken ona daha da âşık olur. Bu aşk tensel değildir: Kadını bir zevk aracı olarak algılamaz. Onu saf bir aşkla sever ve el üstünde tutar:

> -Gideceğin yalıya hizmetçi olarak gitmeyeceksin. Bilâkis orada sana hizmet edecekler. Fakat bilmiş ol ki hizmet dahi bir güzel kızın zineti sayılır. Güzel hizmet edebilmek terbiyeden sayılır. Onun için de sen de hizmet etmeyi öğreneceksin.
>
> Terbiyeli yerlerde kibar âleminde nasıl oturulup kalkarlar, içerler, nasıl yatarlar, hâsılı hanenin idaresi nasıldır bunları öğrenmek için hizmet dahi edeceksin. Sana orada asla bed muamele etmezler, sen de kimseye bed muamele etmeyeceksin. Herkese canım ile kuzum ile tatlı sözler muamele edeceksin. Eğer bu sözlerimi tutar da nasıl bir hâlden geçmiş olduğunu kimseye bildirmeyecek derecelerde davranır isen seni o kadar seveceğim, o kadar bahtiyar edeceğim ki sen de şaşacaksın. Nasıl, söylediklerimi anlıyor musun? Dediklerimi tutacak mısın?
>
> -Hepsini anlıyorum. Hepsini yapacağım. Şöyle size iki dirhem bir çekirdek bir çıtıpıtı hanımefendi olayım da siz de görünüz (Çingene, 2001: 468,469).

Kadının dünyadaki varoluş farkındalığını anlamlandırmasına yardımcı olan erkek, ona verilmesi gereken değeri bilir. Bu nedenle Ziba, Şems Hikmet Bey'in esiri değildir; onun varlığını bütünleyen yegâne parçasıdır. Kendi isteğiyle değişime hazır olan Ziba, birey olma sürecinde etkendir. Onun bilinci erkeğin varlık alanını genişletmek için uzun bir yolculuğa çıkar.

Ziba, hanım olma isteğiyle eğitimi ve terbiyesi için Düriye Hanım'ın kendisine söylediği her şeye uyar. Müziğe yatkınlığı ve sesinin güzel oluşu nedeniyle Şems Hikmet Bey'in musiki hocası ve yakını olan Davut Bey'den keman dersi alır. Kıvrak zekâsıyla bir sene içerisinde hem musikide hem de hanımefendilik yolunda önemli bir yol kat eder. Bu gelişmeler Şems Hikmet Bey'in olduğu kadar arkadaşlarının da dikkatini çeker; adeta onun meziyetleri karşısında büyülenirler. Bir Çingene kızının "alafranga matmazel"e (Çingene, 2001: 479) dönüşü, daha önce genç adamı bu kıza gönül verdiği için kınayan arkadaşları mahcup eder; hatta Ziba'nın bu güzelliğine meylederler:

> Nasıl bu istidadı gönüllerinde bulmasınlar ki endamı güzel, yüzü güzel, giyinip kuşanması güzel, sedası güzel, usul-i musikisi güzel, çaldığı kemanı

> güzel, her şeyi güzel olan Ziba kemal-i hüsn-i eda ve letafetiyle bir fasıl eylediği zaman hazır-bi'l-meclis olanların gaşy olup gitmemeleri muhalâttandır! (Çingene, 2001: 479).

Kadın aldığı eğitim ve terbiye ile erkeğin karşısında görünür kılınır. Saklı güzelliğini, üretkenliğini ortaya çıkaran ve birey olarak kendini kanıtlamasını sağlayan eğitim kadının daha önce görmediği hürmeti de beraberinde getirir. Ziba, Çingene olarak aşağılanan ve dışlanan kimliğinden sıyrılarak ötekiliğini yok eder. Fakat toplum, Çingenelere yönelik olumsuz algısını yok edemediğinden Ziba'nın Şems Hikmet ile evlenmesine mani olur. Ziba'ya hiçbir şekilde aşkını belli etmeyen genç adam ailesinin, arkadaşlarının ve çevresinin hücumuna uğradığı için kendini daha da kötü hisseder. Eğitimini üstlendiği ve birey olarak topluma kazandırdığını düşündüğü Ziba'ya ulaşamamanın yarattığı hayal kırıklığıyla intihara sürüklenir. Bu girişim Ziba'nın Şems Hikmet Bey'in evine getirilmesini onun ne kadar hanımefendi olduğunu anlamaları ile sonlanır (Eliuz ve Karaçengel, 2013: 187-204).

Hayal ve Hakikat romanında eğitimiyle dışa/toplumsal hayata açılamayan kadının aşk, evlilik ve geçinmek hakkında henüz "hikmet-i sahiha peyda edemediği" ve hayal dünyasında sıkışarak gerçeklerden koptuğu ve yok oluşa sürüklendiği görülür. Erkeğin tayin ettiği sistem içerisinde benlik saygısını oluşturmaya çalışan Vedat –bulunduğu durumun farkına varmadan- cinsiyet davranışlarına başkaldırır. Vedat, kendine yüklediği üstünlük vasfının sadece giyim ve süs olmasına, bir meta kalıbıyla yaşamasına tepki gösterir. Ona göre "yalnız bez parçalarınıntecemmuundan ibaret olan kadınların süslü ve büyük mağazalar önündeki mankenlerden farkı yok[tur]" (Hayal ve Hakikat, 2012: 39). Kadın erkeğin arzularına göre sıkıştırıldığı kalıbın farkına varamadıkça kitaplara sığınır. Vedat süslenmeyi reddedip okuma yazmaya, el hünerlerine küçük yaşta yönelir. Kadınsı süslerden uzak durma kendini bir erkek gibi gösterme eğilimini, kendine güven duygusundan yoksunluğu benzer şekilde "iktidar isteği, gücü elde etme özlemi, kendine hayranlığı oluşturur" (Adler, 1999: 47). Vedat'ın bastırdığı kadınlık arzusu yirmi yaşına kadar evliliği düşünmemesine de yol açar. Duyguların kadına yüklenerek aşağılandığı, aklın ise erkeğe atfedilerek yüceltildiği bir ortamda Vedat için aklın ve düşüncenin yolunu seçmesi kaçınılmaz bir gerekliliktir. Ahmet Midhat, Vedat'ın zorunlu tercihini kadının yaradılışına ters bularak onun histeriye kapıldığını iddia eder:

> Yirmi yaşına kadar kocayı düşünmemesi de isterik bir hâldir. Zira isteri kızlara yalnız kocayı düşündürmek suretiyle tesiratını göstermez, düşündürmemek suretiyle de tesiratını gösterebilir. (..) Fakat Vedat'ın süse

> filana meyyal olmaması ve yalnız kıraat ve mütalaata meyyal olması nedendir ya? Hiç kadın olur da süs sevmez olur mu? Cibillet-i nisvaniyenin hilafında bir şey. Bu hâle duçar olması için kızcağızın mutlaka hasta olması lazım gelir (Hayal ve Hakikat, 2012: 69).

Duyguların aşırı bastırımı Vedat'ın benlik saygısını yapılandırmasına engelken bu durum narsisistik yönden doyuma ulaşma çabasına dönüşür. Erken yaşta kaybettiği anne ve babasının etkisi Vedat'ın evlilik hakkında fikir edinememesine ya da edinmek istememesine yol açar. "Reh-güzarında tesadüf edeceği bir refik-i hayata bütün meşakk-ı seferiyesini tahmil edeceğini hülya eden bu yolcu –kim bilir nasıl bir hisle- o refikin kendini mutlak bahtiyar edemeyeceğine emin bulunuyordu" (Hayal ve Hakikat, 2012: 39,40). Vedat evliliğin bütün zahmetlerini erkeğe taşıtacağını düşünerek hüsrana uğrayacağı fikrindedir. Çünkü babasının ölümüyle kendilerini geçindirecek bir erkek bulma ihtiyacı, kadının erkekle maddi açıdan birleşme yaşayacağını ve evliliğin manevi hiçbir yönünün kalmayacağını vurgular. "Kendilerini idare edecek bir erkek aramaya isticalleri de yoktu" (Hayal ve Hakikat, 2012: 40). Vedat'ın evlilik reddi hem toplumsal zorunluluktan hem dekendinden kaçıştır. Kendine yabancılaşma ile süregelen "mutlak bahtiyar olamama" narsisistik nitelik taşır. Baba sevgisinden mahrumiyet, evleneceği erkeğin onu mutlu edemeyeceği düşüncesinde büyürken Vedat tinsel anlamda yeni bir yaşam alanı inşa eder: Hayal dünyasının içine çekilir ve hezeyanlı kişiliğini orada kurar. "Sağlıklı bir duygusal ifade eksikliği" (Sanford ve Donovan, 1999: 385) yaşadığından bastırdığı duygular Vedat'ın "bronşit-ekü"ye (Hayal ve Hakikat, 2012: 58) yakalanmasına "asabiyü'l-mizac" (Hayal ve Hakikat, 2012: 46) olmasına yol açar.

Hayatta tek başına varlığını sürdüremeyen Vedat "bir edip, gereği gibi bir sanatkâr-ı nefs ol[masına]" (Hayal ve Hakikat, 2012: 39) rağmen herhangi bir çalışma alanı düşleyemez. Geleneksel anlayış çerçevesinde yetişen kadının kendine yer bulma çabası o günün olanaklarında kısırdır. Kadın, toplumsal statü olarak ya anne ya da cariyedir. Vedat ayakları üzerinde durabilmenin yolunu sorgulamasa da evlilikten kaçışıyla bu duruma bilinçdışı bir tepki gösterir.

Babası vefatı esnasında Vedat'la birlikte onun büyük annesini, sütannesini ve sütkardeşi Meveddet'i komşusu Hüseyin Sabri Efendi'ye emanet eder. H. Sabri Efendi, Vedat ve ailesinin maddi tüm sorumluğunu üstlenir. Böylelikle Vedat'ın olasılığı evliliği ertelenir.

Hüseyin Sabri Efendibüyük oğlu Vefa ile birlikte Vedat'ın ailesini ziyarette bulunduğu bir gün Vedat koltuğu altındaki kitaplarla karşılarına çıkar. İslam inancına göre kızın buluğ çağına erişmesiyle aile haricinde erkeklere başörtüsüz görünmemesi gerektiğinden H.Sabri Efendi ve oğlu, Vedat'a arkasını döner. Vedat on yaşına kadar beraber büyüdüğü ve on senedir görmediği çocukluk arkadaşını merak ederek yerinden kımıldamayıp Vefa'yı seyreder. Vefa ise Vedat'ın oradan ayrılmadığını anlayarak yüzünü Vedat'a döner. Vefa'nın bakışlarını on senelik aşka büründüren Vedat, Vefa tarafından tutkuyla sevildiğine dair sanrı geliştirir. Gerçekte Vedat'ın zannettiği ne ateşli bakışma ne de aşk vardır. Bu yönüyle delüzyonel (paranoid) bozukluğun alt türlerinden biri olan erotomanik tip özelliği gösterir.

Erotomanik sanrılar Krapelin tarafından "hayatın gerçek hayal kırıklıklarına karşı psikolojik bir telafi" olarak yorumlanır (Topçuoğlu ve diğerleri, 1997: 63). Vedat'ın bastırdığı duygular hastalıklı bir sendroma dönüşerek içine düştüğü boşluğu doldurmanın yolunu bulamadığından narsisistik bir yapıya ulaşır. Vefa ile bakışmasının ardından birden bire patlak veren aşk Vedat'ın Vefa'nın bünyesinde yücelttiği ve ona yansıttığı gerçekte kendisine yönelik narsisistik aşkından başka bir şey değildir (Gençtan, 2000: 147). Vedat'ın, eğitimiyle kendinden daha yüksek konumdaki Vefa'ya bilinçdışı olarak geliştirdiği erotomanik aşkın çıkış noktalarından biri sosyal statülerin değiştirilmezliğidir. Kadın statüsünün eş, anne ya da cariye olarak sınıflandığı toplumda bunun dışına çıkamadığını görür. Vedat, okuduklarıyla kendine diğer kadınlardan farklı bir konum elde edemezvehayale sığınarak gerçeği inkâra sürüklenir. Kendiyle başlayıp kendiyle biten hayal dünyasını ve varlığını Vefa'yla somutlaştırır."Ben-benim şeyim" (Gençtan, 2007: 171) döngüsünde ele aldığı nesne dünyasını ben'e çevirir. Bu nedenle obje (ben)'nin her şeyi başlattığı ve sonlandırdığı üzerinde durulur. Vedat, ilk âşk itirafının Vefa tarafından yapıldığını iddia eder: 'Hayır! Vefa bana karşı bir kelime söylemedi. Pederi de bir şey görmedi. Fakat bila-kelam ve la-işaret ifham etti ki ben onu on senedir seviyor imişim!' (Hayal ve Hakikat, 2012: 42). Vedat'ın ben'i telepatik komünikasyon ve bakışlara yüklediği anlam ile ilk âşık olunacak bireyi Vefa'yı/obje(ben)'yi seçer. Birbirine mahrem bir kadın ve erkeğin aşkı deneyimleme fırsatını yakalayamadığı ortamda Vedat'ın hastalıklı aşkı gördüğü tek kişiye odaklanır. Vefa'nın ise hiçbir şeyden haberi yoktur: "Bu bir kerecik bakış Vedat'a ispat eylemiş ki o beni on senedir sever imiş. Gariptir ki bundan kendisi haberdar değil iken bunu ben hep o bakışım ile kendisine ifham edivermişim"

(Hayal ve Hakikat, 2012: 56). Vedat, Vefa'nın her hareketini kendi beklentisine göre şekillendirerek rasyonalize eder:

> Vefa da kemal-i şiddetle Vedat'ı, zevcesini seviyordu. 'Nur-ı hayatım,' diye selamlar gönderir, bir sokağa çıkacağını haber alsa bililtizam tesadüfler vukua gelir. Az bir zamanda 'Vedat' ile 'muhabbet' kelimeleri müteradif hükmünde kaldılar. Bunların mana-yı mevzuu da 'Vefa' idi. Yekdiğerinin irtibatına şiddetle muhtaç olduklarını anladılar! (Hayal ve Hakikat, 2012:42).

Vefa, Vedat'la hiçbir duygusal bağının olmadığını, onunla ilk ve son görüşmesinin ilk bakışmanın yaşandığı evde gerçekleştiğini söyler: "Vedat'a hiçbir vakitte zevcem olmuşçasına bir muamelede bir sözde bulunmadım. Evet 'muhibb-i vefaşiarım' diye birkaç mektup yazdım ise de onun fevkalade âşıkane olan mektuplarından pederim haberdar olduğu cihetle yine pederimin icbarıyla yazdım" (Hayal ve Hakikat, 2012:58). İlk bakışmadan on gün sonra Vefa babasının isteği üzerinedüğünün hemen yapılmaması şartıyla Vedat'la nişanlanır. Fakat Vefa'nın arzusu evlenmek değil hayatını üzerine kuracağı eğitimi almaktır:

> Kendimi başkalarının dertlerine deva etmek için müstakbelimi feda edemem ya! Hiçbir taahhüdüm yoktur. Hiçbir taahhüdümden caymıyorum ki tayip olunayım. Safi bir semahatin ise bu kadar fedakâranesi beşeriyetin fevkindedir. Hiçbir taahhüdüm yoktur. (..) Lâkin ben teehhül arzusunda değilim. Tahsil arzusundayım (Hayal ve Hakikat, 2012:59).

Yirmi bir yaşını geçen oğlunun eğitimini tamamladığını, artık evlenmesi gerektiğini düşünen baba, geleneksel sistemin bireydenaçılımlanarak topluma yansıtıldığı baskıyı temsil eder. Vefa, Vedat'ın yakalandığı hastalık nedeniyle baba otoritesine başkaldırmaz. Fakat bir taraftan kendine biçilen rolün farkındalığında, bu rol kalıbının kıskacından kurtulmayı ve özgürleşmeyi düşünür. Babasının ölümüyle iradesini kullanarak almak istediği eğitimin peşinden gider. Vefa, tıp okuyup Avrupa'da ihtisas yapmayı babasına anlatmanın imkânsızlığını, babası için asıl gurur kaynağının ancak böyle donanımlı bir eğitim ile oluşması gerektiğini söyler:

> Şu hakikat-i kübrayı karilerimizin nazar-ı hikmet ve ibretlerine pek kuvvetli bir surette tavsiye buyurunuz ki şu içine girdiğimiz asr-ı terakki ve takaddüm artık hayal asrı değil hakikat asrıdır. Bu asırda insan olan hukukundan istifaden evvel vazifesinin ifasını düşünmeli (Hayal ve Hakikat, 2012: 57).

Kadın-erkek eğitimi konusunda da Batı'dan geri kalmanın neticesinde devletin (padişahın)/babanın hayal uykusundan uyanarak hakikate ulaşması, kaybolan otoritesini yetkinleştirmesi ancak İslam felsefesinin sınırlarını ve kültürel değerlerini aşmadan Batı'dan alınacak eğitimle sağlanmaya çalışılır. Vefa bu nedenle "din ve devlet için nafi bir

adam" (Hayal ve Hakikat, 2012: 58) olmanın evlilik gibi doğal bir haktan önce geldiğini söyler. Yetersiz eğitimle erkeğin evlilikte "babalığı/aile reisliğini" gerçekleştirilemeyeceği; iyi baba figürünü yaratmanın ilkin devlete/padişaha ve dine karşı vazifeyi yerine getirmekle mümkün kılınacağı vurgulanır. "Henüz şakirt bulunan, henüz rüşd-i ilmîsini haiz bulunmayan bir adam familya reisi nasıl olabilir?" (Hayal ve Hakikat, 2012: 60). Ailedeki güçlü/eğitimli baba, eşini ve çocuklarını eğitecek/yetiştirecek her türlü maddi manevi imkânı yaratmanın verimliliğini elinde bulundurur:

> "İyi evlat yetiştirmek için iyi valideler yetiştirilmelidir" demişler. (..) Şu surette tahakkuk eyler ki evladın talim ve terbiyesinden ibaret bulunan vazife-i maneviye valide kadar ve belki ondan ziyade ve terakkiyat-ı medeniye nokta-i nazarınca validelerden akdem pederlere aittir (Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk Ve Vezaifi, 2013: 29).

Bilim, sanat, genel ahlak, toplumsal düşünceler vs. gibi insanlığın tümüne ait kavramlar erkek egemenliğiyle var olduğundan (Horney, 2006: 61) kadın bu süreçte erkeğin ardından sürüklenir:

> Her milletin tarih-i terakkisi ispat eder ki her zaman ve dünyanın her yerinde şehrah-ı terakkiye kadınlardan evvel erkekler ayak atmışlar ve o şehrah-ı saadette kadınları dahi yedip, sürükleyip götürmüşlerdir. Mahaza kadınlara bu yoldaki delalette her milletin ricali yine tamamıyla muvaffak olamamıştır" (Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi, 2013:29).

Ataerkil toplumsal düzende kadının, erkeğin ardındaki silik görünümü erkek tarafından tayin edilen varlık mekânı ile doğrudan bağlantılıdır. Erkeklik ölçütleri kuşattığı her hak gibi kadının eğitim hakkının daha geç sağlanmasına, hatta eksik bırakılmasına neden olur. Erkeksi düşüncenin dar kalıplarından dışarı çıkamayan kadın, eğitimini ilerletmek için çaba gösteremez.

Toplumsal normlar Vedat'ın gerçek dünyaya açılmasına imkân tanımaz. Kadınlık işlevini yadsıyarak salt kitaplara yönelen Vedat'ın kurguladığı dünyada Vefa'ya erotomanik âşk ile bağlanması erkek olma arzusu/erkeğe öykünme olarak da nitelenebilir. Kendindeki eksikliği gidermek onu tek bir amaca odaklar: Evlilik. Bunu harekete/fiile dönüştüremeyen kadın ister istemez hayal kırıklığına ve hastalığa yakalanır. Çünkü erkek elinde bulundurduğu imkânlarla kadının hayalinden daha fazlasına bir başka deyişle gerçekliğe sahiptir.

Vefa'dan beklediği ilgi ve alakayı göremeyen ve terk edildiğini düşünen Vedat, hayalinde yarattığı aşkı/Vefa'yı/ben'i kaybetmeyi kaldıramaz. Vefa'nın kendisini aldattığı kanısına vararak onu unutmaya çalışır. Ardından sinirleri zayıflayarak yatağa düşer. Erkek

rollerine göre toplumsal rolü bakımından pasif kalan kadın kendinde olmayanı erkekle birleşerek bulacağını zanneder. Burada erkeğin eğitimi ve korumacı yaklaşımına ihtiyaç ile kadının bilinçaltındaki Oidipus Kompleksi devreye girer.Vefa ile evlenmeyen Vedat'ın sevgisi baba ihtiyacına kayar: "Zavallı Vedat demek istiyordu ki bir kadının bahtiyar olması için yalnız bir zevç himayesi, bir zevç muhabbeti kâfi değil imiş. Asıl bahtiyarlık bir peder muhabbetindeki kutsiyete, ulviyete mazhariyet imiş ki hiçbir sebeple arıza-pezir olmasın" (Hayal ve Hakikat, 2012: 50). Vedat ben'liğinin yalnızlığından doğan boşluğu doktoruna duyduğu baba sevgisiyle doldurarak kendini güvende hisseder. Doktorun başka hastalarla ilgilenmesi nedeniyle Vedat'ın yanına vekilini göndermesi onu iyiden iyiye üzer. Sığınacak son kişiyle beraber tinsel yetkinliğini de yitiren Vedat'ın biyolojik ölümü gerçekleşir: "Zair! Burada derd-i vefadan vefat eden Vedat medfundur. Biçare vüsat-abad cihanda şu tengna-yı mezardan başka sığınacak bir penah, çektiği şedit ve medit ıstıraplara ölümden başka bir deva bulamamıştır" (Hayal ve Hakikat, 2012: 54). Vedat'a ait mezar taşındaki bu cümleler onun tinsel intiharının vaktinden önce meydana geldiğine delildir. Yaşadığı hüzün ve yoksunluk onu ölüm fikrine ketler. Ölüm, gerçek dünyayla yüzleşmekten kaçınan Vedat'ın sığınağı olur.

Midhat, kitabın sonunda isteriyi tanımlayarak Vedat'ın yaşadığı aşka histeri teşhisini koyar. Fakat onun hakkında yanlış bir kanıya varır: "Kabil midir ki aşk-ı tabii bu kadar seri olsun. Fizyoloji de psikoloji de bunun tersini ispat eder. Ondan sonra kendi varlığı Vefa'nın varlığından ve Vefa'nın yokluğunu kendi yokluğundan ibaret görünmek derecesindeki hayalat hep isterinin hâlidir" (Hayal ve Hakikat, 2012: 69). Erotamanik aşkın altında yatan narsisistik kişilik, Vefa'ya bağımlılığını arttırır. Reddedildiği halde takıntı haline getirdiği aşk, Vefa'dan vazgeçemeyişinin nedenidir. Vedat, Vefa'yı hayal dünyasının/yaşamının merkezine koyarak ondan başka hiçbir şey düşünemez. Evliliğin getirdiği sorumlulukları bilmeyen, salt bencil duygularını doyuma ulaştırmaya çalışan Vedat, Vefa'ya göre evlilikle de mutlu olamayacaktır:

> Kadınlarımız okumaya yazmaya başlayalıdan beri vakıa nazarlarınca, fikirlerince pek çok âsar-ı terakki (gelişmenin izleri) görüldü ise de sevda ve teehhül ve geçinmek gibi ömr-i beşer için pek mühim olan mesail hakkında henüz bir hikmet-i sahiha peyda edemedikleri işte böyle Vedat faciası gibi pek çok facialarla sabit oluyor (Hayal ve Hakikat, 2012: 60).

Okuma yazma bilen kadının duygu ve düşüncesini çözümleyemeyen erkek onun sadece duygularıyla hareket ederek mantığını devre dışı bıraktığı ön yargısını taşır. Mithat, severek evlenip evliliğinde mutsuzluk yaşayan kadınların çoğunda histerinin varlığını iddia

eder; aşkı doğrudan histeriyle ilişkilendirir: "Kadınların 'sevip varma' sözlerini unutmamalı. Birbirini severek, birbiri için ölerek, bayılarak vukua gelen izdivaçların pek çoğu neticesiz kalmasına hep o hastalık sebep olur. Kadın isteriktir" (Hayal ve Hakikat, 2012: 69). Duyguların kadınlara, aklın ise erkeğe aitliği gibi yanlış bir mantık eşleşmesi ile kadının bireysel, duygusal her ne yaşarsa histerik olduğunu savunmak bir nevi kadın varlığını/gerçeğini küçümsemektir. A. Midhat, Fransız kızlarına getirilen roman okuma yasağını bu hastalığa mal eder:

> Şehirli kızlara gelince: Bir kere Fransa'da kızlara romanlar okumak men edilmiş ise de sebebi, bu hastalık istidadını inbisattan men etmek olduğu hâlde hiç faydası olamamıştır. Bilakis o istidadı artırdığına ve en çok isterik kızlar, kadınlar Fransa'da zuhur eylediğine, İngilizler dikkat eyleyerek kendi kızlarını bu nev kıratta katiyen serbest bırakmışlardır (Hayal ve Hakikat, 2012: 66,67).

Kadının yaşadığı toplumda erkeğin belirlediği işbölümüne göre aldığı rol, kendi gerçeğini oluşturacak ortamı seçme hakkını elinden alırken histeriye de kapı aralar. Fransız kızlarının roman okuma faaliyetinin yasaklanmasına rağmen histerik kişilik taşımalarının sebebi erkeklerin sahip olduğu yaşam standardına erişememelerine fırsat tanımadan bastırılmalarıdır. Kadın-erkek arasındaki evlilik beklentisinin farkı biraz da bu sebeptendir. Evlilikteki mutluluk farkın büyüme oranıyla hüsrana dönüşür.

Ahmet Midhat'a göre Vedat ve onun nezdindeki kadınların kendilerine atfedilen işlerle (ev işi, çocuk doğurmak vs.) uğraşması ruh sağlığını korumasına yardımcı olacak ya da bozulan sağlığı düzeltecektir. Ayrıca kadınların başta müzik olmak üzere ailelerin maddi durumuna göre resim, seyahat, ciddi kitapları okuma gibi aktivitelerle uğraştırarak takıntılarından uzaklaştırılması gerektiğini söyler. "Yoksa fikrini saplanıp kaldığı noktadan ayıramadıktan sonra maraz-ı mezkûrun sair emraz-ı asabiye ile taalluk peydası bile müstebit olamayarak zavallı kadıncağız yürekler acısı olur kalır" (Hayal ve Hakikat, 2012: 68). Ona göre fakir ailelerin kızları ağır ev işleriyle uğraştıklarından histeriye yakalanmaz, fakat hiçbir faaliyette bulunmayıp düşüncelere ve hayallere dalan zengin aile kızları hastalanır:

> Sözün bizcesine yani Osmanlılarcasına gelince: Kat kat çeyizini kendi hazırlayan ve hanesini süpürüp, silip tanzim etmeyi ve yemek pişirmeyi ve çamaşır ve ütüyü bilfiil ameliyatla öğrenen kadın kadıncık kızlar için bu hastalıktan hiçbir korku olmayıp, fakat her gün telli bebek gibi giyinip kuşanarak köşeye oturan ve elinden aynasını düşürmeyen ve zihninden birtakım hayalatı çıkaramayan ve sokağa da nadiren çıkıp müzik ve resim ve nakış ve örgü gibi eğlencelerden ve bahçe meşagili gibi riyazet-i bedeniyeden mahrum bulunan kızlar için ebeveyninin korkusu ziyade olmalıdır. O kızı

> isterik olmaktan ebeveyninin ne korkusu ne muhabbeti hiçbir şey men edemez (Hayal ve Hakikat, 2012: 67,68).

Ahmet Midhat Efendi'nin bu düşüncelerinden salt güzelliğine önem veren; toplumla iletişimini neredeyse koparmış, bireysel uğraşısı olmayan, hayal kurmak için hayli vakti bulunan kızları "kadın kadıncık" bulmadığını anlamak mümkündür. Histeriye sürüklenmeleri cinsiyet rollerini terk etmeye bağlar. Vedat sınırlı eğitimiyle bireysel kimliğini oluşturamadan gerçeklik algısını yitirir. Bir nevi toplumda yer bulamayışının sancısını da çeker.

Kadın eğitim ile toplumda nasıl bir yer edinecek? Mithat kadına tanınan eğitim ve öğretim imkânın otuz sene öncesine kadar yaşadığı dönemin yaygınlığını taşımadığını belirtir. Toplumda kadına hayal edilebilen/varlık mekânını genişletecek bir yetkinlik kazandırma söz konusu değildir. Dolayısıyla erkek benliğinden kadın benliğine karışan "kutsal korku", kadının herhangi bir değişim adımını "tehlikeli, korkunç, yasak, kirli" (Freud, 1971: 30) olarak niteler:

> Kızların yazıp okumaları onların mesturiyet ve mahcubiyete mecbur olmaları kaziyesiyle henüz tevfik edilemiyordu. 'Dostuna name mi yazacak?' itirazı henüz pek kuvvetli olup buna mukabil 'Hayır. Kocasına mektup yazacak' sözü bir zaaf-ı miskinâneden kurtulamıyordu (Jön Türk, 2003:8).

Erkek egemenliğinin kırılması kadın eğitiminin tehdit olarak algılanmasına yol açar. Bu durum kadının okuma-yazma adına gösterdiği çabanın kötülenmesine ve aşağılanmasına fırsat verir. Ataerkil toplumda kökleşen kadın tabusunun kırılması, eğitimli kadının eril düzeni bozacağı korkusunun giderilmesi ile mümkündür. Fakat otoriter eril düşünce ilkin yenilikçi fikirleri kabullenmekte zorlanarak kadın eğitimini sınırlar. *Jön Türk* romanında Miralay Gazanfer Bey'in bireysel deneyimiyle erkeğin kadın eğitime bakışının nasıl bir yol izlediği açıkça görülür:

> "Ezkiyâ-yı erkân-ı harbiyyeden olmasıyla beraber Gazanfer Beyin dahi talim-i benât gayretini beğenmeyenlerden olmasına isterseniz taaccüp ediniz. Bey her hâlde kızlara dinlerini, mezheplerini, âdâb-ı İslâmiyye ve insaniyyelerini öğretmek lüzumuna kanaatle beraber öyle eline kalemi aldığı gibi karşısındaki erkekleri durduracak mertebelerde talim-i nisvanı bir türlü zihnine sığdıramıyordu" (Jön Türk, 2003:8, 9).

Gazanfer Bey, kadının uyuyan bilincini uyandırmanın kendine rakip yaratacağının farkındadır. Gazanfer Bey'in kadın karşısındaki gücünü yitirme düşüncesi benlik alanının tehdidine yol açar. Kolektif bilincin derinliklerinde yatan erkeğin güç ile beslenmesi, toplumsal saygınlık kazanarak üstünlük kurma gayreti kendini merkez alarak kadının

bireysel ve sosyal yaşam biçimini çıkarları doğrultusunda belirlemesine neden olur (Adler, 1999: 11). Eğitim bakımından donanımlı erkeğin mevcut yapı içinde terbiye-i nisvanın gerekliliğini fark edişi ancak yaşam deneyimine bağlıdır. Gazanfer Bey, Plevne muharebesinde esir düştükten sonra okuma yazma bilmeyen eşi Dilşinas'ın para karşılığı arzuhalcilere, komşu çocuklarına yazdırdığı mektupları okurken eşinin kendini aracısız ifade edememesine içerlenir ve fikri değişir. "Nasıl değişmesin ki kendisi dahi yazacağı, yazdığı mektuplarında gönlünün her istediğini o kâğıda koyamayacak. Zira o sözleri doğrudan doğruya zevcesi okumayacak. Ara yerde bir bigâne okuyup Dilşinas Hanım o sözleri o yabancının ağzından işitecek" (Jön Türk, 2003: 9) olması nedeniyle kızı olursa en iyi şekilde okutturup yazdıracağı ahdini verir.

Gazanfer Bey esirlikten kurtulduktan sonra kız çocuk sahibi olur. Eşinin kız doğurmasına pek sevinmese de ettiği ahdi hatırlar. Midhat genel itibarıyla eşleri kız doğuranların erkek doğuranlar kadar mutlu olmadıklarını söyler ve bu durumun varlığını yadırgar. Kız ya da erkek olsun "hayırlı evlât" (Jön Türk, 2003: 9) yetiştirmenin her iki cins arasında fark yaratmayacağını belirtir. Ona göre önemli olan ana babanın çocuk bakmaya mahsus bilgileri öğrenmesi ve uygulamasıdır (Peder Olma Sanatı, 2003: 78). Kız çocuğunu aileye erkek çocuktan önce torun ve damat kazandıracağı için daha faydalı bulur. Midhat'ın kız evladın varlığına pragmatik yaklaşımı yaşadığı devrin getirisidir.

Kızına Fatma Ahdiye adını koyan Gazanfer Bey, Dilşinas'ın Ahdiye ismine verdiği tepkiyle karşılaşır. "Kadın kısmına meram anlatmak biraz güç olur değil mi?" (Jön Türk, 2003: 11) mantığıyla Midhat kadın erkek arasındaki iletişim çatışmasına değinir. Kadının cahil, erkeğin eğitimli olması çiftlerin hayata farklı bakış açısı geliştirmesinin ve çatışma yaşamasının nedenidir. Gazanfer Bey'in açıklamalarına rağmen eşiyle sürekli bu isim üzerine tartışan Dilşinas Hanım, eşinin ölümü üzerine kızına Fatma ismiyle hitap eder.

Dilşinas Hanım "konak yavrusu" evinin geçimini sağlayabilmek için harem dairesini kiraya verir. "Bir ihtiyar ayvaz ve mutfakta bir zenciye aşçı ile yukarı hizmetinde kart bir Ermeni karısını" ile yaşayan ana kız, devletin dul kadınlara bağladığı "erâmil ve eytam" (Jön Türk, 2003: 11) maaşını da alarak hayatlarını sürdürürler. Osmanlı Devleti'nin aile babalığının maddi yönünü üstlenerek dul kadını himaye ettiği görülür (Ortaylı, 2009: 154). Dolayısıyla bu durum kadının çalışmasını gerektirecek herhangi bir kurum oluşmasına engeldir. Anne yalnızca bu babaya layık -İslami kültür ve değerlerin

yozlaşmadığı, padişah/baba otoritesini (Parla, 2011: 15) güçlendirecek- kız ya da erkek çocuk yetiştirme görevini üstlenir.

Dilşinas kızların dini bilgiler haricinde talim ve terbiye görmesini reddeder. Çünkü alışılagelmiş toplumsal normların kültürel etkilerini bilinçdışı kabul ile içselleştirdiğinden, eğitimin gerekliliğini sorgulayacak farkındalıkta değildir. Çocuk yetiştirmeyi salt büyütmekten ibaret gören "kadınlarımızdan pek çoğunun bir inad-ı musırrane ile iltizam eylemekte bulundukları usul-i batıla ve kavaid-i muzırrayı terk edebilmeleri olsa olsa ancak kocalarının malumat ve mülahazatına emniyet-i tammeleri semeresiyle mümkün olabilir" (Peder Olma Sanatı, 2013: 66). Dilşinas Hanım da kocasının ahdini yerine getirmek için Ahdiye'yi kız ve erkek çocukların birlikte eğitim aldıkları okula gönderir. Ahdiye, komşu kızı Remziye Hanım'la on bir, on iki yaşına kadar hatim, tevcidli Kur'an okuma, az da olsa dört işlem, coğrafya ve ilmihal bilgisi derslerini alır. Dilşinas Hanım Ahdiye'nin dini bilgileri kazanması yönünde okumasını destekler ve kızını dinleyerek kendisi de ilmihali öğrenmeye çalışır. Ahdiye ilkokul eğitimini tamamladıktan sonra Dilşinas Hanım'ın kiracıları kızların başörtüsü ile mektebe gidebileceğini söyler. Fakat "Onun nazarında on bir, on iki yaşındaki kızlar âdeta kadındırlar. Hem asıl mesele bunda değil; tahsilin ilerisi o gittikleri mektepte de yok" (Jön Türk, 2003: 12). Yakınlarının Ahdiye'yi öğretmen okuluna yazdırma konusunda ısrarlarına rağmen Dilşinas Hanım kızların okulda açık saçık dolaştıkları gibi bir söylentiye inanarak Ahdiye'ye ve Remziye'ye evde ders aldırır. Hoca Abdüllâtif Efendi tarafından başörtülü şekilde haftada üç gün Arapça ve Farsça dersleri alan Ahdiye'nin "lisanca olduğu gibi fikirce dahi terakkiyatını temin eden tederrüs ve teallüm bu olmuştur" (Jön Türk, 2003: 13). Ahdiye otoriter annenin eğitime bakış sınırlılığı karşısında itaatkâr ve izleyicidir. Dilşinas Hanım, Ahdiye'nin kütüphanesini yeni romanlar ve aşktan bahseden Âşık Garipler, Şah İsmailler, Keremler hariç Muhammediyeler, Ahmediyeler, Battal Gaziler ile doldurur. Aşkı adeta tehlikeli ve ahlak dışı bir eylem olarak görür:

> (..) bu hikayeler hakkında ilk husumetini peyda etmişti. Hikâyenin daha ilerlerinde âşık ile âşıkanın sazlarla müşâere ettiklerini görüp işittiği zaman kendisi bile dinlemeye tahammül edememişti. Bunları kızına nasıl okutsun? Kocakarı masallarında böyle aşka, muhabbete dair olan mebâhis bile Dilşinas'ı bîzar eyliyordu (Jön Türk, 2003: 13).

Bilinmeyeni düşmanlıkla karşılayan anne, aşkı zararlı ve rahatsız edici bir korkuya dönüştürür. Bir taraftan da Dilşinas Hanım için ana-baba kontrolü dışında gelişen aşkı

düşünmek/aşk karşısındaki güçsüzlük tahammül edilemez bir hal alır. Ona göre otoriteyi sağlamak ancak yeni eserlerden ve hikâyelerden kızları uzak tutmakla mümkündür.

Ahdiye annesinin yeni eserlere koyduğu yasağı kendisi kadar baskı altında olmayan Remziye'nin yanında göz ardı eder. Remziye'nin ailesi "Bu yeni yeni eserlerin akla, imkâna muvafık olan hikâyâtını istimadan ailesi dahi mütelezziz oluyor.(..) Dilşinas'tan bu işi mektum tutuyorlar" (Jön Türk, 2003: 14). Ahmet Midhat, Ahdiye'nin yeni kitaplarla çok fazla ilgilenmemesini onun hakkında hayırlı bulur. Remziye gibi tümüyle yeni fikirler içinde yetişmiş olsa "Müslümanlığa dair olan terbiyeden mahrum" (Jön Türk, 2003: 14) kalarak dinsizliğe sürüklenecektir: "O yeni fikirlerde Nasraniyet dahi yoktur. (..) bunlara 'Avrupalı' demek belki caiz olabilecek ise de sözün doğrusunu söyleyeyim ki terakkiyât-ı fikriyyenin o derecesi Avrupa'da mehâsin-i ahlâk gayretinde bulunanlar nezdinde de istihsan edilememektedir" (Jön Türk, 2003: 14). Ahdiye edindiği kısmi Batı düşüncesinin İslami çerçeveye uygulanması ile eğitimini tamamlar. Midhat, böylelikle sosyal ve fiziksel çevrenin somutlaştırdığı her türlü ahlak kuralına uygun davranışta bulunan, çevre ile uyumlu yeni kadını imajını yaratır.

Çocuğun kazandığı tutumları ve davranışları uygulayabileceği somut mekân salt iyi kız/anne/eş yaratma odaklı evdir/ailedir. Eğitim bireyi tinsel dinginlik ve bağımsızlığa ulaştıracak yerde Ahdiye'nin anne otoritesi altında edilgen bir hayat sürmesine yol açar. Başka bir deyişle eğitim, bireysel ve toplumsal varoluşunu sorgulamanın aksine itaatkâr evlat yetiştirme ve "istendik davranış" (Erden, 2009: 15) geliştirme aracıdır. Ahdiye eskinin bütüncül koruyuculuğu ile yeni fikirlere uyum sağlama çabası, Midhat'a göre olumlu bir değişimdir:

> Bizim Ahdiye yeniyi, eskiyi meze ederek hakikaten mükemmel bir talim ve terbiye dâhilinde yetişmiş bir kız oluyordu. El hüneri olarak biçip dikmek ve nakış ve dantelâ yapmak derecelerini buldu. Yalnız müzikadan bilkülliye mahrum kaldı. Muannit Çerkez nezdinde müzikanın şeytan sadası olduğu itikadı öyle yerleşmiş ki kerpetenler ile söküp çıkarmak kabil değil (Jön Türk, 2003: 14,15).

Anne, yeniliklere köktendinci bir yaklaşım sergiler. "Köktendinci ideolojiye göre, hayat ve dünya hakkında bilinmesi gereken her şey Kutsal Kitap'ta mevcuttur (..) 'Tanrı devleti'nin sınırlarının daima dikkatle savunulması gerekir" (Berktay, 1999: 16). Anlaşılamayan Avrupa modernliğinin dini, siyasi ve sosyal kavramlar üzerinde belirsizlik yaratması şeriat hukukuyla yönetilen Osmanlı Devleti'nde halifeye/padişaha başkaldırı niteliğini alır. Buna göre Midhat'ın geleneksel değer yargıları içinde yeniliği eritmesi,

modernliğin getirdiği tehlikelerle baş etme yöntemidir. Değişen toplumda kültür anarşisinin oluşumunu engellemek, yeni yaşam biçimlerini eleştirmek ya da onlara alternatifler üretmek (Ortaylı, 2009: 151) babalık görevini üstlenen yazarın görevidir. Dul kalan anne ise baba rolüne bürünerek çocuklarını yetiştirir. Bu rol ve aktarımı, kolektif bilinç/altının güvenliğini dengeleyen bir sağaltmadır.

Yeni fikirlerle yetişen kadın ile eski fikir içindeki kadının birlikteliğinden doğan bocalamaların küçük bir örneği Ahdiye'nin kına gecesinde kadınlar tarafından çalınan müzik âletlerinin akortları arasındaki uyumsuzlukta görülür:

> Piyanonun diyapazonu ile sazların diyapazonları arasında akort hâsıl edebilmek bu hanımların kârı olabilir mi? (..) Piyanistler nöbet nöbet ayrı çalıyorlar. (..) Alaturka hiçbir şey öğretmemişler. (..) Mevcut hanımların hemen kaffesi nezdinde alafranga müzika bir gürültüden ibaret olmak üzere telâkki ediliyor (Jön Türk, 2003:15,16).

Ahmet Midhat, kına adetlerini pratiğe döken kadınların alaturka ve alafranga çatışmasını Dilşinas Hanım nezdinde anlatır. Gelenekselliğin ve modernliğin kararında bırakıldığı, Osmanlılığa ve ahlaka uygun gerçekleşen kına gecesini olumlar. Kına sonrası kadınlar tarafından alafranga bir adam olan Nurullah Bey'in, Ahdiye'yi istemeyeceği ya da Nurullah Bey'in "alafranga namıyla alaturkayı bütün bütün unutmuş âdeta Frenkleşmiş olan ailelerden hoşlanmadığı" (Jön Türk, 2003: 20), Dilşinas'ın zengin, Nurullah'ın işsiz olduğu gibi dedikodular yapılır. Yazar, fon karakterlerden birini konuşturarak duruma müdahale eder ve genç kızların evleneceği ideal eş tipini anlatır. Fakir dahi olsa talim ve terbiyesi düzgün erkeklerin kendilerini geçindirecek servete ulaşabileceklerini fakat zengin adamların servetlerini sefahat yolunda yitirebileceğini söyler. Hukuk mektebinden ikincilikle çıkan Nurullah'ın ise büyük paralar kazanabileceğini dile getirir.

Annesinin otoritesi altında iyi kız modeli çizilen Ahdiye'nin yüceltilmesi için sınırlarını aşan diğer kızların/öteki'nin aşağılanıp cezalandırılması gerekmektedir. Ahmet Midhat, Nurullah'ın aşığı, Ceylan nezdinde yanlış eğitimle değerlerine ters düşerek yozlaşan kadını ön plana çıkarır. Romanın kurgusunu oluşturan başkişi Ceylan'ın kişiliği Ahdiye'nin karakterine taban tabana zıttır. Ceylan'ın kişisel, ahlaki gelişimi "gayet alafranga meşrep" (Jön Türk, 2003: 62), otoriter kimlikten çok uzakta olan ebeveynlerinin etkisi altında yapılanır.

Baba Kazım Bey, büyük bir dairenin kâhyasıdır. Daha önce bâb-ı âlide kâtiplik yapar, Fransızca bilmese dahi polka oynamasını bilir. Rum ve Ermeni kadınlarından oluşan

alafranga toplantılarda Avrupai tavırları ile kadınların peşinde koşarak onların dikkatlerini çeker. Anne Sezayidil Hanım mensubu bulunduğu dairede alaturka ve alafranga oyunları oynayan dansçı, kurnaz, "şakrak, fıkırdak bir şuh" (Jön Türk, 2003: 63) kadındır. Kazım Bey ve Sezayidil Hanım toplumun ahlaki kurallarından saparak bireysel değer yargılarını oluşturur. Ceylan ebeveynlerinin süperegodan bağımsız hareketini içselleştirerek gelişmekte olan kişiliğinin parçası haline getirir (Gençtan, 2000: 88). Bir süre sonra ana-baba varlığını/etkisini ortadan kaldırarak kendi narsisistik dünyasını kurar.

Ceylan zekâsı, yeteneği, sevimliliği ile iki yaşından itibaren babasının çalıştığı alafranga konakta büyük hanımların, Çerkez cariyelerin ilgi odağı olur. Yedi yaşına geldiğinde cariyelerin sazlarını çalarak, rakslarını taklit ederek motor becerilerini geliştirir. Az da olsa cariyelerden duyduğu Çerkez lisanını konuşur; fakat alafranga hayranı baba tarafından bu dili ilerletmesi engellenir:

> -Kızım Çerkezceyi ne yapacaksın, asıl Fransızcayı öğren. Alafranga, hem de tam alafranga olmak için Fransızca lâzımdır. Kibar kızları hep Fransızca öğreniyorlar. Kibar kızları hep Fransızca öğreniyorlar. Bazıları muallimler tutup bazıları da frenk mekteplerine gidiyorlar. Çerkezceyi bırak! Fransızca öğren. Eğer Fransızcanı beğenirsem sana neler alırım neler! (Jön Türk, 2003:64,65).

Ceylan, babasının idealize ettiği kibar kızlar gibi olma hırsıyla Çerkez cariyelerden uzaklaşarak Fransız muallimelerin yanına sokulur. Babasının hediyesi Fransızca alfabe Ceylan'ı dil öğrenme konusunda daha da şevklendirerek Fransız muallimlerden ders almaya başlar. Ahmet Midhat gerçekte çalgıcılık, oyunculuk yapan Fransız kadınlarının eğitimci kimliğine büründürülerek "terbiye-i İslamiye ve Osmaniye"den (Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi, 2013: 58) bihaber evlat yetiştirmesine karşıdır. Ceylan'a ders veren hocaları "zevzek" (Jön Türk, 2003: 65) olarak niteler. Serbest ilişkileri/özel hayatlarını, "hukuk-ı tabiiyye-i nisvâniyye" (Jön Türk, 2003: 69) ile ilgili fikirlerini Ceylan'dan saklamayarak yaşayan bu kadınları çocuk eğitimi için uygun bulmaz.

Türkçe okumaya başlamadan önce Fransızca öğrenen Ceylan'ın Türkçeyi öğrenmesi gerektiği geç de olsa anlaşılır. Ne küçük hanımlardan ne de cariyelerden kimsenin yanlarına yaklaşmadığı iki hoca hanım tarafından ders görür. Yazar bu kadınları sığıntıya benzeterek onlara acır. Kadınlar adeta konak halkı tarafından küçük görülen milli kimliğin/ana dilin temsilidir. Kazım Bey, hoca hanımların "yeni usûl-i tedrisi" (Jön Türk, 2003: 65) bilmediklerini görerek kızına kendisi ders vermeye başlar. Çocuğun Türkçede

ilerleyişini beğenmesine rağmen "Fransızcadaki terakkisini takdire muktedir olsa idi asıl buna memnun oluyordu" (Jön Türk, 2003: 65). Batı hayranlığı ana dilin önemsenmeyerek yabancı dile, milli kültür niteliği kazandırma çabasına dönüşür.

Kendi kültürel değerlerini sindirmeden başka kültürle güçlenmeye doğru atılan her adım yabancılaşmayı beraberinde getirir. Bu yabancılaşma özünde güçsüz, yetersiz ve eksik hisseden Kazım Bey'in aşağılık kompleksini barındırır. Ceylan babasının bu yönünü"kendini beğenmişlik, büyüklenme, her ne pahasına olursa olsun başkalarını egemenlik altına alma" (Adler, 2012: 101) gibi narsisistik davranışlarla ödünler. Hiçbir yaptırıma tabii tutulmayan hareketlerine karşı büyüyen güçlülük eğilimi, Ceylan'ı ruhsal yozlaşmaya iter. Aşırıya kaçan güvenlik ve güçlülük sağlama içgüdüsü ile cesaret ettiği her davranış küstahlıkla sonuçlanır (Adler, 2012: 98).

Derslerde gördüğü, işittiği hiçbir şeyi unutmayan bu "zekâ-yı mücessem" çocuk, sıkıldıkça kitaplarındaki resimleri çizerek el becerisini geliştirir. Babası tarafından yazı kalemine alıştırılan eli, sülüsten rikaya kadar çeşitli yazı sanatlarında ustalaşarak "kadın yazısı" (Jön Türk, 2003: 69) mertebesini geçer. Yazar, kalem sahibi kadınların insaf ve aflarına sığınarak kadın yazısının erkek yazısına oranla ayırt edildiğini söyler. Dönemin okuryazar kadın sayısının azınlıkta kalması, sürekli yazı işiyle uğraşan erkeğin kadından daha yetkin olmasına ve güzel yazının erkeğe has bir niteliğe bürünmesine yol açar. Bu durum"kadın yazısı" kavramını ortaya çıkarır. "Usul ve kavâid-i hattatiyye altında pişirilmiş bir yazıya malik olan kadın âdeta mefkuttur. Bunlar içinde Ceylan bir müstesnadır ki yazısı erkek yazısından fark olunmaz" (Jön Türk, 2003: 69). Ceylan yazı konusunda babasının seviyesine çıkar; bir başka deyişle erkeklerin mertebesine erişir.

Ceylan anne, baba, cariye ve yabancı mürebbiyelerin yozlaşmış sosyal ilişkilerini genel geçer bir nitelik gibi kavrayarak içselleştirir. Sistemsiz eğitim "Asıl ismi Ayşe iken Fransızca 'biche' kelimesinin Türkçesi 'Ceylan' tahallus eden bir hanım"ı (Jön Türk, 2003: 52) yaratır. Okuduğu kitapların ve gözlemlediği sosyal ortamın etkisiyle adeta "ahvâl-i nisvâniyyeye dair vukuf-ı küllî sahibi bir kadın" (Jön Türk, 2003: 69) olur. Saygınlık ve güç kazanma –Avrupalı/kibar kızlar gibi olma- eğilimi ile öğrendiği her şeyi cesaretle uygulamaya geçirir. Ahmet Midhat, erkeğin sınırsız özgürlüğünün kadında da bulunmasını savunan Ceylan'ı kadın cinsiyetini erkeksileştirmekle suçlar: "'Aman bu Türk kızı ne başı açık şey! Ne cür'etli şey! Bu kız değil âdeta delikanlı. Hem de cüretini serbazlık derecelerine vardırmış en tehlikeli bir delikanlı' diye Avrupalı kızlar dahi Ceylan'ın

yanından kaçarlardı" (Jön Türk, 2003: 53). Ceylan'ın ödünlediği yaşam normları, kentleşmeyi ve sanayileşmeyi yaşayan Avrupa ülkelerinde kamusal hayata atılan kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olma arzusunu dile getirir.

> Kadınlar daha önce kendilerini tanımlayan ve biçimleyen özel alanı terk eder ve daha kaba, daha saldırgan, daha iddialı, daha aktif görünen erkekleri tanımlayan kamusal alana geçerler. Kadınlar da bu alana uygun 'erkek' özelliklerini alacaklardır. (...) (Zira) Onlar mevcut yapı içinde eşitlik istediklerini söylediler (Elshtain,1993'ten aktaran: Yaraman, 2010:700).

Geleneksel ataerkil ailenin yarattığı ideal kadın, ev ile aileye dönük itaatkâr rolü benimsediğinden erkeğin hem kamusal hem de ailedeki üstünlüğünü sorgulayamaz (Berktay, 1999: 18). Cinsiyetçi işbirliğinden doğan roller, kadının yerinin evi ve çocuklarının yanı olduğu düşüncesini doğurur. Bireysel ve toplumsal haklarla kendini gerçekleştiren erkek yanında kadın tüm yaşamını erkeğin hizmetine sunarak sınırlar. Erkeğe atfedilen rollerin yüceltildiği, kadın rollerinin ise aşağılandığı bir ortamda kadın varlığı sindirilir.

Ceylan'ın kadına atfedilen rolleri değiştirme isteği ataerkil egemenliğin tehdidine kapı aralar. "Zira tasvir olunan şey kadın değil âdeta bir erkek sureti idi. Hep de pek atak, pek saldırıcı bir erkek" (Jön Türk, 2003: 72). Osmanlı toplumunda kadının kamusal alandaki varlığı henüz oluşmadığından Ahmet Midhat, büyük bir savunuyla Ceylan'ın Batılı kadın anlayışını kötüler. Kadınların tamamen kontrolden çıkıp taşıdıkları erkeksilikle belirlenmiş toplumsal cinsiyet kalıplarını alt üst edeceği endişesi "Kız kızlığını bilmeli, erkek erkekliğini" (Jön Türk, 2003: 48) cümlesiyle bastırılır.

Ceylan, çocukluk arkadaşı Nurullah'ın "yalnız insanoğlunun değil hem de insan kızının hukûk-ı medeniyyelerini" (Jön Türk, 2003: 48) öğrendiği hukuk eğitimiyle kendi okuduğu kitapları, aldığı eğitimi bir tutarak Nurullah'a yakınlık duyar ve onu sevdiğini söyler. "Ne o? Bir kızın bu cür'etini beğenmiyorsunuz ha?" (Jön Türk, 2003: 48). Kadının sevdiği erkeği belirlemesi erkeğin seçim hakkını/üstünlüğünü yok eder. Nurullah, "hissiyât-ı kavmiyyemize göre bir kız 'sevdim' demeyecek. Yalnız sevildiğini kabul istidadında bulunduğunu gösterecek" (Jön Türk, 2003: 49) diyerek eski usul kadın-erkek ilişkilerinde kadının seçen değil seçilen taraf olduğunu vurgular. Fakat ilerleme fikriyle kadın erkek ilişkilerinin bu fikri dönüştürdüğünü söyler: "Şimdi kızların elleri kalem tutuyor. Yanmayı, yakılmayı bırakınız gönülleri hangi delikanlıya ısınırsa onunla yazışıyorlar. Fotoğrafya teatisinden başlayarak cüretlerine, fırsatlarına göre görüşüyorlar

da" (Jön Türk, 2003: 49). Osmanlı toplumunda her iki cinsiyetin beraberliği, diyalogu yoktur (Ortaylı, 2009: 158). Komşu çocukları Ceylan ile Nurullah'ın küçük yaştan beri görüşmeleri aralarında kaç göç bulunmamasını sağlar. Yeni fikirlerle daha da kuvvetlenen bu beraberlik Nurullah'a göre sevgi, kardeşlik sınırını aşmamalı, "kadın ile erkeğin hiç olmazsa iki erkek gibi serbestane münâsebet-i dostânede bulunmaları" (Jön Türk, 2003: 49) yasaklanmamalıdır. Ceylan, kadının erkek huzurunda yarattığı tehlikeyi gidermek için dişiliği bastırarak erkekle eşitlenmeye çalışır. Fakat kadın ve erkeğin muhabbet amacının kardeşlikten başka bir anlam taşıdığını söyler. "Bu tabiîdir. Tabiî olan bir şey inkâr, reddolunabilir mi?" (Jön Türk, 2003: 50). Nurullah, Ceylan'ın fikirlerini Osmanlı'nın dini ve toplumsal yapısına aykırı bularak hoş karşılamaz. "Her milletin kavânîn-i diniye ve dünyeviyyesinden mütehassıl bir usûl-i medeniyeti vardır. Sizin ve emsalinizin nazariyeleri o usûl-i medeniyye ile tevfîk-i kabûl etmez ise size uyarak o usul ve kavânîni ayaklar altına mı alalım?" (Jön Türk, 2003: 50). Ahmet Midhat, medeniyet dairesinin kendisine tanıdığı imkân dâhilinde kadının özgürlüğünü kullanmasını, bu sınırın dışına çıkacak hareketlerinin toplumsal sorunları -yabancılaşmayı ve ötekiliği- beraberinde getireceğini vurgular.

Kadının özgürce seçim yapamadığı ortam, ataerkil geleneklerin yüceltilmesine neden olur. Ceylan ise toplumsal kuralların kadını kısıtladığını ve bastırdığını savunarak kızların eş seçimini yapamadığı, görücülerin kızları adeta bir eşya/nesne alır gibi nefeslerini koklayıp, gece horlayıp horlamadığını, çeyizlerini, babalarının servetini sormaları aşağılayıcı görür. "Biz? O! Biz eşyadan madut. Hayvandan bile madut değil, nerede kaldı ki insandan madut olalım" (Jön Türk, 2003: 56). Kadının söz hakkını elinden alan evlilik, eşinin iradesi ve tek cümlesiyle sonlandırılır: "Boş ol!" (Jön Türk, 2003: 50). Kadına söz hakkı tanınmayarak yok edildiğine kanıt bu cümleler Ceylan'ı evlilik kurumundan iterken "serbest evlilik" fikrine yöneltir.

Ceylan, Avrupa'daki "Marige Liber (Ahrarane izdivaç)" (Jön Türk, 2000: 56) sayesinde kızın ailesinin iradesi dışında isteği kişiyi seçip onunla gayr-ı meşru ilişkiye girmesini doğru bulur. Kızın yaptığı serbest evliliğin sürekliliği de önemli değildir. "Varsın sürekli olmayıversin. Birisinden ayrılan diğer biriyle birleşebilir" (Jön Türk, 2000: 56). Ceylan'ın böyle bir düşünceye kapılmasındaki sebep erkek evinin gönderdiği görücüler kadını vücutça ve zenginliğine göre nesneye indirgeyerek /değerlendirerek "cinsel haz aracı" niteliğinde erkeğe sunması ve evlilik sonrası erkeğin bütün egemenliğiyle evliliği yürütme, bitirme hakkına sahip olmasıdır. Yaşadığı toplumda her iki cinsin tinsel ve

fiziksel eşitliğini sağlayan ailenin yokluğu Ceylan'ı evliliğin reddine sürükler. Ceylan bu eşitlikçi yapısıyla"nesne kadın" olmaktan kaçarken Avrupa kadınının ahlaki serbestliğini temel alarak toplum hayatında sivrilir.

Nurullah, Avrupa ve Amerika'da dahi Ceylan'ın bu fikirlerinin nadiren görüldüğünü ve "onların usul ve muaşeretleri"nin (Jön Türk, 2000: 51) Osmanlıyla karşılaştırılamayacağını dile getirir. Onlar için gerekli olan "serbestî-i nisvân"ın (Jön Türk, 2000: 75) en aşağı bir asır sonra genel geçerliğe kavuşacağını belirtir. "'Feminizm' denilen mebhas-ı nisvân Avrupa kadınlarını öteden beri duçar olageldikleri pestane bir mazlumiyetten kurtarıp hukuk-ı insâniyye ve medeniyyeye lâyık ve nail etmek gayret-i merdanesinden ibarettir" (Jön Türk, 2000: 73). Ahmet Midhat, Avrupa kadınların mensup oldukları din ve kültür kadının görev ve sorumluluklarını sınırlamaya yönelikken İslam'ın kadına verdiği değer ile Osmanlı Müslüman kadınının feminizm arayışlarını yanlış bulur. Bir taraftan Osmanlı'daki toplumsal geleneklerin, çoğu hakkı kadının elinden aldığını da kabul eder. Bu ikilem kadının çeşitli haklara sahip olduktan sonra serbest evliliği gerçekleştireceği korkusunu taşır. Avrupa kadınlarının –bütününü günahkâr olarak niteleyen bir Avrupa karşıtı değilse de (Findley, 1999: 50)- mensup oldukları dinin kadını kısıtlayan yaptırımlarını ve çürüyen ahlaki yapısını öteki sınıfına koyarak kötüler. Kadının evlenirken drahomaya –babasından aldığı parayı erkeğe vermesi- ihtiyaç duyması; evlilik esnasında miras paylaşımı yapılmazsa kadının miras hakkının yokluğu; kilisenin her ne olursa olsun nikâhı sonlandırmayı yasaklaması; yirmi bir yirmi, iki yaşına kadar evliliğe izin verilmemesi kadını serbest evliliğe yönlendirir. Bu yönelimden büyük payı kadının kamusal alanda çalışarak ekonomik özgürlüğüne kavuşması alır. Böylelikle erkeğe boyun eğmekten kaçan kadın "amante ve metres" (Jön Türk, 2000: 75) olup gayr-i meşru çocuk doğurur. Çocuğunu tanımayan baba, kadın tarafından "bir hançer darbesi, bir rovelver kurşunu, bir şişe vitriol" ile (Jön Türk, 2000: 75) öldürülür. Ceylan'a göre kızlar, erkeğe kanan miskinlerden olursa "her kaytan bıyıklı çelebi" (Jön Türk, 2000: 57) tarafından iğfal edilir. Avrupa kızlarının silahlarıyla erkekten intikam almasını olağan karşılar. Kadının kendi hukukunu savunacak güçte olduğunu söyler.

Nurullah'a âşık Ceylan, alafranga usullere göre yönetilen evinde ebeveynlerinin yokluğu fırsat bilerek Nurullah'ı dans vs. ile baştan çıkarmaya çalışır. Ceylan, toplumsal değerlerin bireyde yarattığı ahlaki kaygıyı taşımaz bunun yerine benimsediği yabancı

kültürün şiddetli savunucusu haline gelir. Ahlaki kaygıdan uzaklık, Ceylan'ın utanç ve suçluluk duygusunu ortadan kaldırır.

Nurullah, Ceylan'ın teorilerini ahrarane izdivaç haricinde doğru bulsa da pratik cihetinde ona katılmaz. Eskinin üzerine yeninin takviyesi teori- pratik bağlamında bozuk bir kalıp ortaya çıkarır. İki dünyanın yaptırımları arasında sıkışan Nurullah, yeni anlayışını fikir düzeyinde bırakırken, Ceylan, eskiyi tümüyle reddederek "'modern' yani terakkiyât-ı zamaniyyeye uygun 'yeni adam'" (Jön Türk, 2000: 51) yaratma yolunu seçer. Toplumsal koşullardan bağımsız bu seçim Ceylan'ın yok oluş sürecini hazırlar. Çünkü öğrendiği teorik bilgileri uygulamaya geçirecek sosyal oluşum bulunmamaktadır.

Ahmet Midhat'a göre kadın çoğu şeyi öğrenmeli yalnız pratik hususunda dine ve toplum normlarına aykırı davranmamalıdır: "-İnsan hatta bir kız bile birçok şeyleri öğrenmeli. Fakat içinde yaşadığı tevfîk-i muameleden ayrılmamalı" (Jön Türk, 2000: 48). Ebeveynler kızları yetiştirirken bilginin uygulanabilirliğini saptayarak sınırlarını belirlemelidir. Aksi takdirde kızlarına bilgiyi öğretmede aşırı korumacı ya da ilgisiz davranan aileler onları tehlikeye atarlar: "Her şeyde ifrat da fenadır, tefrit de! Kızları esen yellerden esirgemek gayretiyle kafesler derununda kanarya kuşu gibi yetiştirmek de tehlikelidir, bir hürriyet-i tabiiye ile başıboş gezen sakalar, isketeler, ispinozlar gibi bırakmak da!" (Jön Türk, 2000: 52,53). Tümüyle bilgisiz yetiştirilen kızlar ile bilgiyi elde etme konusunda yönlendirilmeyerek/yanlış yönlendirilerek kendi kültüründen soyutlanan kızlar uç örnekleri oluşturmaktadır. "Yabancı kitaplara duyulan bu 'donkişotça' ilgi, başkalarıyla yer değiştirmeye yönelik bu şuursuz arzu oğulu yıkıma sürüklemiştir" (Gürbilek, 2007: 45). Ceylan aşırı uç örneklerden biridir.

Felâtun Bey ile Râkım Efendi romanında, Râkım Efendi'nin satın aldığı cariye Canan, kendisine öğretilen her şeyi kolaylıkla kavrar. Fakat bunun ötesinde yapabilceğini düşündüğü hayal ettiği hiçbir iş yoktur. Çalışma hayatını düşleyemez. Onun önünde bir örnek yoktur. Sınırlı eğitim kadını bir yere kadar taşıyarak orada kilitler. Bu eğitim bilgili ve görgülü Râkım'ın, Canan'ın eğitimini bizzat vermesi ile gerçekleşir.

Küçük yaşta yetim kalan Râkım Efendi, annesi ve dadı kalfası Fedayi'nin maddi manevi destekleriyle yetiştirilir. Beş yaşında Taş Mektep'e, on bir yaşında Valide Rüşdiye Mektebi'ne gider. On altı yaşında Hariciye Kalemi'ne girdiği sırada annesini kaybeder. Dadı Kalfa çocuğun eğitimini rahatça yürütmesi ve geçimleri için çalışıp çabalar. Râkım

Efendi, Arapça, Farsça ve Fransızca dillerinde ilerler; tabii bilimleri, tarih, coğrafya, hukuk gibi ilimleri öğrenir. Dört senede bu eğitimi tamamladıktan sonra "mütercimlik, muharrirlik ve muallimlik" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 112) işlerini bir arada yaparak ailesini geçindirecek duruma gelir.

Dadı kalfanın kendisini evlendirme ısrarı üzerine Rakım evlenmeye ihtiyacı olmadığını dile getirerek dadısına "can yoldaşılığı" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 15) yapacak bir Çerkez cariye alır. Dadı bu kıza Canan adını koyar. Canan on dört yaşında hem güzel hem de akıllı bir çocuktur. Rakım Efendi ona cariye muamelesinde bulunmadan okuma yazma öğretir. Aynı zamanda İngiltere'den gelen emekli asker Mister Ziklas'ın büyük kızı Can ile küçük kızı Margrit'e haftada birer gün Türkçe dersi verir.

Canan "hurûf-ı hecâ"yı İngiliz kızlarından daha hızlı bir şekilde öğrenerek "bir ay müddet içinde (..) dört beş heceden ibaret kelimeleri yazabildikten maada bunları 'benim, senin, onun, bizim, sizin, onların' edat-ı izafetleriyle dahi birleştirirdi" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 22). Türkçesini ilerletirken bir taraftan da piyano öğrenme hevesine kapılan Canan-Râkım Efendi'den izin alamayacaklarını düşünerek ondan habersiz- Fedayi kalfanın müsadesiyle komşularının evinde cariyelerle birlikte bir hocadan ders alır. Bunu duyan Râkım Efendi kızın ahlakının bozulacağından korkarak Dadı Kalfa'ya "Sen yanında olmadıktan sonra Canan'ın sokak kapısından dışarı çıktığına razı değilim. Sen yanında olduktan sonra nereye istersen al götür. Dünyanın hâli acayiptir. Sonra kıza verdiğimiz terbiyeyi kabul ettiremezsek yazık etmiş oluruz" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 26) der. Hanım yetiştirirken dikkatli olunmalı, terbiyesini bozacak her şeyden uzak tutulmalıdır. Canan, Râkım'ın izni dışında Dadı Kalfa ile karar alarak komşu evde verilen piyano dersine gider. Olayın Râkım tarafından duyulması Canan'a büyük korku yaşatır. Kendini cariye statüsünde gören Canan, hiçbir zaman erkeğin koyduğu sınırların dışına çıkamayacağını bilir.

Râkım Efendi, Canan'ın başıboş bırakılırsa diğer "pek şeytan" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 27) cariyelerin ahlaki davranışlarını benimseyerek başına bir iş getireceği konusunda endişelenir. Rakım, Canan'a eleştirici ve suçlayıcı bir yaklaşım sergilemeden piyano dersine gitmesini yasaklar. Canan'ın hevesini kırmadan piyano öğrenme arzusunu karşılamak maksadıyla eve piyano alacağını ve özel hoca tutacağı sözünü verir.

Râkım'a göre kadının tek başına hareketi sosyal yaşamda karşılaşacağı yanlış hâl ve davranışları ödünlemesine neden olacaktır. Canan'ın kişisel, ahlaki gelişimini etkileyecek kötü unsurlardan kaçınmasını sağlama Râkım'ın eğitim anlayışının önemli bir parçasıdır. Rakım kişilik yapısı ve sosyal hayatına göre alaturka hayatın üzerine alafranga eğitimi ekleyerek kendine 'ideal eş'i yaratır. Türkçe, Fransızca, Arapça, Farsça piyano eğitimi alan Canan, tam bir alafranga hanım; dikiş, temizlik gibi konularda da alaturka hanım niteliğini taşır.

Râkım Efendi piyano hocası aradığı sırada bir davette tesadüfen Canan'ın cariyelerle birlikte ders aldığı piyano hocası Fransız Madam Jozefino ile tanışır. Madam Jozefino, Râkım Efendi'nin dostluğuna karşılık ve Canan'ın hatırına dersleri parasız vereceğini belirtir. Madam Jozefino'nun asıl amacını "pek havayi meşrep" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 28) olan O… Beyin cariyelerinin dersle ilgilenmemeleri sonucunda hiçbir şey öğrenemediklerini ortaya çıkarmaktır: "…Bey'in cariyelerinin 'İşte filân kızcağıza dahi onlara verdiğim dersi verdim, o pek âlâ öğrendi, bunlarsa himmet etmedikleri için öğrenemediler" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 28). Canan'a vereceği eğitim, gerçekte Jozafino'nun kendi hünerini gösterme ihtiyacı da taşır.

Canan, Jozefino'nun piyano hocası olduğuna pek sevinir ve ona sarılarak memnuniyetini dile getirir. Türkçeyi bilmeyen Jozefino, Canan'la iletişim kurabilmek için ona birçok Fransızca kelime öğretir. Rakım ders esnasında Canan'ın Fransızca konuştuğu duyar ve şaşırır. Canan utanarak Rakım Efendi'ye madamın kendisini zorladığını söyler. "Râkım -Ne kızarıp yanıyorsun ya? Sanki bir kabahat mi ediyorsun? İşte pek âlâ!" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 41) diyerek Canan'a usulüyle Fransızca dersi vermeye başlar. Canan Fransızca öğrenmekten mutluluk duymasa dahi zekiliğiyle bu derste de hızla aşama kaydeder. Bunun yanında Râkım ona Arapça ve Farsça dilini gösterir. Eğitim erkeğin kontrolünde kadının varlık alanını genişleten bir düzeye ulaşır. Eğimli erkek kendine eğitimli bir kadın yaratarak onu evliliğe hazır hale getirir. Canan'a hür olduğunu; istediği kişiyle evlenme hakkının bulunduğunu söyler. Aradan geçen zaman zarfında birbirlerine âşık olup eş olurlar.

Rakım bir dostunun aracılığıyla İngiltere'den gelip İstanbul'a yerleşen emekli asker Mister Ziklas'ın kızlarına Türkçe dersi öğretecek bir hoca aradığını öğrenir. Ziklas'ın evinde büyük kızı Can ile küçük kızı Margrit'e haftada birer gün Türkçe dersi vermeye başlar. Alafranga usule göre büyüyen İngiliz kızlar, ahlaklı ve düzgün yetiştirildiklerinden

Râkım Efendi'ye karşı herhangi bir kusurda bulunmazlar. Her ders hocalarından kırk elli kadar Türkçe kelime sorup, kelimeleri defterlerine kaydederek ezberler; dili az da olsa konuşmaya başlarlar. "Kıraat ve kitabet hususunda" (Felâtun Bey ile Râkım Efendim, 2000: 33) bir yılda öğrenemeyecekleri kadar bilgiyi Râkım Efendi'den öğrenirler.

Bazı akşamlar dersten sonra Mister Ziklas'ın alaturka usullere göre hareket edilen evinde Ziklas tarafından eğlenmek için alıkonulan Râkım, kızların piyano çalmalarını ve şarkı söylemelerini dinler. Ziklas'ın ricası üzerine –alafrangada kadın ya da erkeğin isteği geri çevirmesi yakışık kalmadığından- Râkım şarkı okur. Şarkının sözlerini merak eden Can ve Margrit, Râkım'dan rica ederek şarkının Türkçe sözlerini Fransızcaya çevirtirler. Kızlar şarkının sözlerini hem Türkçe okuyup eğlenirken hem de ebeveynleri ile bu güfteye hayran kalırlar.

Râkım, Mister Ziklas'ın evine ders vermeye geldiğinde kızların yanında dersi izlemeye gelen ebeveynleri ile arkadaşı Felâtun Bey'i bulur. Felatun Bey, küçük yaşta annesini kaybeder; cariye elinde büyür; Rüşdiye tahsili yapar; Fransız bir hocadan özel ders alarak eğitimini tamamlar. Zengin fakat eğitimsiz, ilgisiz bir babanın oğlu oluşu daha fazla eğitim görmenin gerekliliğini anlayamamasının, yaptığı memuriyeti hakkıyla yerine getirememesinin nedenidir. Talim ve terbiye konusunda eksik kalarak oluşturamadığı değerler sistemiyle yok oluşa sürüklenirken özümseyemediği alafrangalık tam anlamıyla bir komediye dönüşür.

Alafrangalık taslayan Felâtun, Ziklas ailesinin yanında Râkım'ın hatalarını bularak kendi saygınlığını arttıracağını düşünür. Bu nedenle Râkım'ı küçük düşürmek için Can ile Margrit'e gördükleri konular hakkında sorular sorar; onların öğrendikleri alfabede, şarkı sözlerinde kendince hatalar bulur. Fakat kızların dikkati sayesinde Felâtun Bey'in bilgisizliği açığa çıkar. Felatun'un yaptıkları bununla sınırlı kalmaz. İngiliz ailenin hizmetçisiyle gönül eğlendirdiği Madam Ziklas'ın yaşadığı kötü bir tesadüfle anlaşılınca Felatun Bey bir daha gelmemek üzere bu evden kovulur.

Cahilliğinin yarattığı gülünçlük, sergilediği ahlaksız davranışları ile Felâtun karakteri, "şark ahlâk ve geleneğinde yetişmiş, Garp kültürüne vâkıf" (Okay, 2008: 425) Râkım Efendi'nin "ideal erkek" (Okay, 2008: 425) /örnek kişilik olarak ortaya çıkarılmasını sağlar. Felâtun Bey'in olumsuz tavır ve davranışları Can ve Margrit'i Rakım'a daha da yaklaştırır. Felatun'dan hoşlanmayan kızlar, Râkım'ın kültürüne,

bilgisine, ahlakına hayran kalır; sohbetini, sevgisini tercih ederler. Fakat Râkım bu sevginin nereden geldiğini anlayamaz: "Benim onları sevdiğimi nereden anlamışlar? İşin içinde bazı garabetler vardır ama bakalım sonra anlarız" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 40). Râkım ders vermeye gittiği akşam Can'ın ve Margrit'in ebeveynleri Râkım'ın geleceğini bildiklerinden kızlarını evde bırakıp suareye giderler. Râkım kızların ders nedeniyle eğlenceden mahrum kalmasına teessüf eder. Kızlar, Râkım'ın teessüfünü kendilerinden hoşlanmadığına yorar. Rakım, Can'ı ve Margrit'i kızkardeş gibi sevdiğini söylerken kızlar da Rakım'ı kardeş sıfatıyla sevdiklerini temin ederler. Birbirlerinden bu teminatı aldıktan sonra beraber yemek yiyip derse geçerler. Kızların merakı "şarkılar tercümesiyle bazı âşıkane eş'âra" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 58) dairdir; Osmanlı şiirlerinden oldukça etkilenir; ezberledikleri şiirleri şairane ve âşıkane bir tavırla okurlar. Rakım ile konuştukları sırada sevdikleri şiirin niteliğini açıklarlar:

> Can- İngilizce eş'âr insana hiçbir ateş vermez. Ben Fransız eş'ârını daha ziyade severdim, ama artık Türkçe öğrendikten sonra artık Fransız eş'ârından dahi vazgeçtim.
>
> Margrit- Ben de öyle. Eş'âr insanı yakmadıktan sonra ne işe yarar? (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 182).

Râkım, okudukları şiirle kızlarda aşk hissinin uyandığının farkına varır. Fakat kime âşık olduklarını anlayamayarak sorar: "Size bu hisleri kim verdi?" Kızlar "Tuhaf söylüyorsun Râkım Efendi! Ya biz odundan mı yaratıldık?" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 59) diyerek duygularının yaradılışlarının bir parçası olduğunu vurgular. Dolayısıyla bu hislerini herhangi birine yansıtmadıklarını ima ederler. Râkım ise şiirin "hayalât-ı şâirâneye" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 148) sürüklemesi ile kızları gerçeklerden koparark "havâss-ı âşıkâneleri yeni uyanmağa başlamış olan kızlar"ı (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 61) kendilerinden geçireceği ve ahlaklarını bozabileceği fikrindedir. "Lâkin şiire ziyadece heveskâr olan kızlar hissi şâiranenin galeyanına pek de tahammül edemezler" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 59). Kızların "hüsn-i ahlâkından" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 59) güvenmesine rağmen "eş'arın insanı yakması" gibi bir düşünceyle şiir okumalarının vakti/yerinde olmadığını söyleyerek onları uyarır. Can ve Margrit şiir okumalarını suistimal etmeyeceklerine söz vererek Râkım'a Farsça ve Osmanlıca şiirlerin tercümelerini yaptırır. Onun Farsça şiirleri telaffuzuna hayran kalır, şiirlerin çevirisi yapıldıkça mest olurlar. Râkım, "Hâfız'ın sâlîfü'z-zikr gazelini okurken kızlarda gözlerin bütün bütün süzülüp gittiğini, göğüsleri şişip, nefeslerinin sadırlarına sığmayarak birbirini takip etmekte

olduklarını" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 63) görür. Defterlerine kaydettikleri beyitleri azimle ezberleyerek Râkım'ın öğrettiği "sûret-i telâffuz ve kıraat"(Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 105) ile okurlar.

Kızların derse ilgisi Râkım'a duydukları sevgiden ileri gelir: "Hele kızlar Râkım'dan başka kimseyi düşünmeyip ellerinden filvâki Türkçe kitaplar düşmezdi" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 102). Hocalarına olan düşkünlükleri ailece Râkım'ın evini ziyarete gittikleri gün cariyesi Canan'ı kıskanmalarına yol açar.

Hayal dünyasını Hâfız'ın şiirleriyle dolduran Can, Rakım'ın kendisini kız kardeşi gibi gördüğünü ve Canan'ı sevdiğini bildiği halde, aşkının önünde duramaz. Fakat bu yol Can'ı günden güne yorar ve yok oluşa sürükler. Râkım, Can'ın karşılıksız aşka düşmesinde bütün suçu kızlara okuttuğu Hâfız'ın Dîvan'ına yükleyerek Can'a acır:

> O biçâre kızcağız ne hâllere girmiş, ahiret insanı suretini almış. Vallahi sevilmeyecek kız da değildir. Farisî okumak da ona mahsustu. Ah, işte onu bu hâllere koyan hoca Hâfız'ın Dîvan'ı değil midir? Ben bu dereceye kadar tesiri olacağını hesap edememiştim. En yanık beyitleri ne kadar bir sûz-ı derûnla dinler ve alırdı. Meğer kendisini zehirlemek içinmiş. Vah bîçare Can, vah! Eğer kıza bir hâl olursa vallahi yanarım (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 129).

Hâfız'ın beyitleri Can'ın hayal dünyasına nüfuz ederken kendisini sevmediğini bildiği halde Râkım'ı "sevgi nesnesi" (Gasset, 2001: 10) olarak düşlemesinde etken rol oynar. Rakım'ın ulaşılmazlığı onu Can'ın nazarında daha da değerli kılar. Şiirler ile büyüttüğü eğilim takıntılı aşka dönüşür. Can hastanır, babası onu kurtarmak için elinden geleni yapar. Hava değişimi için Kadıköy'de bulunan dostlarının yanına gönderdirdiği halde sıkıntısı dinmeyen Can'ın tek arzusu Rakım'a kavuşmaktır."Kuşkusuz burada Doğu'dan Batı'ya doğru olan sürüklenişi tersine çevirme, Doğu'yu bir etki kaynağı, bir cazibe merkezi kılma gayreti vardır" (Gürbilek, 2007: 38). Râkım'ın beyitlerinden yola çıkarak tasarladığı aşkın karşılık bulamaması Rakım'ı daha da çekici, kutsal kılar. Karşılıksız aşktan vereme yakalanan Can, Râkım'a duyduğuobsesif aşkı bir süre sonra kaybederek sağlığına kavuşur. Can iyileşir iyileşmez Râkım'ı yanına çağırır. Onu görünce bir beyit okur. "Râkım kendisini bu hâle koyanlar işte bu beyitler olduğundan bahisle badezin bu gibi hayalât-ı şiarâneye ehemmiyet vermemesini tavsiye ve kız dahi artık yeniden kazandığı hayatı muhafazaya himmet edeceğini" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 148) belirtir. İki üç ay sonra Margrit ve Can akrabalarının çocuklarıyla evlenirler.

Acayib-i Âlem romanında kadının aldığı eğitimle kendi ayakları üzerinde durup bireysel özgürlüğünü kazanarak erkeği yönlendirebilecek konuma eriştiği görülür. İngiltere'den kuzey ülkelerini dolaşmak üzere yola çıkan Miss Haft, öncesinde Londra'da öğretmenlik, astronomi öğretimi görevinde bulunan babası Mister Haft'tan astronomi dersleri alır. Babasının ölümünün ardından "hayvan, nebat ve dünyanın evrimini anlatan" (Devellioğlu, 2004: 1034) ilme merakı ile dünya seyahatine çıkmaya karar verir. Kuzey seyahatine dair okuduğu kitaplar bir seyyah için gerekli bilgiyi ayrıntısıyla aktardığından kuzey ülkelerini tek başına dolaşma cesaretini bularak yola çıkar. Nikolayev (Mıkolayiv) kentinde Rusya'nın en köklü hanedanına mensup olan, eşi vefat ettikten bu yana iki yılını yolculuklarda geçiren Rus prensesle tanışır. Hasta ziyareti için Petersburg'a giden Rus prenses, Miss Haft'ın güzergâhından geçeceğini belirterek onu yolculuk ettiği trene davet eder. Miss Haft ise bu teklifi değerlendirerek prensesin tren seyahatine katılır. Prenses, trende ağırladığı seyyah Osmanlı Suphi Bey'i ve Hicabi Efendi'yi Miss Haft'a takdim eder. Miss Haft ile bu iki Osmanlının güzergâhlarının aynı olmasını dikkate alarak birbirleriyle yol arkadaşlığı yapabileceklerini dile getirir. Suphi Bey, tıpkı Miss Haft gibi doğaya meraklıdır. "Sâni-i Rabbânî'yi" (Acayib-i Âlem, 2000: 13) izlemeyi yaşam amacı edinerek diğer toplumların medeniyet bakımından ilerleyişini görme arzusu ile arkadaşı Hicabi Efendi ile kuzey ülkelerini görmeye karar verir. Yolculukta Rus prensesin askeriyle karşılaşırlar. Osmanlı seyyahların varlığını Rus prensese bildirilir. Adının seyahatnamede geçmesi umuduyla onları trene gelmeleri için çağrıda bulunur. Suphi Bey Fransızca, Hicabi Bey ise Almanca konuşarak prensesle Avrupa terbiyesine göre iletişime geçerler. Almanca ve Fransızca dilini bilen prenses, Osmanlılardaki Avrupa lisanına rağbeti görünce şaşırır ve onları tebrik eder. Suphi, Osmanlı gençlerinin Almanca'ya, Fransızca'ya ve İngilizce'ye ilgilerinden bahseder. Prenses ise Rusya'da dadı kucağında öğretilen dilin okulda öğretilen dilden daha kalıcı olduğunu vurgular. Sohbetin ilerlemesi prensesin "teklifsiz tekellüfsüz" (Acayib-i Âlem, 2000: 84) konuşmalarına neden olur. Rus ahlakının, Osmanlı ahlakından farklılığı prensesin Suphi tarafından yadırganmasına ve "yılışık" (Acayib-i Âlem, 2000: 95) olarak tanımlanmasına yol açar. Yaşı geçkin olmasına rağmen prenses, yolculuk boyunca Hicabi ile Suphi'yi âşıkları yerine koyarak genç kız tavırlarıyla onlardan faydalanmaya çalışır; devamlı kur peşindedir. Osmanlılarla refakatin ne olduğunu anlamak maksadına sığınarak serbestliğinde ısrarlı davranır. Hem ağırbaşlı, bilgili hem genç ve güzel Miss Haft'ın aralarına katılması Rus prensesin davranışlarını Miss Haft'a göre şekillendirmesini ve "âdâb-ı meclise" (Acayib-i Âlem, 2000: 95) uymasını sağlar.

Miss Haft "Rus prenses gibi yılışık" (Acayib-i Âlem, 2000: 95) tavırlar sergileyen bir kadın değildir. Suphi'ye göre kadının tabiatı/"cibillet-i nisvâniyye" (Acayib-i Âlem, 2000: 101) -beğenme/beğenilme, erkeklere "meyil ve rağbet" (Acayib-i Âlem, 2000: 100)- ile hareket etmesi herhangi bir eğlencesi olmayan kadınlara özgü doyuma ulaşma çabasıdır. Miss Haft'ın ise toplumsal cinsiyette erkeğe atfedilen bilimden, seyahatten, dünyanın hayret verici doğasını izlemekten doğan hazzı nefsanî arzulardan uzak tutulur. Bilgili ve kültürlü "bir adam için müştehiyât-ı nefsâniyyeyi arama"nın (Acayib-i Âlem, 2000: 101) yanlışlığı ve cinsiyet kavramını ortadan kaldırması vurgulanır.

Suphi'nin nazarında kendilerine refakat edecek "adam" (Acayib-i Âlem, 2000: 99) Miss Haft'tır. Hicabi, Suphi'nin yanıldığını düşünerek "kadın" demesi gerektiğini dile getirir. Suphi, ister kadın ister erkek olsun insân-ı kâmil (Acayib-i Âlem, 2000: 99) olduktan sonra bedenin cinsiyetlendirilmesi doğru bulmaz. Böylelikle "adam" sözcüğü dişi ve eril kimlikten sıyrılan insanın ilahi bir varlığa dönüşerek "üstün insan" (Atay, 1967: 158) vasfına ulaşmasını simgeler. "İyi niyet, doğruluk, iffetli olma, adalet, başkasını istismar etmemek" (Atay, 1967: 164-171) gibi güzel huylarla kadın erkekle uzamsal ve tinsel anlamda eşitlenmeye çalışılır. Fakat bu eşitlik, kadın kimliğinin eril yapının kontrolünde temellendirilmesinin önüne geçemez. Miss Haft, bir kadında bulunabilecek tüm olumlu özelliklere sahip olmasıyla beraber "zînet-i maârif ve hikmetle müzeyyen bir erkekte aranılması lâzım gelen vakar ve temkin gibi ahvalin dahi kâffesine maaziyadetin malik"tir (Acayib-i Âlem, 2000: 95). Erkeğe özgü nitelikler halinde sunulan eğitim, hikmet ve ağırbaşlılık kadından beklenen şen ve şuh tavırları, erkeklere "meyil ve rağbet"i (Acayib-i Âlem, 2000: 100) yok ederek kadın bedenine ve ruhsallığına sözde erillik yükler. Bir başka deyişle kadının dişiliği nötr duruma getirildikten sonra erkekle eşitlenir. Böylelikle kadın erkek için tehlike olmaktan çıkar. Heteroseksüelliğin eril akıl ile ortadan kaldırılması kadının "haremağası" ya da "ak ağa" (Acayib-i Âlem, 2000: 100) olarak düşünülmesine yol açar. "Acaba bu kadın erkeklerin ak ağa denilen nevine mümasil ve kadınlıktan bîbehre bir şey midir ki hiç kendisinde bir kadından görülebilecek etvâr-ı nisvâniyye görülmüyor" (Acayib-i Âlem, 2000: 100). Suphi'nin Miss Haft için söylediği bu sözler ataerkil kültürün, kadınlığı erkek dünyasına ait bir ayrım olarak görmesine fakat kadınlık kavramına hiçbir zaman erişemediğine kanıttır (Taburoğlu, 2013: 10).

Bilimselliğin odağındaki zihinsel çıkarımlar, hikmetli düşünme ile nesnel gerçekliği irdeleyen kadın, Ahmet Midhat'a göre erillik taşır. Kadınlığı simgeleyen tavır ve

davranışlar pederşahi kültür algısıyla şekillendiğinden toplumsal cinsiyet algısı, erkeğe özgü rol ve davranış kalıplarını yüceltirken kadını ikincilleştirir. Yazarın kadına yüklediği kişisel ve sosyal nitelikler olumlu ayrımcılıktan çok olumsuz yargıları akla getirir. Eril düşüncenin aklı, kültürü varedip yapılandıran aktif ve baskın rolü, cinsiyetlerin birbirini bütünlemekten çok hiyerarşik bir inşa ile kadının cinsiyetini, kişiliğini değersizleştirmesine neden olur. Ataerkil iktidarın toplumsal cinsiyet kategorisi, kadına atfettiği özelliklerle onu yeniden yaratarak ikinci cins konumuna düşürür (Köse, 2013: 42). Kültür, akıl, sosyallik erkekle bütünleştirildiğinden kadının varolma çabası erkeğe öykünerek kendini yeniden tanımlama, varsıllaştırma gayretine dönüşür. Eril söylemlerin oluşturduğu simgesel yapıdan ayrılan kadının, erkeğe uyumu onu adeta erkekle hemcins kılar. Miss Haft, Suphi ve Hicabi ile gezdiği saraylardan birinde İkinci Katerina'nın erkek kıyafetleriyle çekilmiş bir fotoğrafını görünce yaptığı yorum kadının içine düştüğü durumu benimsediğini gösterir:

> Yalnız elbisesi değil her hâli erkek olan bir imparatoriçe dünyaya gelmiş ise o da Katerina'dır. Ben de onun gibi bir imparatoriçe değil isem de kadınlık mahsusatından olan süslere falanlara hiç hevesim olmayarak erkeklerin mahsusatından olan fünun ve maarifperverlikte ve hatta cür'et ve cesâret-i merdanede benât-ı nev'imden hiçbirisine benzemeyerek erkeklere benzeyişim Katerina'nın bu yoldaki ahvaline müşabihtir. Bari ben de bununla iftihar edeyim (Acayib-i Âlem, 2000: 147).

Miss Haft eğitimi, feni ve cesareti erkeklere addederek bunların tümüne sahip olan kadının erkeğe benzeyişini içselleştirir/kabullenir. Bir başka deyişle toplumsal cinsiyet algısının dayatmasına maruz kaldığının farkındalığına erişemediğinden yaşadığı durumu olağan görür. Aynı zamanda kadınlıktan kaçarak süslerden uzak durmakla benlik saygısını yükselttiğinin ve kendi toplumsal kimliğini oluşturduğunun yanılgısı içindedir. Miss Haft seçtiği yaşamla eril aklın hegemonyasındaki cinsiyet rolüne bilinçdışı başkaldırıyı gerçekleştirirken kadınlığını bastırır.

Ahmet Midhat, Miss Haft'ın yolculuktaki iki erkekten farkı olmadığını vurgular: "Münâsebet-i mezkûreyi bir kadın- erkek münasebeti addetmeye kat'an ve katıbeten ihtimal olmayıp bu yolda Miss Haft iki seyyaha üçüncü olmaktan başka bir suretle telâkki edilemezdi" (Acayib-i Âlem, 2000: 100). Midhat, kadının erilleştirerek erkeği dişiliğin tehlikesinden uzaklaştırmaya, toplumsal cinsiyet algısının belirlediği kadın-erkek arasındaki ahlaki farkı eşitlemeye çalışır. Fakat Miss Haft'a "acaba kadınların iffet ve adaba riayetleri erkekler derecesinde midir?" (Acayib-i Âlem, 2000: 107) cümlesini

söyletirken erkeğin namusun temsilciliğini yaptığını ortaya koyar. Böylelikle kadının olumsuz rol kalıplarından tamamıyla sıyrılamadığı da görülür.

Miss Haft, Rus prensesten müsaade alarak kendileriyle yola devam edemeyeceğini bildirir. Suphi ise Miss Haft'ın prensese karşı cesaretini görerek Petersburg'da görüşme fırsatı yakalayacaklarını söyler. Ondan ayrılmak için izin ister. Miss Haft'ın öncülüğünde prensesin ısrarından kurtulup yola devam ederler. Miss Haft'ın tek başına çıktığı yolculukta Suphi'yi ve Hicabi'yi refakate kabulü erkeğin koruyuculuğuna ya da bilgisine ihtiyaç duyduğundan değildir. Suphi "düşün ki İngiliz kadını o şimal seferine gözüne aldırdığı zaman hiç de erkeğe falan ihtiyaç göstermeksizin yola çıkmıştır. Elbette o bir tek İngiliz kadını bizim gibi iki erkekten ziyade emin olarak icrâ-yı seyâhat edebilir" (Acayib-i Âlem, 2000: 99) diyerek kadının sahip olduğu kendine güveni ve cesareti açığa çıkarır.

Suphi, Miss Haft'ın Rus prensesinden hem genç hem de cazibeli olmasına rağmen seyahate prenses gibi erkeklerle gönül eğlendirmeye değil, bilgisi ışığında kuzey ülkelerinin coğrafi, tarihi, botanik ve zooloji yönünden inceleyip ilginç konuları not etmek amacını taşıdığını görür. Suphi ve Hicabi adeta kendilerini, aldığı teorik eğitimi pratiğe geçiren Miss Haft'a emanet eder:

> Gezilen görülen ahalinin ve memalikin yalnız ahvâl-i şâirânesine münhasır olmayıp bir seyyahın muhtaç olabileceği malûmatı tamamıyla havi bulunduğundan levâzım-ı seferiye hususunda eğer Miss Haft'ın irşadâtı olmasaydı Suphi Beyin bu seyahatte hayli meşakkatler çekeceği derkârdı (Acâyib-i Âlem, 2000: 238).

Suphi ve Hicabi, yolculuk ettikleri coğrafyalara ait insanlar, hayvan-bitki örtüsü, tarihi sanat eserleri hakkında Miss Haft'la sohbet ederek onun bilgisinden yararlanır. Özellikle Miss Haft'ın coğrafyadaki yetkinliği, harita bilgisi gidecekleri yerlere ulaşmada en sağlıklı yolu bulmasını sağlar. İklim ve hava şartlarına uygun çadır, yol yatağı, mutfak takımı gibi malzemeleri Suphi ile Hicabi'ye bildirir, bunları birlikte tedarik ederler. Miss Haft'ın önerilerine uymaları onları seyahatin zorluğundan kurtarır.

Yolculuk sırasında "kitap mütalâası ve mebâhis-i ilmiye" (Acayib-i Âlem, 2000: 264) ile uğraşıp istişare ederler. Rusya ile Osmanlı'daki cariyelik, esirlik konusunda Miss Haft, Suphi'den pek çok malumat alır. Avrupa kitaplarının İslam'a ve farklı konulara dair görüşlerinin riya ve garaz içerdiğini bu nedenle kitapların tümüne şüpheci yaklaştığını anlatır. Kitaplarda anlatılan coğrafyayı, toplumu birebir görmedikten sonra hiçbir konunun geçerlilik ve güvenilirlik payının olmadığını dile getirir. "İnsanlar dünyayı gezip benî

nev'ini kendi yuvaları içinde görmezlerse hiçbir şey öğrenmemiş olurlar. Yalnız kitapları okumak adamın fikrini irşat değil bilkülliye teşviş eder" (Acâyib-i Âlem, 2000: 116). Zihnini söylenti ile söylem arasındaki belirsizliğe odaklamak yerine asli gerçekliğin peşine düşer: "İşte bunun içindir ki ben kitap okumaktan ise kitâb-ı kâinatı okumayı tercih eylemişimdir" (Acayib-i Âlem, 2000: 106). Miss Haft, Osmanlı'yı Suphi ve Hicabi ile tanışmadan önce gezer. Osmanlı'nın içinde barındırdığı tüm ırkları eşit tuttuğuna, onlara İslam dinini şart koşmadığına şahit olur. Suphi ve Hicabi ile sohbetlerinde Müslümanlığa ve Türklüğe ait buğzunun tamamıyla kırıldığını; yalnız İslâm ehline dair kitaplardan edindiği bilgiyi temel almış olsa Suphi ve Hicabi gibi iki Müslüman'a selam dahi vermeyeceğini söyler. Ayrıca Osmanlı seyyahların diğer milletler gibi zenperestlik yapmadığını, iffetleriyle hareket ettiklerini dile getirir:

> Hangi milletten hangi erkek olsa güya kadınların letafet-i nisvaniyyelerinden hissemenden-i zevk ü safâ olmak kendi imtiyazları altında imiş gibi türlü türlü taarruzlara duçar olmak muhakkak iken sizden gördüğüm muamele iki kadından görülen muamelâttan daha afifanedir (Acâyib-i Âlem, 2000: 107).

Ahmet Midhat, Miss Haft'ın bakış açısından Osmanlı'nın öteki'ye/Avrupa'ya karşı insani ve ahlaki üstünlüğünü ispatlamaya; ötekinin nazarındaki olumsuz Osmanlı algısını yıkmaya çalışır.

Seyyahlar her gittikleri yerde Rus prensesin Petersburg'dan gönderdiği telgraflarla ve görevlendirdiği askerlerle koruma altına alınır. Miss Haft, prensesten gelen telgraflara cevap verir. Petersburg'a vardıktan bir süre sonra "şeytan prenses"in (Acâyib-i Âlem, 2000: 170) manidar sorularına maruz kalırlar. Rus prenses, Miss Haft'ın emredip Suphi ile Hicabi'nin Miss Haft'ın emirlerine uyması gerektiğini söyler. Asıl amacı seyahate dair bilgi almaktan ziyade Miss Haft ile Osmanlı seyyahların arasındaki ilişkinin boyutunu anlamaktır. Suphi'yi ve Hicabi'yi Miss Haft'tan kıskanır.

Rus prenses (Kontes Katina), Miss Haft'la özel diyalogunda üç seyyahı akşam ziyafetine davet eder. Miss Haft prensese, Paris'in opera tiyatrosundan gelen bir aktris ve iki aktör olsalar bu davete icabet etmelerinde bir sakınca olmayacağını fakat kendileri gibi seyyahlar hakkında aşırı misafirperverlikten usanç duydukları çekinmeden söyler. Prensesle aralarındaki tatsızlık sonrası Miss Haft hiddetlenerek arkadaşlarına prensesin tacizinden tamamıyla kurtulduklarını bildirir. Suphi, Miss Haft'ın daveti reddetmesinin nedenini anlayamaz. Miss Haft, Romanların ve Rusların fuhşa varan zevk ve eğlenceye aşırı düşkünlüklerini okuduğu kitaplarda gördüğünü ifade eder:

> Bu makule şeyleri öğrenmek için yalnız göz ile görmeye lüzum yoktur. Petersburg'a isnat olunan Romanlar ile Rusların maîşet-i sefihânesinden bahseyleyen bazı asarı okumakla dahi maksat hâsıl olur. Bu bahis herkesi ve bilhassa nisvanı telvis eyleyecek murdarlıklardan olmasa idi bilmütalâa iktisap edilen malûmatı müşahedat-ı ayniyyede tatbik için belki bir kerecik içlerinde bulunmaya lüzum görürdüm (Acâyib-i Âlem, 2000: 440,441).

Suphi, Rusların eğlence hayatını bildiğini fakat prensesin davetinde art niyet bulmadığını dile getirir. Miss Haft ise kış sarayını gezerken kendisine eşlik eden Baron Mihal Dimitroviç'in kendisine "arz-ı heves"(Acâyib-i Âlem, 2000: 225) ettiğini ve prensesin Baron'un hususi davetini geri çevirmemesini önerdiğini; aynı zamanda prenses Kontes Katina'nın Suphi'ye olan ilgisini anlatır. Prensesin davetine icabet ettikleri takdirde "fuhuş ve sefahat" (Acâyib-i Âlem, 2000: 225) âlemine sürükleneceklerini; eğer Suphi'nin bu daveti onaylamış olsa kendi nazarında "tehlikeli erkeklerden" (Acâyib-i Âlem, 2000: 226) addolunacağını vurgular.

Miss Haft ile Suphi refakatleri sırasında birbirlerine âşık olur. O zamana kadar okuduğu romanlardan aşkın karşılıksız ve zoraki "'sen beni sevmezsen dahi ben seni severim' tarzında bir düstura" (Acâyib-i Âlem, 2000: 268) bağlandığını düşünen Miss Haft'ın görüşü, Suphi ile diyaloglarında değişir. Suphisohbetlerinde aşkın romanlardaki gibi olmadığını ve birçok şekilde ortaya çıktığını ifade eder.

Miss Haft, Avrupalı bir erkeğin kur yapan yılışık tavırlarından uzak Suphi'nin kendisine karşı seviyeli davranışlarını beğendiğini belirtir. Suphi'ye duygularını açan ilk taraf olur. İngiltere'ye halasının yanına gidip evlenmek için müsaade alarak İstanbul'a dönerler.

Ahmet Midhat, Miss Haft ile Osmanlı kadının öykünmesi gereken (din hariç) Avrupalı örnek kadın kimliğini; "iffetine bilgili olma şerefini de ekleyen "yeni kadın" (Findley, 1999: 50) imgesini yaratır. Kendi seçimlerinin sorumluluğunu üstlenen yeni kadın "varlığına şekil verebilir, kendisini değiştirebilir" (Zehra Dökmen, 2002: 29). Yeni kadını bilgi ve ahlak bakımından Osmanlı erkeğiyle denk düşürme çabasını aşk, evlilik ile sonuçlandırır. Eğitimli kadın ile erkeğin birbirini tamamlayıcı unsur olarak aktarımı bahis konusudur.

Para adlı hikâyede çocuklarının Ahmet Midhat, Avrupa'da doğar doğmaz köylü sütannelere, daha sonra da okula verilen çocukların ebeveynlerinden ayrı büyümeleri ana baba muhabbetini oluşturamadığı için onlara hürmet duymadıklarını belirtir. Bunun

yanında Avrupa'da doğan çocukların üçte birinin gayr-i meşru olması ve nüfusun yarısından fazlasının gayr-i meşru ilişki yaşamalarının talim ve terbiyeyi ortadan kaldırdığını ahlaksız bir toplumu yarattığını vurgular.

Hikâyede Yazıcıoğlu Hacı İsmail Ağa evlât terbiyesine önem vermez. Özellikle kızları evlat yerine koymadığı için terbiyelerinin gereksiz olduğunu düşünür: "Zaten kız evlâdı herifin evlât saydığı yok ki! Onun nezdinde kız evlât denilen şey evvel ve ahir yekûnu bir hayli liralara baliğ olacak olan bir cihaz ile el herifine verilecek bir emanettir" (Para, 2001: 533). Babanın kız çocuğunu kendini maddi zarara uğratan bir nesne biçiminde konumlandırması toplumsal yapı içinde kadının farkına varmadan sakat algıların kurbanlığını yaptığına delildir. Toplumsal cinsiyet sınıflandırmasında erkeğe yüklenen aşırı değer ile sorumluluklarının abartılması, kadının ikincil konuma itilmesine ve yaşadığı pasiflik nesneleşerek aşağılanmasına yol açar. Eril benliğin yüceltilmesi kadının erkek dünyasına yabancılaşmasına aynı zamanda erkeğin de kadının yaşamına yabancılaşmasına neden olur (Dökmen, 2013: 197). Babanın kız çocuk ile arasındaki mesafe başka bir deyişle "insan-nesne ilişkisi" bu yabancılaşmanın tezahürüdür. Ayrıca baba, aileden ayrılacağı düşüncesiyle kızına talim ve terbiye vermenin kendisine bir yarar/çıkar sağlamayacağı sonucuna ulaşarak yozlaşır. Kızını "el herifi"ne (Para, 2001: 533) teslim ettiğinde onun artık ataerkil soyun yükümlülüğünde eşinin soyuna geçişi gerçekleşecektir. "Kadın denilen mahlûk levazım-ı beytiyeden bir şey olup kız denilen mahlûk dahi ancak bu ehemmiyeti haiz olabilmek üzere bir el herifine atılıverecek eşyadandır"(Para, 2001: 548). Bütün bu nedenler dâhilinde Yazıcıoğlu Hacı İsmail Ağa, kız çocuğunu terbiye etmemenin ondan doğacak yeni neslin tükenip gitmesine sebebiyet vereceği düşünmez.

Yazıcıoğlu'nun üçüncü eşinden olan Şerife Hanım ve dördüncü eşinden olan Lâtife Hanım, annelerinin teşvikiyle eğitim alır. Baba kızların yalnızca birkaç hatm-i şerif, tecvid, ilmihal, Muhammediye ve Ahmediye okumak az da olsa yazı yazmak, bir de piyano eğitimi aldıklarını zanneder. Fakat gerçekte kızların okuma yazma, müzik ve el hünerleri mükemmel derecededir. Babalarından gizli "tepeden tırnağa kadar alafranga" (Para, 2001: 533) bir talim ve terbiye görürler. A. Midhat alafrangaya karşı çıkan babanın bu durumu bilse "şüphesiz ikisini de denize atarak mahveder idi" (Para, 2001: 533) der.

Alafranga terbiye Şerife Hanım'ı eş seçiminde hataya düşürür. Şerife Hanım, annesi ile gezmeye gittikleri Bursa'da kendilerine dikkatle bakan bir adam görürler. Bu adam tıp tahsilini para düşkünlüğü nedeniyle dördüncü senesinde bırakıp halasının

mirasına konan çapkın Sulhi'dir. Sulhi, Şerife Hanım'ın kaldığı eve bir mektup gönderir. Şerife Hanım, "serbest meşrepli bir kız olduğundan" (Para, 2001: 534) Sulhi'nin kendisiyle gönül eğlendirmek üzere yazdığı mektubu münasebetsiz bir davranışa hamletmeden ciddiye alır. Annesiyle birlikte mektuba kendisini istemesi yolunda cevap yazarlar. Ana kız Sulhi ile tesadüfen tekrar karşılaştıklarında anne, evlilik kararı hakkında olumlu yönde konuşur. Sulhi, varlıklı Yazıcıoğlu'na damat hatta iç güvey olursa 'prensler gibi' yaşayacağını düşünerek Şerife'yi babasından ister. Evlendikten sonra kayınpederinin parasını eğlence ve sefahat âleminde kullanarak onu iflasa sürükler. Şerife'yi ve bütün aileyi aldatır.

Şerife'nin alafranga eğitim odaklı kendisine meyleden ilk kişiyi hiç tanımadan – alafrangaya göre flört etmeleri gerekir- ciddiye alması hem kendinin hem de ailesinin sonunu hazırlar. Kız kardeşi ise evleneceği kişiyi birebir tanıma imkânı bulur. Lâtife, babanın baskıcı tutumundan kurtaracak; onu ilmi açıdan ve tinsel yönden tamamlayacak/bütünleyecek bir erkekle tanışır. Bu erkek Sulhi'nin okul arkadaşı Vahdeti'dir. Tıp eğitimini tamamlayan Vahdeti, Sulhi'nin yanında gördüğü Lâtife'nin bilgisini sınamak için ona birçok soru sorar; aralarında ilmi ve hikemi sohbetler yaparlar. Lâtife'nin zekâsına hayran kalan Vahdeti, onu terbiye ederse kendisi için ideal kadını yaratacağını düşünür: "Bu kız kendi dest-i terbiyesinde bulunacak olsa az zaman içinde bundan pek mükemmel bir kadın husule getirileceği hevesleri genç doktorun kalbinde yer tutmaya başladılar" (Para, 2001: 545). Vahdeti'nin Lâtife'yi eğitme arzusu onun varlık alanını genişletme amacını taşır. Fakat erkeğin şekillendirdiği kadın arka planda onun bilgisi ve ben'i ile sınırlanacaktır. Kadın ise gelişme imkânını mevcut sistem içinde bulamadığından hocasına/eşine bağlı bir öğrenci olma isteğini taşır:

> Ben tahsil ve talim denilen şeyin bize müyesser olan derecesi henüz lâyıklı bir mukaddime bile olmadığını kendi kendime anlamış idim. Vahdeti Beyefendideki malûmatı görünce bu anlayışıma daha ziyade kuvvet verdim. Kendisine rabt-ı kalp edişim gelin olmak gibi bir hevesten ziyade âdeta bir muallime intisab etmek gibi bir hevesten neşet eyliyor (Para, 2001: 546).

Vahdeti'nin "kemalât-ı ilmiye temasiline âşık" (Para, 2001:547) olan Lâtife hem bir şeyler öğrenme hem de birine sığınma arzusu ile hayatının sorumluluğunu Vahdeti'ye bırakır. Bir başka deyişle eğitimle bağımsızlığa ulaşmayı kurgulayamayan kadının kurtarılma arzusu ve destek ihtiyacı bilginin gücünü elinde tutan erkeğe hapsolmasına yol açar. Bunun farkına ne Latife ne de diğer aile üyeleri varır. "Biz Lâtife'yi kocaya vermekten ziyade

hocaya vermek, mektebe başlatmak gibi bir düğün yapacağız!'" (Para, 2001: 547) diyerek evlendirilen Lâtife, Vahdeti'nin kontrolüne teslim edilir.

Ana Kız adlı hikâyedeAvrupalı mürebbiye elinde değil bizzat Avrupa'da yaşayan ailenin kendilerinden uzakta okuttukları kızı değerlerine yabancılaşarak, annesini ve çocuğunu ortada bırakıp kaçar. Paris'te bir evde kilercilik hizmetinde bulunan baba Mişel, şekerleme, kurabiye gibi tatlıları yapmada ustalaşır. Evliliğinin ikinci senesinde sahip olduğu kız çocuğunu Allah'ın bir ihsanı görerek Paris civarında bir sütanneye verir. Onu okutmak için elinden geleni yapar. Çalıştığı evin sahibi öldükten sonra ekonomik açıdan zorlansa dahi kızını okutmaktan vazgeçmez. Küçük bir dairede sabahlara kadar eşi Jermen ile kurabiye yapıp bir el arabasında gece yarılarına kadar çalışır. Jermen kurabiye yapmakta Mişel'den daha maharetli çıkınca iş bölümü uygulayarak kurabiye yapmayı Jermen, satış işini ise Mişel üstlenir ve oldukça iyi geçinirler. Okuldaki kızları Anjelik'in talim ve terbiyesi için masrafları karşılayarak "kızlarını hiç olmaz ise Paris'in esnaf takımı kızları derecesinde terbiye edebilmek gayretine fütur dahi getirmiyorlar idi" (Ana Kız, 2001: 826). Mişel'in satış yaparken zatürreye yakalanıp ölmesiyle fakir düşerler. Eğitimiyle bir iş sahibi olmak yerine Anjelik güzelliğini kullanarak Paris'in eğlence hayatına girer. Zengin olabilme ve rahata kavuşma hayali çapkın bir borsa oyuncusu ile drahomasız evlenmesine yol açar. Üç sene sonra Anjelik'in Luiz adında bir kızı olur, o sırada eşi vefat eder. Çocuğunu ve annesini terk ederek herkes tarafından tanınan "bir numune-i hayâ" (Ana Kız, 2001: 828), yozlaşıp yok oluşa sürüklenir.

Annesi tarafından küçük yaşta terk edilen Luiz maddi durumları olmadığından anneannesi Jermen Valide'nin talim ve terbiyesi ile büyür. Fakat Jermen Valide kıraat ve kitabeti bilmediğinden Luiz'e yalnızca "ahlâk-ı dindaraneye dair papazlardan, süleha-yı ahali-i kuradan işitmiş olduğu güzel hikâyatı, masalları, filânları Luiz'e naklederek"(Ana Kız, 2001: 835) onun fikir ve hayal dünyasını şekillendirir. Ahmet Midhat, Jermen Valide'nin kızı Anjelik'in kendisinden uzakta aldığı eğitimle ahlaki bakımdan eksik kalarak yozlaşması üzerine torunu Luiz'in yanından ayrılmamasını müreccah görür.

Luiz okula giden çocukların resimli kitaplarını görüp imrendiğinden anneannesine okumayı öğrenmek için ısrar eder. Oturdukları dairenin kapıcısının eşi, Luiz'e acıyarak okuma yazma öğretir. Fakat "muhafaza ve idame-i hayat yolunu" (Ana Kız, 2001: 838) sağlayacak duruma varamaz. Ayrıca sağlıksız beslenme nedeniyle vücut gelişimini tamamlayamayan Luiz, hem sağlıklı beslenmesini hem de eğitimini karşılayacak paraya

Valide Jermen'in ekonomik durumu iyiyken yardım ettiği Baron de Karniol'ın tesadüfen ortaya çıkmasıyla kavuşur. Valide Jermen'e minnet borcunu ödemek maksadıyla Baron de Karniol şatolarına yakın bir çiftlikte onlara bir daire tahsis eder. Baron'un kızı Matmazel Juli'nin Luiz'i sevmesi üzerine annesi Matmazel de Karniol'ün hizmetini görmesi için onu kendi yanlarına alırlar. Luiz'in anneannesine ayda yetmiş beş frank maaş bağlayıp önceki evinde kalır. Mösyö Jerom ve Matmazel Juli'nin muallim ve muallimeleri Jermen Valide'nin torunu için de birer ders açar. Kızcağız piyano eğitimi de alır. Luiz artık Baron de Karniol'un konağında yaşar:

> Yavaş yavaş konağı çekip çevirmek kumandası da Luiz'e intikal etmiş idi. Ana kız Karniollerin mücevharatı Luiz yedinde mahfuz olup Baron'un aba ve ecdattan müntakil zi-kıymet eşya ve hemen her devletten nail olmuş bulunduğu nişanlar filânları da Luiz'in yed-i muhafazasında idiler (Ana Kız, 2001: 847).

Luiz, eğitimi sayesinde konağın sorumluluğunu üstlenir ve kendisine eğitimli bir eş talip olur. Luiz anneannesinin vefatından bir sene sonra -tek başına karar vermeden- Karniol'un müsaadesi ile bir nafıa mühendisi ile evlenir.

Ahmet Midhat, kendisinin de içinde yer aldığı *Müşahedat* romanında biri esmer biri sarışın ve diğeri yaşlıca kadınların vapurdaki konuşmalarına şahit olur. Kadınlardan esmer olanının aldatıldığını anlar; İngiliz seyyahları gibi giyinmiş şarklı bir Ermeni'yi -"tatlı su frengini" (Müşahedat, 2000: 33) -tokatladığını görünce yaşadığı olayı iyice merak eder ve "hayalî romanı maddî olarak karşısında" (Müşahedat, 2000: 22) bulduğunu düşünerek esmer kadının peşine düşer. Kalyopi adındaki bu genç kadına bir vizite göndererek kendisiyle tanışma fırsatını yakalar. Ahmet Midhat'ın ismini *Tercüman-ı Efkâr* gazetesinin Ermenice çevirilerinde gören Siranuş Hanım, onun ünlü bir yazar olduğunu bildiğinden konuşmayı kabul eder. Fransızcası "en müteeddib ve müteallim bir fransız kadınından fark olunamayacak derece-i mükemmeliyette"dir. Uşaklardan ve komşularından az da olsa öğrendiği Rumca, Ermenicesine göre daha iyidir. Ermeni telaffuzu ile anadili Türkçeyi ağdalı bir şekilde kullanır. Ahmet Midhat, Siranuş'un Osmanlı lisanını ders gören Türklerden daha muntazam söylemesine şaşırır. Siranuş Ermenice'yi bilmediğinden Fransızca ve Osmanlıca dillerine yöneldiğini belirtir:

> -Vartan Paşa'nın, Punasyan'ın vesair Ermeni hurufuyla Türkçe yazan muharrirlerin âsârını kamilen okumuşumdur. Sizin bazı âsârınızı da okuyabilişim bu münasebetledir. Ermenice bilmediğim ve tahsilini hem güç, hem beyhude gördüğüm için, Fransızcadan maada, işletmek arzusuna düştüğüm diğer lisan olarak Osmanlıcayı intihab ettim. Fena mı ettim dersiniz? (Müşahedat, 2000: 42).

Siranuş, edebiyat hakkında yorum yapacak kadar kendini geliştirmiş bir kadındır. Ahmet Midhat'la iki saati aşkın Fransız ile Osmanlı edebiyatının karşılaştırmasını yaparak neşriyattan bahsederler. Zeki ve uyanık Siranuş, Ahmet Midhat'ın yanına geliş sebebinin kendi hikâyesini öğrenmek maksatlı olduğunu anlar. Biraz düşündükten sonra Midhat'a Tercüman-ı Efkâr gazetesinde okuduğu Felatun Bey ile Rakım Efendi romanındaki Râkım Efendi'nin kendisi olup olmadığını sorar. Midhat yarattığı karakterin mükemmeliyetle donatılmış bir hayal ürünü; kendisininse bin türlü kusura sahip kurgu dışı bir insan olduğunu anlatır. Siranuş bu görüşü reddederek yazarın kurguladığı karaktere kişiliğini yansıttığını savunur:

> -Bir muharrir büyüklük ve mükemmeliyet ne olduğunu bilmese, tahayyül ettiği eşhasta da bunları tasvir edemez. Ressam, hayalinde mahluk ve mürtesem olan hüsnü, levhası üzerine tersim edip, kendinde olmayanı tersim edemez. Mahluk, Hâlik'ının evsafına ne nispette iştirak ve ittibâ eylerse, o nispette mükemmel sayılır. Siz mahlûk-ı musavveriniz olan Râkım'ın evsafına iştirak istidadını da kendinizden tecrit mi etmek istiyorsunuz? Maksadınız tevazu ise, onun da bu derecesi çoktur (Müşahedat, 2000: 46).

Siranuş'a göre Râkım, Ahmet Midhat'tan bir parçadır. Doğunun ahlak ve geleneğiyle Batı kültürünü sentezleyen (Okay, 2008: 425) örnek karakteri ile Rakım, Siranuş için dostluğuna güvenilebilecek -kurmaca olmayan- kişiliktir. Bu nedenle Siranuş, yaşadığı olayları sadece Râkım'a emanet edebileceğini dile getirir. Ahmet Midhat'a "rica ederim bir gün bana Râkım'ı getiriniz" (Müşahedat, 2000: 46); ertesi gün yazara "şimdi inandım ki gelen Râkımdır" (Müşahedat, 2000: 51) diyerekgerçekte Râkım'ın varlığını yazarla birleştirdiğini ortaya koyar. "Telife, tahrire, edebiyata, hikemiyata dair bazı sözler ile musahabete başlandı ki, iki kadının ikisi de Refet'i" (Müşahedat, 2000: 95) bu konularda düşündürmeye çalışırlar. Matmazel Ağavni ile Siranuş Hanım sayesinde Refet, Fransızcasını geliştirir. Özellikle Ağavni sevgilisi Refet'e adeta Fransızca hocalığını yapar:

> Diye, memnuniyyet-i fevkalâde gösterdi. Hem dikkat buyuruluyor mu? Bizim Refet, muharrirlik sanatının ehemmiyetini de takdire başladı. Çend hafta mukaddem bizim sanatı arzuhâlcilikten ibaret zann eden zeki çocuk, şimdi Seyyit Mehmet Numan gibi bir antika adamı görürsem, sanatım hasebiyle, ondan ne hükümler çıkarıp, neler yazacağımı da takdire sevk-i zihin ediyor. Bunlar hep Matmazel Ağavni'nin irşadı, talimi, terbiyesi sayesinde müyesser olan terakkıyât-ı zihniyyedendir ama, bu irşadı telâkki için iktiza eden istidat dahi mükemmelen mevcut olmalıdır (Müşahedat, 2000: 142).

Siranuş ile Ağavni, neşriyat-edebiyat hakkındaki yaptıkları sohbet sonrası Ahmet Midhat ve Refet'in ısrarı üzerine piyanoda alafranga, birkaç basit alaturka parça çalarlar. "Ağavni piyano ile akkompanyeman [akompaniman] yaparak, Matmazel Siranuş gayet

güzel bir romanes" (Müşahedat, 2000: 97) okur. Siranuş piyanoda olduğu kadar vokalde de maharetlidir. Birlikte "alafranga muzıka ile alaturka muzıka arasındaki fark"ı (Müşahedat, 2000: 97) konuşurlar.

Ahmet Midhat, Ağavni'nin hikâyesini yazdığı müsvette metinde bir yanlışlık yapmamak için Ağavni'ye metni diğerlerinin huzurunda okur. Ağavni hikâyeyi dinlerken bazı yerlerini –Katoliklerde boşanma konusunu- düzeltir. Ağavni, Antuvan Kolariyo adındaki bir kaptanın metresinden olan kızıdır. Eşinin evlendiklerinde başkasından hamile kaldığını öğrendikten sonra onunla beraberliğini sürdürmez ve fakir bir Ermeni dulu olan Mâryâm'la hayatını sürdürür. Ağavni doğduğunda onu bir Rum sütanneye verirler; daha sonra babası Kolariyo, Ağavni'nin talim ve terbiyesi için onu manastırdaki rahibelere teslim eder. Kolariyo'nun vefatı üzerine Mâryâm'a bıraktığı vasiyette kızının tahsilini tamamlayıncaya kadar rahibelerin yanından çıkarılmamasını, evleneceği zaman eşine bıraktığı mirasın yarısını ona drahoma olarak verilmesini diler. Ağavni on iki yaşındayken annesini kaybeder.

Rahibelerle birlikteyken Ağavni mutaassıbane terbiye içinde masumiyetini korur. Fakat Ağavni, Madam C. mektebinde kendisinden bir yaş küçükleri dahi "yüzleri gözleri açılmış bir hâlde" bulur. Ahmet Midhat Efendi bu mektepli kızları, naturalist romanlardaki yozlaşmış kadın tiplerine benzetir:

> Halbuki on sekizinde, on dokuzunda kızlar dahi vardı ki, bunların derunları kurcalanıp, araştırılacak olursa cilt cilt romanlar çıkar. Hem de nasıl romanlar. Emile Zola'nın da yazdıkları bir şey mi? Paul de Cok acaba o kâba vasıl olmuş mu? Bu mektepli Matmazeller henüz cismen değilse de kalben Manon Lescaut'ya nazire olabilecek romanlara kahraman diye tasvir olunabilirler (Müşahedat, 2000: 120).

Ağavni, rahibe kızlar gibi yaşamayı arzulamaz; aksine bağımsız bir şekilde yaşamın amacını kimseden öğrenmeye ihtiyaç duymaksızın kendi kendine keşfetmeyi dener. Okulunda yasaklanmasına karşın roman okuyan kız arkadaşlarından duyduklarıyla fikirleri daha da büyür. Ağavni'nin yetim oluşu eline geçen parayla istediği romanı temin etmesini sağlar. Diğer kızlar anne babalarının kontrolünde daha az harçlık aldıklarından Ağavni'nin hızına erişemezler. Dolayısıyla Ağavni okul arkadaşlarından daha fazla roman okur.

> Malûm a, böyle terbiyehanelerdeki kızların roman okumaları kat'iyyen memnudur. Fakat bu memnu'iyet yine buralara paket paket roman girmesini muhale talik edemez. Muallime, ya bundan haberdar değildir, yahut haberdar olduğunu göstermez. Kızlar her hâlde romanları okurlar (Müşahedat, 2000: 121).

Ağavni bir müddet tedrisat ve talimatın hiçbirini önemsemeyip –piyano yeteneğini geliştirememesi bundandır- yalnız roman mütalaasıyla meşgul olur. Yaptığı okumalar sonucunda zihninde şekillenen hayata kavuşmak için beş seneden fazla kaldığı Madam C.'nin okulundan bir an önce ayrılmak ister. Babasının İtalyan kançılaryasına emanet ettiği rüşdünü yirmi bir yaşında alır. Bu zaman zarfında kançılarya, onu evlendirme arzusuyla Madam C.'nin müsaade ettiği kabul günlerinde birçok erkekle görüştürür. Fakat Ağavni okuduklarının etkisiyle alafrangada soya verilen önem nedeniyle kendisini ancak yetim birinin kabul edebileceğini, babasından kalan miras için kendisiyle evlenmek isteyen soyluların kadını küçük düşüren merhametine muhtaç olmadığını düşünür.

> Saniyen bizim yetime dahi bu terbiyehaneye girdikten sonra birden bire feylesof kesilivermişti. Kendisi gibi aslı nesli belli olmayan bir kızı olsa olsa yine bir asılsız nesilsiz, ipsiz sapsız adamın kabul edebileceğini ve şayet erbâb-ı liyâkattan birisi kabul edecek olsa, bunu kendisi hakkında bir eser-i merhamet sayacağını ve ihtimâl ki o merhamette bile bahil olarak mücerret mini mini servetciği hatırı için tezevvücüne talip olacağını öğrenmişti. Roman okumuştu demedik mi ya? Hem de pek çok roman okumuştu. Okuduklarını da bir dikkat-i mahsûsa ile okumuştu. Her birinden kendi felsefesince birer netice-i ibret istintaç ve istihsal ederek okumuştu. Artık böyle bir kızın kolay kolay kanıp emniyet edebilmesi kabil mi olur? (Müşahedat, 2000: 122).

Ağavni insani duygularının hiçe sayılarak mirası ile satılacak bir nesneye/eşyaya indirgenmesini kabullenmez ve evliliği reddeder. Orta yaşlı hali vakti yerinde bir İngiliz'in evlenme teklifini geri çevirir. Ağavni'ye âşık olan soylu, fakir bir genç onu soylu birinin evlat edinmesi şartıyla "almak azmini" (Müşahedat, 2000: 122) ortaya koyar. Ağavni ise Avrupa'daki genç ya da yaşlı herhangi bir soylunun soylu olmayan birini evlat edinme durumuna maruz kalmayı küçültücü bulur.

Yaşadığı toplumun ona atfettiği gayr-i meşruluğu iradesi dışında taşımasını "ebedî bir hakaret"(Müşahedat, 2000: 123) olarak niteler. Yirmi bir yaşına kadar reşit sayılmaması da "cemiyyet-i medeniyye"ye (Müşahedat, 2000: 124) olan küskünlüğünü ve buğzunu arttırır. Ahmet Midhat'a göre de Ağavni'nin hürriyetinin yaş ile sınırlandırılması kolay katlanılmayacak bir hapis hayatıdır. Ağavni, Madam C.'nin okulundan çıktıktan sonra Avrupa'nın soyluluk geleneğinden nefretini İtalyan kançılaryasından aldığı viladet varakasını ve pasaportunu yırtmasıyla gösterir. "Bu kavânîn- i medeniyye beni kendi babamın kızı tanımadığı hâlde neden Italyan olacakmışım? Ben, Mâryâm'ın kızı Ağavni'yim" (Müşahedat, 2000: 126). Babasının öz kızıyken gayr-i meşru sayılmasına katlanamaz ve annesinin soyunu benimser. Herhangi bir otoritenin onu hükmü altında

bulundurmaması rahatça hareket etmesini ve istediği yaşamasına imkân sağlar. Bir otelde kendisine oda açılmasını emreder. Ahmet Midhat Ağavni'nin bu hareketini "bakınız Matmazelde emr-i maişetçe acemilik var mı? O kadar zaman okumuş?" sözüyle Ağavni'nin eğitimini pratiğe dökmesine yorumlar. Ağavni, odasına okuduğu romanlarla dolu bir kütüphane kurar. Ardından romanlarda gördüğü "sefahat ve sefalet" (Müşahedat, 2000: 133) dünyasına dalar. Peşinden koşan Refet adında bir gençle aşk yaşar. Kendini Refet'e adayarak "damen-i ismeti[ni], hâr-ı hevâ ve heves"ten (Müşahedat, 2000: 82) kurtarır. Refet'e âşık olan patronunun kızı tarafından Ağavni'yi korkutması için tutulan bir Yahudi ile Ağavni kazara denize düşerek boğulurlar.

Siranuş, Tunuslu bir asker ve Ermeni bir kadının çocuğudur. Ebeveynlerini erken yaşta kaybeder. Babası, Ermeni patriğini vasi kılarak kendisine iki yüz yirmi akçe miras ve yirmi bir yaşına geldiğinde teslim edilmesini istediği bir mektup bırakır. Ayrıca kızının talim ve terbiyesini önemsemelerini diler. Yatılı kız okuluna verilen Siranuş'un her sınıfta birinciliği ve ahlâk cihetinde mükemmeliyeti muallimelerin ve mürebbiyelerin takdirini kazanır. Daha önce hiçbir öğrenciye verilmeyen mürebbiyelerin sofralarda başkanlık etmesi görevini üstlenir. On dördüne girdiğinde Ermeni patrikhanesi aracılığıyla Fransız dilini ve edebiyatını ilerletmesi için Madam C.'nin pansiyonuna verilir. Fen, edebiyat derslerinde ve el işlerinde derece yaparak üç senede mezun olur. Okulun hem eski öğrencisi hem de "heyet-i idâre ve talimiyyeden" (Müşahedat, 2000: 207) addolunan Ağavni ile burada tanışıp dostluk kurar. Siranuş ağırbaşlılığı ve tahsili yönünden kendinden yaşça büyük, hafifmeşrep tavırlar sergileyen Ağavni'ye üstündür. Ağavni de bu üstünlüğü kabul ederken Ahmet Midhat, Siranuş'un vakarını "asıl kadınlık" (Müşahedat, 2000: 208) olarak niteler. Siranuş geleceği için endişe ettiğini kadınlık hissiyatını galeyana getirecek her şeyden uzak durduğu belirtir. "Fakat ben, o yoldaki musahabattan hoşlanmıyordum. Bîkesliğim, bîvâyeliğim derûnumu söndürmüş olduğundan mıdır nedir, gerek hâl-i hâzırım ve gerek müstakbelim için daima endişeler ederek, kendimisair kızlardan başka türlü muhafazaya mecbur buluyordum" (Müşahedat, 2000: 208). Kadınlara atfedilen olumsuzluğun reddine yol açan bu durum Siranuş'un geleceği için bir erkeğe muhtaç olma kaygısını da açığa çıkarır.

Madam C.'nin okulundan mezun olduktan sonra Siranuş, patrikhanenin aracılığıyla Vartov Dudu, Boğuş Ağa adlı namus ehli bir çifte emanet edilir. "Bu okumuş, terbiyeli kız hakkında analık babalık vazifesini" yerine getirirler: Siranuş adeta hâli vakti yolunda bir

familya kızı gibi yer içer giyinir kuşanır gezip tozar. Eğitimi, yetimliği ve güzel ahlakı ile yeni ailesinin ve komşularının iyiliğini görür. Bazı komşu kızları ve genç kadınlar kendisinden müzik, Fransızca dersi alırlar.

Siranuş, Vartov Dudu'nun eşliğinde tanınmamak üzere eğlencelere katılır. Vartov Dudu'nun kendisine eşlik edemediği günlerde balolara arkadaşı Ağavni'nin -kendisiyle tanıştırdığı- üvey kardeşi Karnik'le gider ve aralarındaki münasebet balo dışında da sürer. Bu sırada Karnik, Ağavni'nin sevgilisi Refet'in çalıştığı yerde işe alınır. Karnik, patronu Seyyit Mehmet Numan'ın hastalıklı kızı Feride'yle parası için evlenmek ister fakat Seyyit Numan bu durumu Karnik'in Siranuş'a olan meyline, onunla rahatça geçinmek istemesine yorar; Siranuş'la evlenirse onun düğün masraflarını karşılayacağını, aylığını arttıracağını dile getirir. Ağavni, Siranuş'a Karnik'in ahlaksızlığını bildirmesine rağmen ona inanmaz. Siranuş kendi emir ve yasaklarına uyacağını düşünerek onunla evlenmeyi tasarlar: "Benimkisi bir hesaptı" (Müşahedat, 2000: 219). Siranuş'un erkeğe hükmetme arzusu toplumun "erkeği aşırı değerli, kadını ise korunmaya muhtaç, 'beceremez' bir varlık olarak algılama"sına (Dökmen, 2013: 196) yönelik bir tepkidir; ayrıca evlilik yoluyla kendini güvence altına alma amacını taşır. Siranuş'un eğitimini pratiğe geçirmeyi düşünmeden idare edilecek bir eşle yaşamayı kurgulaması, içine hapsolduğu rol kalıplarıyla hareket ettiğinin kanıtıdır.

Siranuş, Karnik'le evlenme kararı aldığında düğünden bir gün önce babasından kalan mirası Karnik'e drahoma olarak verir. Karnik onun mirasını, patronunun düğün için kendisine verdiği parayı alarak yaşlı zengin bir kadın ile düğün günü kayıplara karışır. Siranuş, misafir edildiği Vartov ve Boğuş çiftinin evinden ayrıldığı için ortada kalır. Babasının bir mektup ile onu emanet ettiği arkadaşı Seyyit Mehmet Numan, kendisini bir müddet tanıtmadan Siranuş'a yardım elini uzatır. Onu Refet aracılığıyla Ağavni'nin kaldığı otele aldırır ve ihtiyaçlarını karşılar. Refet'i kardeş, kendisini ise baba yerine koymasını diler. Siranuş otelde yaşamak yerine daha ucuz bir hane tutup orada yaşamayı Seyyit Mehmet Numan'ın sadakasıyla "evvelkinden ziyade bolluk içinde maîşet-i kibârâneyi" (Müşahedat, 2000: 178) çok bulur. Ağavni ve Refet onun bu düşüncelerinin Seyyit Numan'ın yardımına karşı hakaret olduğunu anlatarak herhangi bir girişimde bulunmasını engellerler. Fakat Siranuş, mirasını kaybettiğinden geleceği için sürekli endişe eder. Vartov Dudu ona kaygılanmaması gerektiğini, mirasını kaybetse dahi bir baba ve erkek kardeşe sahip olduğunu vurgular:

> Kızım. Birisi yetmişlik zengin, âkıl, muteber ve hüsn-i hâline cihan şahit bir tacir ve diğeri genç âlicenap, kahraman, her şey görmüş geçirmiş, hüsnü hâle avdet etmiş bir kibarzade babalık kardeşlik vaadiyle senin muhafazanı, idareni, müstakbelini deruhte etmişler. Daha ne endişe ediyorsun (Müşahedat, 2000: 180).

Maddi olarak kendisini destekleyecek bir babanın varlığından çok manevi açıdan kendini yönlendirecek ve kimseye muhtaç olmadan ayakları üstünde durmasını sağlayacak bir babanın/gücün ihtiyacını duyar. Hikâyesini anlattığı Ahmet Midhat'a baba yakınlığı duyarak onun manevi kızı olmayı, Ahmet Midhat ise Seyyit Mehmet Numan'ın yerine kendini koyarsa Siranuş'un kendini gerçekleştirecek/var edecek fırsata yönlenebileceğini anlatır. Seyyit Numan'ı, Siranuş'u kendi ayakları üzerinde durmaya değil de sadakaya muhtaç ettiği için gizliden gizliye suçlar. Yazar Siranuş'un neşir hizmeti, Fransızca ve müzik öğretimi gibi hünerlere sahip olduğunu "kalb-i sâfi sahibi kesirü'l-ahbâb namûs-ı kalemiyle müştehir bir" (Müşahedat, 2000: 234) yazarın tavsiyesiyle muteber ailelerce işe alınıp "kimsenin sadakasına muhtaç olmaksızın" (Müşahedat, 2000: 234) geçinebileceğini hürriyetini ancak bu şekilde kazanacağını belirtir. Siranuş, Ahmet Midhat Efendi'nin sözleriyle ilk bireysel uyanışı yaşar:

> -Efendi! Ben mütekebbir ve müteazzim bir kız değilim. Aç gözlü hiç değilim. Gayet kanaatkârım. Henüz kendimi tecrübe etmedimse de zannediyorum ki pek de çalışkanım. Kimseye bar olmamak için kendi say ve gayretimle geçinmek bahtiyarlığını istihsal yolunda gece gündüz çalışmağa kendimi pek müstait buluyorum. Efendi! Bilmiş ol ki hikâyesini yazdığınız o Tunuslu'nun bana bıraktığı iki yüz yirmi kese akçe benim hürriyetim demekti (Müşahedat, 2000: 234).

Siranuş iş hayatına atılmadan önce baba mirasının hürriyet temsilciliği/ koruyuculuğu yaptığına inanarak özgürlüğünü buna bağlar. Bir taraftan da Osmanlı kibar ailelerinden birçok öğrenci bulup "başlı başına, hür, müstakil, çalışkan bir muallime" (Müşahedat, 2000: 245) olmayı, gayretle çalışarak az vakitte öğrencilerini çok iyi yetiştirmenin, ailelerin takdirini kazanarak onların teklifiyle bir pansiyon açmayı, burada dil, müzik ve el işleri öğretmeyi hayal eder. Ahmet Midhat Efendi, Osmanlı kibar aileleri için düşlediği okulun "etfâl-i inâs için mekâtüri ibtidâiyye ve rüşdiyye varsa da, bir mekteb-i âli" (Müşahedat, 2000: 245) olmadığını; Siranuş'un hayalinin gerçekleşebileceğini vurgular.

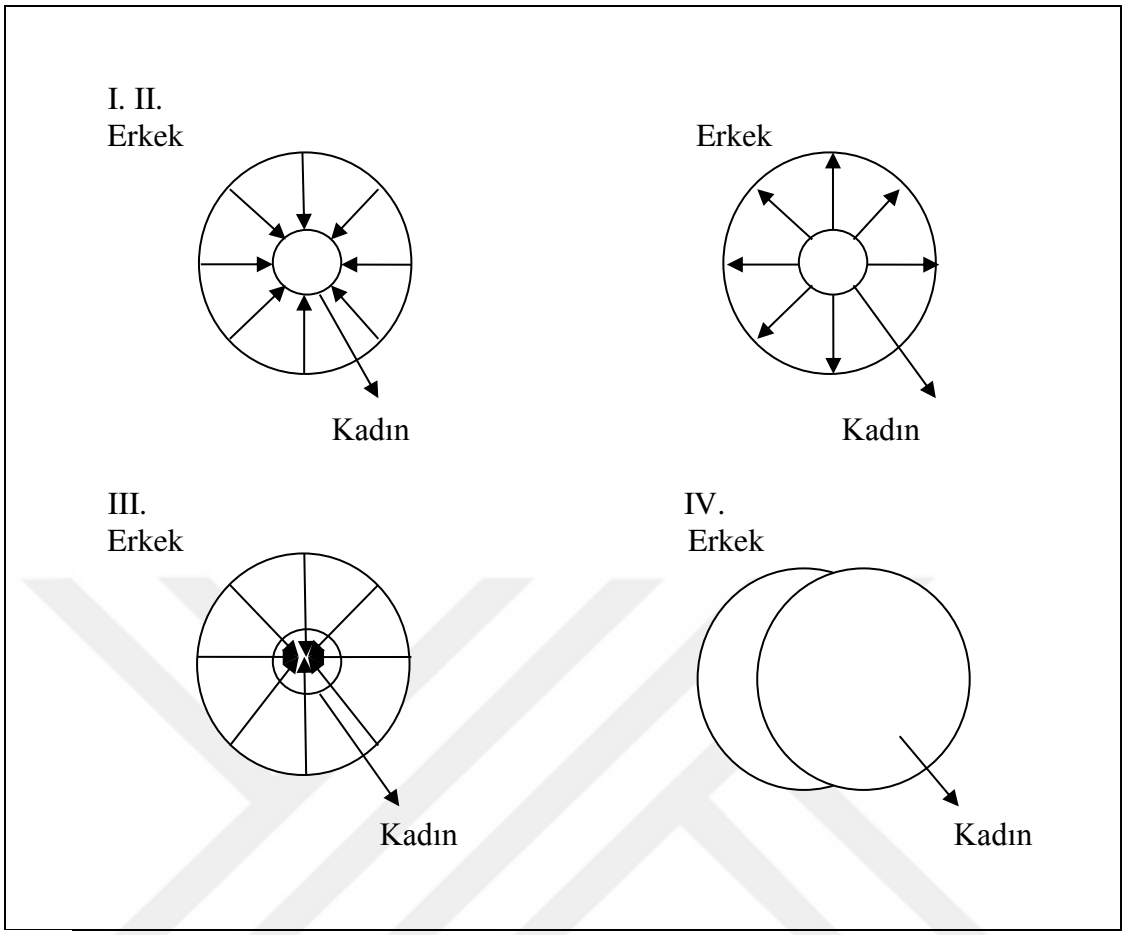
Ahmet Midhat, Abdullah Ağa adındaki bir arkadaşının kızlarına hoca araması üzerine Siranuş'u Abdullah Ağa'nın konağına Vartov Dudu ile beraber gönderir. Siranuş'un konaktaki öğrencilerle ilk ziyarette çok iyi anlaşması ve eğitimiyle aileyi

hayran bırakması dolgun bir maaşla işe alınmasına vesile olur. Kaybettiği mirasının üstünde para kazanmaya başlar ve bu durum onu çok sevindirir. Maaşının haricinde eldiven, çorap, Paris'ten gelen bir çift ayakkabı, şekerleme gibi birtakım hediyeler alır.

Sanatkâr, Siranuş'u geçindirecek paraya sahip olmasına rağmen işe teşvik etmesinin altında yatan en önemli sebebin onu sınamak olduğunu belirtir. Siranuş'un çalışma azmi olsa dahi "bir alışkın kuzu kesilerek" (Müşahedat, 2000: 293) gösterdiği bağımlı davranışlar yazarı onun bireyselliğini oluşturamayacağı yönünde korkutur. Ayrıca diğer kızlar gibi "gençliğim var. Hüsnüm var. Meftunlarım çok. Neye muhtacım?" (Müşahedat, 2000: 292) diye gururlanıp sefahat ve sefalete dalarak işe başlamama olasılığı da hesaba katar. Ahmet Midhat'ın endişesi, Siranuş'un ne Seyyit Numan'ın sadakasına ne baba mirasına ihtiyaç duyarak ona sunduğu işi değerlendirmesi ile yok olur. Gelecek endişesinden para kazanarak kurtulan Siranuş, kendisine talip olan kişilerin servetine tamah etmektense çalışıp özgürlüğünü korumayı yeğler: "Fakat bizim ona ihtiyacımız yok ki tama edebilelim. Yahut tabir-i diğerle ne kadar az para. Ona mukabil bizim feda edeceğimiz hürriyete, değeri yok ki aldanabilelim." (Müşahedat, 2000: 320). Ahmet Midhat, Siranuş'un bu durumuna oldukça şaşırır. "Hükmettim ki bu kız gerçekten bir muammadır. Bir kimsenin himayesinin bile kabul etmeği tenezzül sayar. Diğer cihetten âdeta hizmetkârlık demek olan şeye sevincinden çıldırır. Vakıa muhtâriyet ve istiklâl bunda olduğu için hakkı vardır." (Müşahedat, 2000: 322). Çalışan kadının bireysel özgürlüğünü eline alması, ekonomik özgürlüğü ile gerçekleşir. Baba olarak addettiği Ahmet Midhat'ın yardımıyla çalışma hayatının olumlu getirilerinden üretkenlik, kendine güven duygusu ve benlik saygısını kazanma yoluyla bireysel ve toplumsal kimliği oluşturarak Siranuş hayatını özgürlüğe kavuşturur:

> Halbuki Siranuş bir alışkın kuzu kesilerek, biz hangi tarafa gidecek olsak arkamızdan ayrılmıyor. Küçücük bir çocuk, ahmakça bir kadın, meziyetsiz bir kız olsa neyse ne. Bunca meziyyat ve kemalâtıyla beraber Siranuş'un bu derecelerde teslimiyet ve onun içinde de çalışkanlık için hîn-i hasbıhâlde gösterdiği arzuya mütenasip düşmeyecek surette irâe eylediği betâet ve belki de istiğnâ zımmında birtakım âmâl-i baîde ve itizarât-ı hurdeendişâne mevcut olabilmesi hatıra hiç mi gelmemelidir? (Müşahedat, 2000:293)

Teslimiyet içerisinde, gereğinden fazla itaat göstermesi, kendini kısıtlaması geleneklerin sunduğu "ideal kadın" görüşüne başkaldırı dürtüsünden kaynaklanır. Davranışlarıyla bu halinin tat alınacak bir yaşam olmadığını yansıtır (Adler, 1999: 20-21). Bağımlılığına ters düşen iş sahibi olma isteği başından beri birey olma mücadelesine işarettir. Siranuş romanın sonunda Refet'le evlenir.



Şekil 2: Ahmet Midhat Efendi'nin Roman ve Hikâyelerinde Kadın Eğitiminin Şematik Görüntüsü

I. Kadın, erkeğin yaşamına onun isteğiyle dâhil olur. Akılcı düşünmeden yoksundur. Erkekten aldığı bilgiyi sorgulamadan olduğu gibi kabul eder. Erkek kadına verdiği eğitimle kendi hizmetini görecek/ kendini tatmin edecek kadını yaratır. Bu nedenle kadın varoluş farkındalığını yakalayamaz, edilgen, otoriteye bağımlı, itaatkârdır; ona öğretilenle mutludur, varlık alanı ev'idir.

II. Kadın aldığı eğitimle bireysel ve toplumsal rollerini az da olsa genişletir fakat eril egemenliğin sınırlarını aşamaz. Fakat bilgiyi analiz eder, sorgular, deneyimlerinin az çok farkındadır. Kendini gerçekleştirmeye yakındır. Aldığı eğitim onu pasiflikten çıkararak aktif konuma getirir.

III. Kadın eğitimiyle var olma çabası içindeyken dışa açılamayarak eril sistemin içinde yok olur. Düşten/düşünceden harekete geçemeyen kadının varlığı silikleşir. Benlik

saygısı parçalanarak ortadan kalkar. Sığınma ihtiyacına kapılır. Hastalıklı bir hayal dünyası oluşturur.

IV. Kadın nedensellik, mantık gibi nitelikleri taşır. Bilgisiyle erkeği yönlendirerek ona çoğu kez hükmeder. Erkek egemenliğinin sınırları altında düşünmek zorunda değildir: Özgürdür. Kadın olarak yaşamının/ otantik varlığının farkında olan bir bireydir. Bilişsel çıkarım yaparak bilgisini teoriden pratiğe döker. Varlık alanı evle sınırlı değildir. Edindiği meslekle hem kendini hem de evini geçindirir.

3.2. Aşk

19. yüzyıl Osmanlı Dönemi'nde gelenek ve şeriat etrafında şekillenen değer yargıları, toplumda kadın ve erkeğin evlilik öncesi veya evlilik dışı aşk yaşamasına engeldir. Kadını çevreleyen mahremiyet alanı onu toplumda görünür kılmanın önüne set çeker. Kamusal alanda varlık gösteremeyen ve erkeklerle aynı ortamı paylaşamayan kadınların aşk ile karşılaşması kolay değildir. Kadın-erkek günlük yaşantılarının sınırları bazı ferman ve yasaklamalarla düzenlenerek toplum ahlaki yönden kontrol altına alınmaya çalışılır. Erkeklere ve kadınlara mahsus belirli günler, zaman aralıkları ve mekânlar tahsis edilerek her iki cinsin aynı yerde eğlenmelerine, dolaşmalarına (iffetli kadınlardan fahişe kadınlara kadar sokağa çıkış saatinde düzenlemelere gidilir) imkân tanınmaz. Örneğin kadınlara Boğaziçi'nde cuma günleri Küçüksu'ya ve Göksu'daki seyir yerlerine gitmek yasak değilken aynı gün aynı mekâna erkeklerin gitmesi yasaktır. Erkek ve kadın karşılaşınca edepsiz bakışlar ve birbiriyle şakalaşmalar aykırı davranış olarak nitelenir. Her iki tarafın da iffetlerine dikkat etmesi özellikle vurgulanır (Aydıngör, 2006: 42-46). Kuralların aşılmasıyla toplumsal işleyişin bozguna uğratılacağından korkulur.

Tanzimat'la birlikte başlayan Batılılaşma akımına paralel olarak kadınlar kamusal alanda belirgin hale gelmeye başlar. Yeni hayat tarzı, gezinti yerlerinde özellikle şehirli ve üst sınıf bireylerin erkek-kadın flörtünü beraberinde getirir. Mesire yerleri, bahçeler, meydanlar, çarşı, yazlık gibi gezinti mekânlarında birbirlerini görme imkânına sahip olurlar (Günaydın, 2007: 42-44). Cinsiyetler arasındaki ilişkide toplumsal yaptırımların esnekleşmesine rağmen süregelen anlayışı Tanzimat eserlerinde görmek mümkündür. Devrin anlatılarında aşka yer veren yazarlar gibi Ahmet Midhat Efendi de aşkın meydana gelmesini, âşıkları bir araya getirmenin yolunu, kişi kadrosunu ve mekânı uygun şekilde kurgulayarak sağlar. Âşıkların yüz yüze görüşmeleri ya da mektuplaşmaları ahlak dışı

karşılandığından yazar roman ve hikâyelerinde genellikle aşkı, bir Türk erkek ile bir Hristiyan kız arasında oluşturur (Okay, 2008: 235). Bunun dışındaki eserlerinde, iki düşman halkın bireyleri, aynı mekânda büyüyen Müslüman çocuklar, bey ile cariye, Müslüman erkek ve Hristiyan kız, iki Hristiyan arasındaki aşk şeklinde bireylerin birbirleriyle iletişimini kurar. Ayrıca iki Müslüman aşkının evlilikle ortaya çıktığını, evliliklerin böylelikle Batı'ya göre daha sağlam olduğunu iddia eder. *Taaffüf* romanında Râsih ve Sâniha'nın evliliklerinin ilk birkaç ayı "kur esnasında bir visal" biçiminde (Taaffüf, 2000:117) geçer. Müslüman ile Hristiyan kız, iki Hristiyan aşkı dışındaki aşklar hariçevlilik öncesi aşklar, fotoğrafa bakmak; mesire yerinde, yazlıkta görmek; dürbünle bakmak; küçükken aynı konakta büyüyen çocukların büyüdüklerinde mektuplaşmaları ile ya da bir olay esnasında karşılaşma şeklinde meydana gelir.

Yazarın anlatılarında kadın; varoluşsal bütünlüğünü oluşturma, bağlanma isteği ile aşkını eyleme dönüştürdüğü gibi erkeğin/koruyucunun himayesinde kendine sığınak arama, toplumdaki ikincil konumunu ancak erkekle aşabileceği düşüncesini de temellendirir. Erkek tarafından şekillendirilen kadınla –genellikle cariyelerle- gelişen aşkta kadının pasif kaldığı ve nesnellikten kurtulamadığı görülür. Her ne kadar saf aşkla bir erkeğe bağlanılsa da erkeğin kadın bedenine cinsel aşkla yaklaşımı ise kadının ikincilliğinin sürdürmesine ve yok oluşa sürüklenmesine sebebiyet verir. Bunun tam aksi özgürlük yönüyle eşit konumdaki erkek ve kadının aşkında kadının rol değişimi ile aşkı itiraf eden ve yönlendiren taraf olarak egemen konuma yükseldiği ilişkiler de mevcuttur. Ayrıca eserlerde aşk mücadelesi veren kadın-erkeğin birbirine kavuşamamasının her iki cins için doğurduğu bireysel ve toplumsal olumsuz sonuçlar (Eski Mektuplar vs.) ile vuslata erme süreci, bedensel ve tinsel anlamda tamamlanan çiftler anlatılır.

Arnavutlar Solyotlar romanında iki düşman halkın bireyleri olan Eftimi ve Rüstem çiftinin aşkları ve bu yolda çektiği sancılar anlatılır. Kadının toplumsal cinsiyetin atfettiği rollerin dışına çıkarak aşkı için mücadele ettiği görülür. Rum Eftimi ile Arnavut Rüstem birlikteliklerini güvendikleri birkaç kişi haricinde herkesten gizli yaşamak zorundadır.

Rüstem'in babası öldükten sonra annesi Hamko ile birlikte Kardiki ahalisine yenilgisine karşı Müslüman Arnavut Tepedenli Ali Paşa, Hamko'yu destekler; savaş cephelerinde korkusuz ve öncü kuvvetlerdendir. Ali Paşa, Rüstem'i evladı yerine koyar; tekrar yönetimi ele almasıyla Rüstem'i önemli bir mevkiye getirir. Ayrıca Rüstem'in ticaret yaptığı Preveze'de bildiği Türkçe, Arnavutça, Rumca dillerine Venedik tüccarından

öğrendiği İtalyancayı da eklemesi; Avrupa ahvalini, fikirlerini, politikasını, maddi ve manevi gelişimini öğrenen tek Arnavut olması onu Ali Paşa nazarında daha da kıymetlendirir; istişare meclislerinde Rüstem'in düşüncelerine yer verir.

Ali Paşa bir hile ile Hristiyan Solyot halkını yok ederek topraklarını ele geçirme çabasındadır. Çünkü ne Arnavut ne Rum ne de Müslüman halkın topraklarına ayak basmasına izin veren Hristiyan Solyotlar, Osmanlı Devleti'ne haraç verip gerektiğinde askeri yardımda bulundukları halde Rusya ve Avusturya'nın Osmanlı'ya açtığı savaşta Rusların yanında yer alarak Ali Paşa'yı bozguna uğratır. Rüstem, Solyot halkıyla hileye başvurulmadan uzlaşması gerektiğini ve "Solyotlar gibi Hristiyan Arnavutları ve Rumlar gibi alelâde Hristiyanları" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 35) devreye sokarak Yunanistan'ı idare altına alabileceklerini Tepedelenli Ali Paşa'ya anlatır. Fikrinin paşa tarafından kabulu üzerine Rüstem bir mektupla Solyotlara haber göndererek kendilerine sadakat gösterdiklerine dair onlardan asker talep eder. Anlaşma üzerine Soli'den gelen Çavillas'ın komutasındaki yetmiş kişilik asker, Tepedelenli Ali Paşa'nın ihanetiyle karşılaşır. Rüstem ise Ali Paşa'nın ihanetini doğru bulmadığı halde onun Çavillas hakkındaki buyruklarına uyar. Ali Paşa, Soli nahiyesini boşaltmalarını sağlayamazsa Çavillas'a ve onun askerlerine işkence yapacağını bildirir. Aralarından kaçan bir asker Soli'ye giderek ihanete uğradıklarını anlatır ve halk savunmaya geçer. Ali Paşa bu savunma karşısında Çavillas'ın oğlu Fotos'u ve diğer askerlerirehin alarak Solyotları topraklarından çıkarmak amacıyla Çavillas'ı Soli'ye gönderir. Fakat Çavillas vatanına ihanet etmeyerek Ali Paşa'nın yeminli düşmanı olduğunu belirten bir mektup yollar. Rüstem, Ali Paşa'ya yol açtıkları durumu anlatarak her iki taraf arasında uzlaşmaya varılmasını gerektiğini söyler. Kendisini Soli'de gizli memur kılarak halkı oradan çıkarmayı amaçlar. Ali Paşa ilkin bu teklifi reddederek Soli'ye saldırır. Muharebeden mağlup çıkınca Fotos ve askerlerini öldürmeyi emreder. Fotos'la yakınlığını ilerleten Rüstem, paşanın ayaklarına kapanarak galip gelen halkın rehinelerini öldürmenin mertliğe yakışmayacağını böyle bir katliamdan önce kendini öldürmesi gerektiğini anlatır. Ali Paşa rehinelerle birlikte Rüstem'i Soli'ye gönderir. Fotos, Rüstem'in kendilerini nasıl kurtardığı hakkında Çavillas'ı bilgilendirir. Çavillas, oğlunu ve askerlerini sağsalim getirdiğinden Rüstem'eminnet duyarak onu kardeşçesine kucaklar. Rüstem, Çavillas'ın bir oğlunun da kendisi olduğunu söyler. Solyotların kilisesinde yapılan dua sırasında gerçekleşen bu olayın ardından Soli halkı Rüstem'i hemşehri ve kardeş sayar. Ayrıca Rüstem Papaz Samuel'in tebriğini alır.

Rüstem, Çavillas'ın eşi ve Fotos'un üvey annesi Mosho'da uzunca bir süre ağırlanır. Çavillas'ın silah arkadaşı Yorgi Boçaris kızı Maryola'yı Fotos'la evlendirmek ister. Eşinin teyze kızı Eftimi'nin de beraberinde bulunduğu ailesini İsa'nın doğumu ve sene başı yortuları gibi büyük yortuları bahane ederek Çavillas'ın ailesiyle bir araya getirir. "Konudan komşudan, eşten dosttan kadın erkek, ihtiyar" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 57) herkesin katıldığı bu yortuların birinde Rüstem ile Eftimi tanışırlar. Geleneklerin kadınları ve erkekleri aynı mekânda birleştirmesi sosyal ilişkilerde kadınları görünür kılarken kaç göçün yokluğu aşkın ortaya çıkışını kolaylaştırır. Aynı zamanda ananeler aşkın itiraf yoluna odaklanarak kadın ve erkeğin sağlıklı iletişimine olanak sağlar. Eğlencelerde içilen şarapların kadın erkek elden ele dolaştırılmasına yüklenilen anlam üzerinden hareket edilir. Kadınlar usulen şaraplarını yudumlayarak "kendilerine erkekler tarafından yardım edilmesine muhtaçmışlar gibi hemen dudaklarına dokundurdukları kadehi yanlarındaki erkeklere verirler" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 58). Kadın yaşlıysa kadehi sunduğu delikanlıya anne edasıyla ve akransa kardeşçe bir yaklaşım sergilemektedir. Eğlence boyunca kadının kadehini paylaşmadığı kişi araştırılır; kadının şarkılara eşlik ettikleri sırada halkın nazarından saklamaya çalıştıkları kadehini en son kime takdim ettiyse o erkeğe âşık olduğu anlaşılır. Dolayısıyla erkekler, kadınlar tarafından beğenilerek seçilmeyi beklerler. "Kısmetler, kadınlar tarafından gelecektir"(Arnavutlar Solyotlar, 2002: 58). Beğenisini ya da aşkını ilan eden kadınlar ciddiyetle karşılanır, olay açığa çıkarılıp alaya alınmaz. "Çünkü Solyotlarda bir erkek kadar bir kadından da korkulur. Edilecek bir zevzeklik, şayet istihzaderecesine varır veyahut hakarete hamlolunursa bu lekeyi kanla temizlemek tehlikesinden de korkulabilir" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 59). Seçilen sevgili bireyin gizli varlığının belirtisidir. Birey tercihi konusunda yargılamaya kalkıldığında sıkılır (Gasset, 2001: 61, 62). Sevgi nesnesine gösterilen ilginin aşağılanmasını ya da bununla eğlenilmesini durumunda kadın, benliğinin tehdide uğrayarak yaralandığını duyumsar.

İçe bakış ve iç gözlemle özdeşleştiği (Lauster, 2000: 59) erkek, gerçekte kadının animusunu oluşturur. Eril ve dişil ikili kimliğiyle (Bachelard, 2012: 62) kadın/erkek iç dinamiği çatışmaya uğratan her şeyi yok etmek veya sağaltmak ister. Erkeksi yöne bir başka deyişle animusa yapılan hakaretten sıyrılmanın yolu dışarıdaki sesi ortadan kaldırmaktır. Ruhsal dinginlik animusu oluşturan sevgi nesnesini korumakla mümkündür.

Solyot dul ya da genç kızlar ise, aşk konusunda tamamıyla serbesttir. İlişkileri boyunca kendilerini engelleyen herhangi bir unsurla karşılaşmadıklarından sevdiklerini tanıma fırsatı yakalarlar. Aralarındaki bağ, evlilik dışı cinsel ilişkiye sürüklenmez. Fuhuş yok denecek kadar azdır. Aşkın cinsellik boyutu evlilikle yaşanır.

Evlilik dışı ilişkide Yunan kadınlarını örnekleyen Ahmet Midhat, namus kelimesinin Yunanca nomos'tan türediğini (Ortaylı, 2009: 112) bilmemekte ve "fuhuşperestâne" davranışları tüm Lesbus ve Korint kadınlarına genellemektedir. Solyot kadınlarını nitelik yönüyle bu kadınlardan ayırarak Spartalı kadınların "kahramane iffet ve ismet"yle modeller. İffete yüklenen değerin salt kadın üzerinden anlatılması toplumda ve baba nezdinde (aşk ve eş seçiminde serbestlik) kadına serbestlik ve güç kazandıran anahtar rol ve statü olarak okura sunulur. Fakat toplumsal normların dayattığı gayriresmi kontrol çerçevesinde kadın kazanılmış otokontrol oluşturacaktır:

> Hele iffet ve ismet cihetinde Solyot kadınları kadim Yunanistan'ın Lesbus ve Korint nisvanı gibi fuhuşperestâne bir surette olmak şöyle dursun İsparta nisvanı gibi kahramanâne bir suretteydi. Zaten bunların eski Ispartalılar neslinden olduğu dahi mervidir ya! Onlar nazarında erkek denilen şey yalnız kocalarından ibaret bulunup sair erkekleri hâl ve şanlarına göre ya peder veyahut birader addederlerdi.
>
> Kendilerine bir koca intihabı hususunda pederlerinin nüfuzu âdeta tesirsiz olup kızlar gönüllerini verecekleri kahramanı intihapta tamamıyla serbest bulunurlardı (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 31).

Solyot kadınları babanın baskıcı tutumundan tamamıyla bağımsız bir şekilde eş seçimini gerçekleştirirken gerçekte yazısız normların eşleniğinde hareket eder. Bu normlar aşkı da iffetle çevrelediğinden babaların aşka ve eş seçimine muhtemel müdahalesini ortadan kaldırır. Çiftlerin aşkta aldatma durumunu ketleyen geleneksel yaptırımlar güçlüdür. Aldatmayı cezalandırma yöntemi, intikamdır:

> Âşık ve âşıka arasında sıdk ve vefa tabiî olduğu derecelerde zarurî bile addolunacağına iştibah etmemelidir. Zira bir Solyot kızı bivefalığını gördüğü âşığından intikam hususunda bir İspanyol kızından daha muktedirdir. Şu kadar ki İspanyol kızında yalnız kıskançlık bulunup o saikayla ahz-ı intikama kalkıştığı hâlde Solyot kızı âşıkının başkasına gönül verip vermediğini düşünmeyerek mücerret kendi sadâkat-ı âşıkanesinin intikamı için elini silâha uzatır (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 31).

Kadın aldatılma hissiyle dahi intikam duygusu besler; erkeği sorgulamadan öç alma peşine düşmesi ona adadığı benliğinin hakarete uğradığı düşüncesidir. Benliğin tepki gösterdiği şey kökeninde güvensizliği ve küçüklüklüğü barındırır. Kendine saygının zedelenmesi (Krich, 2002: 69-72) özbenliğin yankısını (Lauster, 2000: 56) taşıyan erkeğe

karşı cephe alınmasına neden olur. Fiziksel ve tinsel anlamda animusla özdeşleştirilen erkeğin dişi egemenliği dışında hareket etmesi kadının ruhsal bütünlüğü bozar. Ayrıca toplumun yarattığı kadınlık rol ve statüsünü koruyamazsa kadın silaha yönelir.

İhtiyar Solyotların genç kadınlara iltifat konusunda ileriye varması kötü karşılanmaz. Genç erkekler ise kadınların gururunu okşayacak sözleri sarf eder kardeşliğe bağlarlar. Yorgi Boçaris gerek kendi gerekse Çavillas'ın evinde verilen ziyafetlerde kızı Maryola'ya, Fotos'a şarap takdiminde bulunmasını, arada bir de Rüstem'e ikram etmesini tembih eder. Maryola, şarabı insanların dikkatinden kaçırarak Fotos'a verirken Rüstem'i de bu aşka şahit kılar:

> Bu tazimi aşikâre bir tazim zannetmemelidir. Aşikâr olsa ehemmiyeti de kalkar. Güya Maryola'yla Fotos arasında bir sır varmış da Maryola bu sırra Rüstem Beyi de sırdaş etmek mertebesinde emniyyet-i hâherâne gösteriyormuş gibi bir hükme delâlet etmek üzere, takdim edeceği akdahı sofranın sonlarında ve sûret-i mestûrede takdim eylerdi (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 61).

Gece eğlencelerinin artmasıyla birlikte Maryola ile Fotos'un aşkı aşama kaydeder. Maryola aşkın yarattığı ruhsal uyanıklık ve özgürlük ile cesaret kazanır (Lauster, 2000: 13). "Cür'et-i sevdâperestî, Fotos'tan ziyade Maryola'da" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 61)görülür. Fotos, o zamana kadar kızlarla kardeşlikten öte bir ilişki kurmadığından Maryola'nın serbest davranışlarından utanır. Hem Maryola hem de Rüstem, Fatos'un cüretini arttırmak adına onunla şakalaşırlar. Bu iki gencin daha çocuk denecek yaşta olmaları onlardan yaşça büyük Rüstem'i bu çifte kılavuz kılar:

> Vakıa aralıkta bir kere Fotos'un bu istihzalara kızacağı geliyorsa da Rüstem:
>
> -Ne darılıyorsun? Ananız babanız sevdanıza müsait bulunuyorlar. İkiniz de birbirinize lâyıksınız. İzdivacınız, Solyot rüesasından iki familyayı birleştirecek iki tarafın da kuvvetini arttıracak.
>
> Vadisinde izahata girişince, Fotos'un dargınlığı derhâl bertaraf olduğu gibi Rüstem'in bu sözünü müteakip maşukası dahi kendini âşıkının âguşuna atarcasına sokulduğundan delikanlının ihtiyarı hemenelinden gidiverirdi (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 61, 62).

Bir kadını hile yoluyla elde etmenin yöntemini bilemeyen Fotos, sevgi ilişkisine girmekten korkar (Adler, 1999: 30). O zamana kadar ebeveyn kontrolünden çıkmadığından Rüstem'in yönlendirmesi ve Maryola'nın yakınlığı ile aşka açık/hazır konuma gelir; Maryola'nın sevgisini olumlu karşılar, onu hiçe sayıp reddetmez. Tinsel ve bedensel hoşlanma, Maryola'yı sevgi nesnesiyle birleşmeye odaklar. Maryola bir bakıma aşk nesnesine hâkimiyet sağlayarak tüm varlığını ona adar.

Dini kutlamalarda başlayan Maryola'nın ve Fotos'un yakınlaşması şarkıyla, raksla daha da aşama kaydeder. "Perhîz-i kebîr içindeki hususî mülâkatlardaysa iş yalnız hasbıhâllerden ibaret kalarak sevdaya şiddeti dahi asıl bu hasbıhâller" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 62) verir. Buçiftin aşkı yalnız Maryola, Fotos ve Rüstem'in sırrıdır. Üçsırdaş buluştukları günlerde gelecek Paskalya Bayramı için "çimenler üzerinde nasıl serbest horalar oynanacağına ve koşulup gezileceğine (..) hangi kızın hangi erkekle oynayacağı"na (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 62) dair planlar yapar. Rüstem'in manevi annesi Mosho herkes eşleşirken Rüstem'in ve Eftimi'nin yalnız kaldığını görür. Eftimi'yi Rüstem'le hem arkadaş olması hem de ona dans öğretmesi için zorlar. Bu duruma fazlasıyla canı sıkılan Eftimi elinden geldiği kadar dersi geciktirir. Maryola nişanı esnasında Rüstem'e Eftimi'nin ders vermemekteki ısrarını açıklar:

> Maryola -Bu az esrardan mıdır? Çünkü sana raks öğretmek elinden gelmiyor da...
> Rüstem -Canım niçin elinden gelmiyormuş?
> Maryola -Of! Söylenmez ki söyleyeyim! Seninle birlikte bulunmak istemiyormuş! Anladın mı? Rüstem -Ha! Şimdi anladım! Demek oluyor ki beni beğenmiyor da onun için...
> Maryola -Yok bre kardeş! Beğenmediği için değil! Bilâkis pek beğendiği için... Senden âdeta korkuyor!
> Rüstem -Ben kızların boğazlarına sarılıyorum diye mi korkuyor?
> Maryola Rüstem'in kulağma daha ziyade yaklaşarak ve ağzından çıkan kelimeleri gayet lâtif dıhklara karıştırarak dedi ki:
> -Seni severim diye korkuyor! (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 65).

Eftimi, Rüstem'e âşık olmaktan korktuğu için onunla yakın temas kurmaktan çekinir. Ona aşırı ilgi duyarken aşka bağlanmak istememesi ruhun savunmasız hale gelerek bütün çıplaklığıyla aşk nesnesine yansımasından kaynaklanır. Ayrıca benliğini bütünüyle adayarak ortaya koyacağı aşk zihni değerlendirmenin kıskacındadır. Akla uydurma yöntemiyle Rüstem'in yanlışlarını bularak ondan uzaklaşmaya çalışır:

> Eftimi, Rüstem'in kusurlarını bularak nazarıdikkat ve rağbetini ondan tahvile çalıştıkça delikanlının hiçbir kusurunu bulamadığı için kendi kendisine kızıyordu. Vakıa onun Müslüman olmasını en büyük bir kusur addetmek istediyse de kendisi Hristiyanlıktan bîhaber olarak iki dinin farkı ne olduğunu bilmediğinden ve onun nazarında Müslümanlığın en büyük fenalığı Hristiyanları öldürmekten ibaret bulunduğu hâlde Rüstem'in Fotos'la altmış dokuz Solyotu ölümden kurtarmış olması bu fenalıktan da beratını gösterdiğinden Eftimi, Rüstem'de şu Müslümanlık kusurunu da bulamıyordu (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 66,67).

Eftimi'nin sevgisi zihinsel hesaplamalara ve önyargılara göre gelişemez. Her ne kadar içinde yaşadığı toplum farklı dinden biriyle aşk ve evlilik yaşamaya kapalıysa da Eftimi kalbine söz geçiremediğinden Rüstem'i her gördükçe "veyahut düşündükçe

vücudunu sıtma kırıklığı gibi bir kırgınlık istilâ eder ve birkaç dakika kendisini buzlar içinde bulduğu hâlde müteakiben sıtma ateşi gibi bir ateş bütün vücudunu istilâ ederdi." (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 66). Dans dersleri aracılığıyla Rüstem'i tanıyarak onun varlığını iyiden iyiye duyumsayacağını ve bunun da aşkı tetikleyeceğini düşünür. Aşkın sorumluluğunu üstlenememe platonik aşka tutulmasına yol açarken yaşamını zorlaştırır.

Duyusal uyanıklık ve tecrübeye karşı zekâ ve düşünce değerinin zihnen aşırı abartılması zihnin duyguları sürekli sıkıştırarak denetlemesine ve anlık güdülenmeyi engellemesine sebep olur. Ayrıca sevgi dürtüsünün toplumca kadınsı bir nitelik olarak görülüp aşağılanması Eftimi'yi ürkütür ve akla yöneltir. Ruhun sevgiye açılması düşüncenin sona ermesine bağlıdır. Sevgisini paylaşma cesareti gösteremeyerek duygularına direnen Eftimi; ıztıraba, körleşmeye, nevroza ve yavaş yavaş ölüp (Lauster, 2000: 54-62) gitmeye sürüklenir.

Utançla iç içe büyüyen sevgi Eftimi'nin güçsüz ve eksik hissetmesine neden olur. Duygulanımların salt kadına; akıl, güç unsurunun ise erkeğe yüklenmesi nedeniyle Eftimi sevgiden kaçarak kendini savunmaya alır. Aşk korkusuna kapıldığından her an takip ediliyormuş, yakalanacakmış gibi bir kaçış içindedir (Adler, 1999: 115-124). Sevgiyi paylaşmayı/verme eylemini ketleme kendine tutulmanın, güçsüzlüğün ve öz güven eksikliğinin de göstergesidir (Fromm, 1995: 32).

Rüstem, başından beri Eftimi'nin aşkının farkındadır. "Maahaza kalbini Rüstem'e meylândan men için olanca kuvvetiyle cebr-i nefs eyliyorduysa da buna da muvaffak olamadığını Rüstem pekâlâ görüp anlıyordu." (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 67). Maryola'dan Eftimi'nin duygularının yoğunluğunu öğrenir veduygularını açığa çıkartırcasına onunla ilgilenmeye başlar. Fakat Eftimi'nin "metânet-i kalbine itimat edemediğini ve başını bir sevda belâsına uğratmamak için" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 67) kendisine ders vermeyi reddetmesi, yakınlaşmalarını engelleyen unsur olarak karşısına çıkmasına rağmen Rüstem, Eftimi'nin peşini bırakmaz. "Zira insanın sevildiği tarafa meclûpolmaması kabil olmayıp bahusus insanı seven Eftimi gibi bir güzel kız olursa insanın o tarafa meclûbiyeti daha başka bir surette kuvvet bulur." (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 67). Rüstem, Paskalya Bayramı'nda herkes çift çift oynadığı halde dans öğrenemediğinden yalnız kalır. Eftimi ise ne ikili dansa ne de topluluk dansına iştirak eder. Şuhmeşrep Maryola gizlice Rüstem'e göz ucuyla Eftimi'yi göstererek onun haliyle eğlenirken Rüstem'i de güldürür. Etraf tenhalaşınca Rüstem, Eftimi'yle konuşmaya

çabalar. Kız korkup kaçmaya kalktığında Rüstem onun elinden tutarak ciddi bir şey anlatacağını söyler. Eğer kendisinden kaçamaya devam ederse bu durumu herkesin yanlış anlaşılacağını belirtir.“Benden her yerde kaçar ve bana raks öğretmek istemezsen buna elbette bir mana vermek için herkes dikkat eyler. Sana acıdığım için söylüyorum Eftimi! Benden sana ne zarar gelir? Kardeş ve kızkardeş gibi görüşürüz!”(Arnavutlar Solyotlar, 2002: 68). Rüstem, Eftimi’nin çekingenliğini kırmak ve onunla yakınlaşmak adına sözde kardeşlik ilan eder. Fakat Eftimi, Rüstem’e cevaplamaz. Ona karşı bir şey hissetmediğini/yanlış anlaşılacak bir şey olmadığını inkâra yeltenirken Maryola araya girerek dans dersine karar verip vermediklerini sorar. Rüstem derslerden vazgeçmişken bu kez Eftimi, Rüstem’e ders öğretmekte ısrarlıdır. Maryola, Eftimi’ye Hıdırelleze kadar Rüstem’i çalıştırması gerektiğini söyler. Rüstem Maryola’ya hoş görünmek için Solyot rakslarına çaba sarf edeceğini açıklar. Bulundukları topluluktaki insanlar Rüstem’den ve Eftimi’den bu konuda söz alırlar.

Eftimi, Rüstem’den kaçmayı bırakarak onu Yorgi Boçaris’in evinde çalıştırır. Rüstem’in derste ilerleyişini beğendikçe takdir ettikçe Rüstem bunu fırsat bilip “Fotos'la Maryola nişanlandığı gün böyle güzel rakslar ederek herkesin aferinini kazandığım zaman onun dörtte üçünü sana bağışlayacağım.” (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 69) diyerek Eftimi’nin gönlünü kazanmaya çalışır. Aferinlere muhtaç olmadığını dile getirirken Rüstem’in Maryola’yı memnun etme çabasını yineler. Eftimi, Rüstem’e olan aşkını açtığı için Maryola’ya kırgındır; utanarak Rüstem’e Maryola’nın ne anlattığını sorar. Rüstem oyun öğretmemek dışında kendisi hakkında bir şey söylemediğini iddia ederken diyalogları “yüz yüze bir dikkatli bakışmaktan ibaret kaldı. Bu bakıştaki manalardan daha derin mana olur olmaz sözde bulunabilir mi?” (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 69). Bakışlar aralarındaki bedensel ve düşünsel yönden çekimi (Adler, 1999: 89) dile getirir.

Ders saatleri çoğaldıkça suizanda bulunanlar Fotos ile Maryola’nın nişanında Eftimi ve Rüstem’in de nişanlanacağını düşünüp dedikodu yaparlar. Çavillas ve Boçaris ailelerinin Solyotların en muteber ve en cengâver ailelerden olması; savaşlarda gösterdikleri başarılar ile birçok taraftar elde etmeleri söylentilerin açığa çıkması durumunda dedikoducuların cezalandırılacakları aşikârdır.

Maryolanişan günü Rüstem Bey’e, Eftimi’nin kibirli ve mağrur bir kız olduğunu; zor beğenen “olur olmaz delikanlıya erkek” (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 75) gözüyle

bakmadığını; buna rağmen ona müptelalığını anlatır. Rüstem'in tavırlarından Eftimi'yle gönül eğlendireceğini zanneden Maryola onu uyarır:

> Sen böyle her şeyi eğlence edersen kızcağıza yazık etmiş olursun. Eftimi seni çıldırasıya sevmek istidadındadır.
>
> -Ben böyle mukaddes istidatları asla eğlenceye çevirmem.
>
> -Hem çıldırasıya sevmek istidadındadır hem de senin tarafında asla ümitvar olamayacağı için meyus bir hâldedir. Sen bizim Solyot kızlarını bilmezsin. Bir adamı sevdikleri zaman o adamın dahi kendilerini sevmiş sevmemiş olduklarına ehemmiyet vermezler. Kendi kendilerine o adam için söz verip güya bu sözlerini kabul dahi ettirmişler gibi bir sadakatta bulunurlar ki ondan sonra bir daha hiçbir kimseye gönüllerini vermeyip o muhabbet-i gaibânede son nefeslerine kadar varırlar. Anladın mı karındaşım? (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 75,76)

Solyot kızları için aşkı yaşamak/üstlenmek zorlu bir sürece dönüşeceğinden duyguların yoğunluğuna saplantılı bir şekilde takılıp kalırlar. Bağlanmak onlar için ürkünç bir eylemdir. Platonik aşka tutulma hayal dünyasında sıkışıp kalmaya; asıl yaşamdan soyutlanıp kendi içinde yok oluşa neden olur.

Rüstem, Eftimi'yle eğlenmek niyetinde değildir; aksine o da Eftimi'ye ümitsizce âşıktır ve bu aşktan korkar. Aşkını Eftimi'ye sezdirmemek için elinden geleni yaparak tutkusunu bastırmaya çalışır. Maryola'ya "en mukaddes esrar"ını (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 76) açıklayıp Eftimi'nin neden korktuğunu sorar. Eftimi, Rüstem'in başka dinden olmasını bu aşka engel olarak görür. Rüstem'in Müslümanlığı, Hristiyan Eftimi'ye göre içinde yaşadığı tüm Solyot halkını karşısına almaktır. Aşkın imkânsızlığı kaygıyı doruk noktasına taşırken duyguları ifade etme güçlüğü de bir o kadar yükselir. Çevreden gelecek baskı ile kendi değer yargılarını dengeleyemeyeceklerini bildiklerinden birbirlerine yaklaşamazlar (Erol ve Güdücü Sağır, 2006: 92-93). Toplumsal değer yargıları ilişkiyi başlamadan çözümsüz hale sürükler:

> -Birbirinizi sevmiş olduğunuz hâlde alabilmek sizce mümkün müdür?
> -Neden mümkün olmasın? Ben henüz hiç evlenmemiş bekâr ve ergen bir adamım.
> -Ama sen Müslümansın Eftimi Hristiyan.
> -Benim Müslümanlığım Eftimi'yi almak için asla mâni değildir. Pek çok Müslümanlar Hristiyan kızlarıyla izdivaç ediyorlar. Ali Paşanın bile Vasilgi isminde bir Hristiyan zevcesi vardır.
> -Onu biz de işittik ama Vasilgi onun zevcesi değil esiri imiş!
> -Hayır, yanlış haber vermişler. Âdeta zevcesidir. İhtimal ki Hristiyan kızlarını korkutmak için böyle yanlış haber vermişler. Bir geniş zamanda ben sana dinimizin bu imkânını anlatırım. Şimdiki hâlde yalnız şunu hem de pek ciddî olarak sana söylerim ki ben Müslüman ve Eftimi Hristiyan olduğu hâlde nikâhlanmak için bizce hiç mâni yoktur. Ama Eftimi için bu mâni vardır. Zira Müslüman imamı ikimizin nikâhını kıydığı hâlde bir Papaz bu nikâhı kıymaz.

-Niçin?
-Sonra bütün Hristiyan kızları Müslüman kocalara varırlar diye korkar da onun için! (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 76, 77).

Hristiyan toplumun İslam hakkındaki bilgisi söylentilerden ibarettir. Bu nedenle halk Müslümanları kötüleyerek Solyot kızlarının Müslümanlarla ilişki kurmasını önleyen dedikodulara inanırlar. Farklı dinden bireylerin aşkı ya daevliliği çiftlerden birinin ve doğacak çocuklarının kimlik kaybına yol açacağı düşünülerek aşk engellenir (Erol ve Güdücü Sağır, 2006: 92). İslam dininde Müslüman bir erkeğin Hristiyan bir kadınla evlenmesinde mani yokken; Hristiyan kavimden bir kadının başka dinden bir erkekle evlenmesi dinen hoş karşılanmaz; yasak değildir. İncil'de"bir kadının iman etmeyen kocası varsa ve bu erkek onunla yaşamayı uygun buluyorsa, kadın onu boşamasın. Çünkü iman etmeyen erkek karısı nedeniyle kutsanır" (İncil, 1.Korintliler 7/13-14) açıklamasında bulunularak kadının aşkı ve evliliği kısıtlanmaz; ancak papazlar nüfuslarını kaybetme korkusuna kapıldıklarından nikâh kıymaktan kaçınırlar.

Solyot halkı sağlam temeller üzerine oturmayan duyumların kontrolünde Müslüman erkeklerin kadınlarını hor gördüklerini düşünür. Kendi kimliklerini kaybedecekleri; beklenti, inanç, isteklerin karşılanmayacağı korkusu (Erol ve Güdücü Sağır, 2006: 92) ile Hristiyan kadınların farklı dinden aşk ve evliliğini ketlemek papazların nezdinde toplumun görevi halini alır. Bütün bu yaptırımlara rağmen Rüstem ile Eftimi kavuşmanın yolunu bulur. Âşık çiftin kontrol edilemez coşku ve ihtirası toplumun değer yargılarını aşarak dış dünyanın gerçekliğine kavuşur. Baskı altında kalan aşk kadının ve erkeğin sevdiğini kaybetme korkusuyla daha çok kuvvetlenir (Erol ve Güdücü Sağır, 2006: 92,93). Eftimi ve Rüstem'in aşklarını dizginlemeleriylearzuları daha da şiddetlenir (Erol ve Güdücü Sağır, 2006: 92). Fotos'un evliliği, Çavillas'ın vefatının vs. araya gelmesiylebirbirlerine açılacak fırsatı bulamazlar.

Genç Arnavut ile güzel Solyotmünasebetlerini ilerletirler. Rüstem kızın elini kendi eline alırken kendi eli buz gibi olduğu hâlde kızın elinin ateş gibi olduğuna dikkat eder. Maryola'dan Eftimi'nin aşkını daha önce öğrenen Rüstem, Maryola'nın kendi adına ona "nasıl çıldırasıya bir sevdada bulunduğu" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 84) anlatmasına darıldığını söyleyip, Eftimi'nin kendisini sevdiğinden emin olsa dahi "senin gibi bir güzeli sevmek cinayet değildir. Bundan dolayı beni asmazlar ya? Ama asıl darıldığım şey sen beni sevmediğin hâlde benim seni sevişimden dolayı gücenirsin zannıdır." (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 84) diyerek Eftimi'yi adeta itirafa zorlar. Genç kız ümitsizce bir tebessüm

gösterirken aşkın dışavurumuyla avuçları iyiden iyiye terler. Rüstem'i dinledikten sonra onun aşkının şakadan ibaret olduğunu ifade eder. Rüstem her şeye rağmen aşkının ciddiliğini, şaka da olsa Eftimi'nin kendisinden hoşlandığını söylemesini ister. Eftimi, sessiz kalıp ağlayarak aşkının varlığını onaylar. Açığa çıkması halinde toplumsal baskının altında kalacak aşkı gizlice yaşamaktan başka çare bulamazlar. Sevgileri geleneğin sınırlarını aşarak geleneksel bağlılık, sahiplenme, kader anlayışına geri dönmeksizin kendi mutluluğunu ve doyumunu sağlamanın peşinde koşar (Lauster, 2000: 42-44). Eftimi, Rüstem'in herkesten saklanarak yerleşkelerinden uzakta tehlikeli bir muhitte buluşma teklifini sessizlikle karşılayıp buluşma yerine gitmez. Eftimi tedirgindir. Rüstem âşıkane serzenişte bulunmayı düşünse de bundan vazgeçerek dargınlığını belirtmek için Eftimi'yle bir süre görüşmez. Daha sonra Eftimi'nin suskunluğunu olumlu bir cevap olarak algıladığından beklenti içine girdiğini Eftimi'ye anlatır.

> -Benim sözüm üzerine beklemedin ya!
> -Ettiğin sükût vaat demek değil miydi? Ne ise ondan kat-ı nazar edelim. Bu akşam yine gidip bekleyeceğim "yok!" demezsin ya! Ama sükût etme! Ettiğin sükûta ben yine tasdik manası veririm.
> -Beyhude zahmet etmiş olursun!
> -Senin için böyle beyhude bir zahmet etmiş olursam memnun olur musun? Al bir sükût daha! Sen ne kadar sükûtî kız oldun? İster memnun ol ister olma, ben bu gece dahi bekleyeceğim. Bakalım ne zaman merhamet edeceksin? (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 86).

Eftimi, toplumsal yaptırımların kıskacında bireysel yaşamının sınırlarını aşıp bütünlüğe ulaşma (Fromm, 1995: 18) cesaretini bulamaz. Bu nedenle Rüstem'in ısrarlarını ilkin karşılıksız bırakır. İlerleyen vakitte cesaretini toplayarak yalvarırcasına Rüstem'in elini tutar. "-Affet Rüstem Bey! Ak Çağlayan'a gelmek için hakikaten arzu eyledim ise de bir türlü cesaret edemedim. Sabahısı dahi cesaret edemediğime nadim oldum. Yarın gece bir zahmet daha edersen mutlaka gelmeğe gayret edeceğim" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 87). Genç kız, ömründe kimseyle aşk ilişkisinde bulunmadığından tecrübesizliğiyle heyecana kapılır. Cesaretini kuvvetlendirmek için Rüstem, bu tehlikeli buluşma için ona teşekkür eder ve fedakârlığına karşılık canını vereceğini belirtir.

Eftimi, dinlerinin uyuşmazlığını nedeniyle aşklarının ümitsiz olduğunu vurguladıkça Rüstem bu aşkın dinin sınırlarını aştığını anlatır: "Fakat sevdamız neden ümitsiz bir sevda olsun! Dinimiz mütehalif olduğu için mi! Âşık ve âşıka birbirinden canını esirgemediği hâlde bir din mi fedâ edemez?" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 88). Eftimi fedakârlığın kendini göstermesi için vaadin ve sürecin gerekliliğini öne sürer. Aşkın salt teoride/sözde değil; pratiğe dökülerek kuvvetlenmesini ve sürekliliğini (Adler, 1999:

129) kazanması olumlu adanmışlığın (Lauster, 2000: 49) engellere direnç göstermesiyle mümkündür. "-Yekdiğerimizin böyle bir fedakârlığına liyakat ispat edebilecek olursak kendimizi bahtiyar sayabiliriz. -Burası senin elindedir Eftimi!" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 88). Eftimi, aralarındaki aşkı kanıtlayarak mutluluğa ulaşabileceklerine inanır. Rüstem ise Eftimi'nin duygularını aktarması için yeterince cesarete sahip olmasını bekler. Eftimi ancak sevgisini verdiği an edilginlikten kurtulup etkin kimliğiyle güce ve üstünlüğe kavuşacaktır (Fromm, 1995: 29). Buna karşın Eftimi aşkına "sevda hastalığı" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 88) nitelemesini yaparak kendi içinde çelişkiye düşer. Ona göre aşkın olağan bir eylem niteliği yoktur: Hastalıktır. "Gereken atılımı yapıp her şeyi bu değerler üzerine kurabilme gözüpekliği"ni (Fromm, 1995: 119) Rüstem ile konuştukları yere yaklaşan seslerin ardından gösterir:

> Fedakârâne bir tavır ile dedi ki:
>
> -Takip eden Maryola bile olsa iş fenaya varır. Benim gibi hiç kimsenin emri altında bulunmayan bir kız, beğendiği adam ile başbaşa dört lâkırdı edemeyecek mi imiş?
>
> Rüstem, kızın bu cüretinden fevkalhat memnun oldu. (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 88)

Eftimi, Rüstem'i beğendiğini ve kimsenin onları takip edebilecek hakka sahip olmadığını söylerkenki cüretiyle sevdasını gösterir. Bir bakıma aşk eylemine karar ve yargı karıştırarak (Fromm, 1995: 58) sevgini açığa çıkarır. Gelenlerin Maryola değil de Rüstem aleyhine gizli bir toplantı düzenleyen Soli nahiyesinin önemli adlarından Papaz Samuel, Dimo ve Trandefil olduğunu anlarlar. Bu grup Rüstem'i casuslukla suçlayarak onu yok etme planı yapar. Rüstem kimsenin tehlikeye girmemesi için Soli'den ayrılma kararı verdiği takdirde Eftimi'ye kendisiyle gelip gelmeyeceğini sorar. "Eğer sen de burada bensiz yaşayamayacak derecelerde beni seviyorsan, mutlaka benimle beraber gelirsin değil mi?-Hepsini sonra düşünürüz." (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 91). Toplumun belirlediği sınırlar içinde kadınların sevgilerini ikrarı, erkeğin özgür hareketinin gölgesinde kalır. Süregelen erkek üstünlüğü sevginin dile getirilmesinin yine erkekten beklenmesine kadınınsa çekingen davranışlara bürünmesine yol açar. Eftimi sınırlar dâhilinden çıkmayı sevgisini sezdiren sözcükler kullanmakla başarır:

> Bir Solyot kızı âşıkına kolay kolay muhabbetini itiraf etmez. Çünkü itiraf eyledikten sonra dahi sözünü kolay kolay geriye alamaz. Eftimi'nin Rüstem'e ret ve yeis cevabı vermemesi bir nevi i'tirâf-ı muhabbet demek olup hatta Fotos'un karısı Maryola'ya Rüstem'i sevmekten havfını beyan etmesi dahi Solyot kızları arasında emsali görülmemiş bir itiraf sayılır (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 93).

Geleneklerin bireysel özgürlüğe müdahalesini Eftimi, arzu ve yönelimleri ile yıkar. Rüstem'e onun niteliklerini sayarak iltifatta bulunur; aşk nesnesini yüceltir. Yaşam sınırlarını aşıp bütünleşeceği (Fromm, 1995: 18) Rüstem'i dikkatle gözlemler; onun eğitimine ve düşünce dünyasına içten bağlanır. Sosyal ilişkileri, rolleri ve değerleri bakımından içselleştirdiği Rüstem'i "bir uhuvvet-i kahramânâne" (Arnavutlar Solyotlar, 2002:159) olarak görür:

> Ben seni öyle bir tanımışım ki herkes benim gibi tanımış olsa Solyotlar seni başları üstünde gezdirirlerdi. Sen çok gezmiş çok görmüş çok okumuş bir adamsın. Senin nazarında İslâmın, Hristiyanın, Solyotun, Arnavutun farkı yoktur. İhtiyar Çavillas ile eniştem Boçaris konuşurlar iken işitmiş idim. Senin gibi adamlara filozof derlermiş. Hep cihanın iyiliğini istermişsiniz (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 90).

Çevresinde Rüstem ile ilgili tüm sözlere kulak kesilen Eftimi, Solyot kızlarının arasında paylaşamadığı aşkını, çocukluk arkadaşı Maryola'ya aktarır. Sevgiyi vermeyi seçtiği kişi tarafından aşağılanma, görmezlikten gelinme ya da açıkça reddedilmeyi yaşadığı anda duygusal darbeye maruz kalır; benlik saygısı düşer (Sanford ve Donavan, 1999: 118). Kadının varlığını, karşı tarafın onaylanma arzusuna bağlaması onu derinden etkileyen bir durumdur:

> İki hemşire bile bu yoldaki esrarı birbirine tevdi edemezler. Çünkü kendileri bir delikanlıyı sevip de o delikanlı tarafından sevilmemek ve izdivaç ümidi mahvolmak, bir Solyot kızı için tahammülü gayr-ı kabil mahcubiyetlerden olup şu hicap üzerine canından bîzar olmağa kadar varması da emsalsiz değildir (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 94).

İçsel çatışmaya yol açan reddedilme, kadının hem kendi hem de aşkını bilen bireylerin nezdinde değersizleştiği kaygısına dönüştüğünde üzüntü ve acı doğurur. Besleyici olmak üzere yetiştirilen pek çok kadın kişilerarası ilişkilere çok değer verirken benlik değerini bu ilişkilerdeki başarıya bağlar (Sanford ve Donavan, 1999: 118). Eftimi'nin ilkin çekingenlik göstermesinin temel sebebi budur.

Eftimi, Rüstem ile münasebetini arttırdıkça birbirlerine "te'mînât-ı âşıkane"de (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 94) bulunurlar. Birbirlerine deli divane bir sevgi, saygı, sorumluluk ve güven içinde bağlanırlar. Boçaris'in düşmanları tarafından öldürülecek olması göç etmesine neden olur, evi Eftimi'ye kalır; Rüstem'le bu evde görüşürler.

Rüstem, İslam'ın Hristiyanlarla evliliğe bakışını, "İslâm'ın nikâhı Hristiyanların kilise merasimine nispetle ne kadar sade, ne derecelerde tabiî bulunduğunu etrafıyla" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 111) anlatır. Ayrıca Eftimi'yi tatmin için vaftizi kabule kadar

fedakârlığı göze aldıracağını söyler. Eftimi dağlı bir kız olmasına rağmen anlayışlı ve zekidir; Rüstem Bey'in bu fedakârlığına lüzum görmez. Rüstem'in casus olduğunu bilmeden Ali Paşa ile barışmasının bir yolunu bulup Arnavut reislerinden birçoğunun ve hatta Ali Paşa'nın bile birer Hristiyan eşi varken gerekRüstem gerek kendisinin diyânet-i asliyyelerinde kalmalarının evlenmelerine mani olmadığına aylar sonra karar verir. Müslüman Arnavut yerleşkesi bulunsa gizlice akitlerini gerçekleştireceklerine inanırlar. "Zarûret-i mevkiiyye hasebiyle kendi nikâhlarını yine kendileri" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 111) kıyar. Rüstem'in ikna çabalarının ardından "yekdiğerini çıldırasıya" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 111) seven çift cinsel ilişkiye girer. Eftimi, Rüstem'e ruhuyla birlikte bedenini de adar: "Sevdadaki çılgınlığın bir derecesi sevdaya neleri feda ettirmez?..." (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 111). Sevginin cinsel birleşme arzusunu doğurması, fiziksel açlığını doyurmayı değil şefkati içerir (Fromm, 1995: 56). Cesaret ve mutluluk ile eriyerek bütünleşen (Osho, 2005: 64) Eftimi, yaptığının yanlışlığını, toplum tarafından dışlanacağını zihninden siler:

> Elhâsıl bizim âşık âşıka bu kanaatlerin neticesinde yekdiğerine sahip ve sahibe olmuşlardı. Hatta Rüstem Eftimi'ye o derece perestişkârlıkta bulunuyordu ki Eftimi Rüstem için göze aldırmış bulunduğu fedakârlıktan asla nedamet görmeyip cihanda en büyük bahtiyarlık olarak şu münâsebet-i âşıkaneyi bulmuş olduğunu hükmeyliyordu (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 111,112).

Eftimi'nin "Rüstem'in Eftimisi" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 110) olmaktan duyduğu haz, bağlanma ile varoluşunu tinsel ve bedensel anlamda tamamlar. Evlilik dışı ilişkiyi üstben'e başkaldırı niteliğinde görmeyerek benlik çatışmasına sürüklenmez. Aksine her şeyi göze aldığından dinamik ve aktif olur:

> Vakıa bir Solyot kızı bir adamı sever, bu sevda uğrunda can fedasını bile göze aldırırsa da ulüvv-i şân-ı nisvâniyyesi muktezayâtından zerre kadarını bile feda etmez. Meğer ki o fedâkârlık, kendi haysiyet ve vakar ve şanını ihlâl etmemek için bir yolu bulunabileceğine itminan hâsıl eylesin (Arnavutlar Solyotlar, 2002:159).

Eftimi korkularını defettiği için Rüstem'e güvenir ve yasak ilişkileri olağan bir süreç gibi işler. Fakat beraberliklerinin üçüncü yılında Eftimi'nin hamile kalması, ilişkisini açığa çıkarabileceği gerekçesiyle onu ürkütürek kendisini öldürmeyi düşünür. Eftimi'nin hamileliği öğrenilince Rüstem'i de kendisini de Soli'de barındırmayacaklarından, eğer bu vaka duyulursa ikisi birden kaçma kararı alırlar. Eftimi hamileliğini dostu Maryola'ya açar. Maryola, Rüstem'in Hristiyan ve Arnavut halk içinde en erdemli bireylerden biri olduğunu; bu ilişkinin ayıplanacak hiçbir yönünün bulunmadığını belirtir:

> Sende Rüstem için mevcut olan sevda eğer bende bulunsaydı, onun İslâmiyetini hiç mâni görmezdim, demiş olmakla işte Eftimi dahi Maryola'nm her güne muavenet ve himayetinden bu sözle ümitlenerek Rüstem hakkındaki sevdası kendisini bedbaht edecekken bilâkis bahtiyar eylemişti (Arnavutlar Solyotlar, 2002:160).

Eftimi, sosyal olgulara mugayir davranışının –dinin ve örfün dışına çıkmanın- ahlaki ve mistik yaptırımı doğuracağını bilir. Aşk nesnesine her ne pahasına olursa olsun ulaşmanın toplumsal kontrolü de aşmaya yol açması Eftimi'yi vicdan azabına sürükler. "Kendisince dâire-i imkânın haricine çıktığı ve bu sevda ile bahtiyar olmağa yalnız Rüstem'in Müslümanlığı"nın (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 160) engellediğini sanır. Maryola'ya anlattığı korkularının onun tarafından yersiz görülmesi Eftimi'yi teskin eder. Rüstem'in ve Maryola'nın yardımını alarak güç kazanır:

> Meğer Eftimi Maryola'ya giderek evvelâ sormuş ki:
> -Bir Solyot kızı şayet bir adamı sevse ve o adamdan gebe kalsa, bu ayıptan kendisini kurtarmak için karnına bir bıçak sokup çocuğuda kendisini de helâk etmekten başka bir çare olabilir mi?
> Maryola bu suale karşı şaşırıp kalmış ve verecek başka bir cevap bulamadığından:
> -Eğer çocuğun babası bu ardan kurtulmak için übüvvetini inkâr edecek olursa o zaman Solyot kızı bıçağı evvelâ bu hain babanın sinesine saplayıp sonra kendi karnına sokar. Bu suretle gaddarı dahi cezasız bırakmaz demiş. Lâkin Eftimi:
> -Ya çocuğun babası inkâr şöyle dursun bu babalığı ile iftihar ediyorsa? Ya o kızcağız mücerret canı gibi sevdiği bir hemşireden bu ayıbı setr yolunda bir muavenet göremeyeceği için çocuğunu da kendisini de kurban ediyorsa? (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 115,116).

Maryola ve Rüstem, Eftimi'yi çocuğu doğurması için destekler. Çocuğu bir Arnavut köyünde doğurur. "Mahsûl-i muhabbetimiz" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 112) diyerek çocukları büyüdükçe sevgilerini de büyütürler. Mükrime adını verdikleri çocuğu Soli dağlarının en sarp mağarasında kör bir dadıya emanet ederek, iki günde bir bakımını yaparlar. Yasak ilişki sonucu, Hristiyan kızının bir Müslüman'dan doğan Soli nahiyesinin tek çocuğudur.

Ahmet Midhat, Mükrime'nin Soli yerine mağrur bir şehirde doğsa hiçbir öneminin olmayacağını; kimsenin çiftlere karışmayacağını belirtir:

> O kim?
> Bir piç!...
> Böyle bir piçin ne ehemmiyeti olabilir ki büyük şehirlerde anası babası ondan ar edecek olurlarsa ya henüz rahm-i mâderde bir cenin iken iskat ediliverir veya tevellüdünü müteakip dünya nefesinden mahrum edilerek abdesthaneye atılıverir vayahut bu yoldaki gadr-ı vahşiyyâneye yürekler tahammül etmeyecek olursa kilise kapısına bırakılıverir.
> Farz edelim ki bunların hiçbirisi olmasın, diyelim ki muhabbet-i mâderâne veya sevdâ-yı pederâne her zann-ı bâtıla, her hiss-i müfrite galebe ederek

> yavrucağı alenen büyütsünler. Kim ne diyecek? Kim ne diyebilecek? Kimin ne demeğe hakkı, haddi olacak? (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 160,161)

Fakat Soli'de terbiyesiz yetiştirilmeyen Solyot kızlarının bebek düşürmeyi bilmediklerini, yavruları için canlarını vereceklerini anlatır. Gayr-i meşru Mükrime'yi aşikarane büyütmenin mümkün olmayacağını onun annesinin elinden ölmezse taassubun, vahşetin eliyle halk tarafından öldürüleceğini söyler. Mükrime, şehirlerdeki yasak ilişki çocuklarıyla kıyaslanamayacak bir halde "belâ-yı mücesseme"dir (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 161).

Mükrime'yi Rüstem tarafından evlat edinilmiş bir öksüz çocuk süsüyle Soli'de bir yaşlı kadının yanına verirler. Soli reisleri haberi aldıklarında çılgına dönerler. Sadece papazlarının okuma bildiği bu "nîm vahşi ahali" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 31) Eftimi ile Rüstem'in yasak ilişkisini koruduğu için Fotos'u linç etmek ister. Veled-i zînâ cümlesinin namusuna dokunurken (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 166) kimse olanları sorgulama gereği duymaz. Fotos hem vatan haini ilan edilir hem de fuhşa, zinaya göz yumması, halk arasında uğursuzluğa yol açacağı düşünülerek Soli nahiyesinden kovulur. Evini yakarak Soli'den ayrılan Fotos'un söylediği sözler dikkat çekicidir: "-O hükmü verenlerin Allah belâlarını versin! Cahil, barbar bir kavim içinde bu misillü vahşiyane hükümler nadir olmazlar." (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 169). Kitle psikolojisi ile hareket eden birey, vicdan ve sorumluluğunu yitirerek topluluğun sabit fikrine/ bilinçaltının dışavurumuna inanır (Freud, 1975: 8); bu dışavurumun yaptırımlarını uygular. Kitlenin parçası olmayan Fotos ise, Soli'den ayrılmadan önce Rüstem'in Eftimi ile yaşadığı aşkın doğruluğunu ve haksızlığa uğradığını vurgular:

> -Senin gibi bir karındaşa ve Eftimi gibi bir hemşireye ve bilhassa Mükrime gibi bir meleğe ettiğim himaye, bu Vahşi herifler nazarında namussuzluk ve kepazelik addolunursa ben onların bu hükümlerini namussuzluğa, kepazeliğe, kancıklığa, namertliğe vererek ihkak-ı hakkı mutlaka palaya havale ederim (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 167).

Fotos hakkında verilen nihai karar Eftimi, Rüstem ve Mükrime'yi de kapsar. Vakanın hakikatini bilmeyenler düşman tarafından öğrendikleriyle hareket ederek Fotos, Eftimi, Rüstem ve Mükrime aleyhinde hiddetlenir.

Ne Solyotlara ne de Fotos ve Boçaris'e düşman olan Rüstem, Ali Paşa'nın Solyotları yok edeceğini düşünerek her iki taraf arasında sıkışıp kalır. "Ağlarım. Çocuk gibi, karı gibi ağlarım" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 172). Rüstem duygusallığı güçsüzlük belirtisi olarak kadına ve çocuğa yükler. Toplumsal cinsiyete bağlı kız çocuğunun yetersiz

görülmesi (Adler, 1999: 18) Rüstem'i kendi hislerine yabancılaştırır. Ağlamayı dişil/ kadınsı bulunur. Rüstem, Solyotlara başından beri düşmanlık edemez fakat kızı Mükrime'nin katledilmesi Solyotlara karşı Ali Paşa'yla işbirliğine girmesine neden olur.

Başından beri tabularla hareket eden toplumla iletişim kuramamanın olumsuz getirisi Eftimi ile Rüstem'i intikama sürükler. Bireyden açılımlanarak toplumsal adaleti sağlamak; aşkın farklı kültür ve dinler arasında varolabileceğini anlatmak artık uzak bir ihtimaldir.

Öfkeli kalabalık Fotos'u yolculamaya giden Eftimi ve Rüstem'in yokluğunu fırsat bilip komşularına emanet ettikleri Mükrime'yi ve onu vermekte direnen komşu kadınları vahşice öldürür. Haberi alan Eftimi feryat figan saçlarını yolarak kendinden geçer. "Kıydılar Mükrime'ye! Ah hainler, barbarlar!" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 174) diyerek feryat koparır ve bu cahil halka lanet yağdırır. Solyotlarla Arnavutlar arasında çıkan savaşa, belalara Eftimi'nin sebep olduğu düşünülerek onu öldürmeye kalkarlar. En büyük "cinayeti" ise Rüstem'le birlikteliği görülür. Eftimi sözler üzerine manastırda beylere çıkışır: "'Sizin bana cinayet saydığınız şey, bence en büyük şereftir! Fotos'la Boçaris'ten maada hiçbir Solyot, Rüstem Beyin tırnağına bile benzemez' diye yıldırım gibi bir sür'at-i mecnûnâne ve meyusaneyle yerinden" fırlar. Hançeriyle üç beş kişiyi anında öldürüp kendisini manastırdan dışarıya atar. Düşmanlar kızın arkasından kurşun yağdırsalar dahi onu vurmayı başaramazlar. Rüstem'in öldürülmüş olabileceğini öğrenen Eftimi, "zulmün son mertebesi olmak üzere hilâfgiran kendi canına dahi kasda kıyam edince artık Eftimi için herçi-bâd-âbâdı göze aldırmaktan başka yapılacak ne kalır?" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 222) diyerek savaş meydanında Rüstem'in naaşını aramaya çıkar. Naaşlar arasında Mükrime'yi öldüren adamlardan ikisini yaralı görünce elindeki hançerle gözlerine dürter; bunları azmettiren Hristo Dandorov ismindeki reisi kendi hanesinin yanındaki viran kümes içinde saklı bulunca, çıldırmışçasına delik deşik eder. Eftimi'yi tanımayan Arnavut askerleri "kana susamış kurt gibi naaşları delmekte bulunan bir çılgın kızın" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 222) kim olduğunu bilmeyerek üzerine yürür. Eftimi, kendini öldüreceği sırada askerler tarafından kurtarılır. Rüstem'in eşi olduğunu ve Ali Paşa'nın yanına gitmek istediğini; bıçağını sapladığı adamların Ali Paşa'nın en büyük düşmanlarından olduğunu anlatıp ölümden kurtulur. Eftimi, Rüstem'in öleceğini söylemesi üzerine "düşmanlarından intikamını aldım. Seni kıyanlar kıyıldılar. Hamdolsun son nefesinde şu beşaretle seni de memnun ettim ya!" diyerek hançerini kendine saplar. İki âşık iyileşip bu olaydan bir buçuk

sene sonra evlenir. “Eftimi Hanım yeniden gelin edilerek köşeye” oturtulur. Aşkı nedeniyle çektiği sıkıntılar Eftimi’yi “hiçbir şeyden pervası kalmayan” korkusuz bir kadına dönüştürmesi beraberinde onu mutluluğa taşır.

Ahmet Midhat Efendi evlilik dışı ilişkiye karşı durmasına rağmen Eftimi ve Rüstem’in yaşadıklarını eleştirmez. Muhtemelen çiftin aşk ve evlilik sorununun bulunduğu şartı dikkate alır. Din ve kimlik farklılığının aşkın önünde bireyleri zora sokması kaçınılmaz bir sonuç doğurur: “objeyle özdeşlik ve onunla kaynaşma” (Graber, 2006: 119). Nikâhlarını kendi aralarında kıymaya varan aşk eylemi, toplumsal açıdan hiçbir kurala uyarlanamaz. Solyotların savaşta yenik düşmesi ile gerçek ve geçerli nikâhlarını kıymaları evlilik dışı ilişkiyi toplumsal yasalara bağlı yok eder.

Acayib-i Âlem adlı romanda Ahmet Midhat Efendi, Miss Haft’ın nezdinde adeta âşık olunup evlenilecek kadının niteliklerini sıralar. Miss Haft erkeklere karşı mesafelidir, hafifmeşrep kadınların tutum ve davranışlarını sergilemez. Daha önce hiçbir erkekle aşk yaşamamıştır.

Miss Haft, Kuzey Avrupa’yı dolaşmak ve coğrafya ve bitkiler hakkında edindiği bilgileri yerinde görmek için yola çıkar. Seyahati sırasında karşılaştığı Rus prenses aracılığıyla Osmanlı Suphi ve Hicabi Bey’le tanışır. Suphi araştırmacı, meraklı ve çok okuyan bir adamdır. Doğaya olan tutkusu aşka dönüşür ve kendisi gibi tabiat düşkünü arkadaşı Hicabi ile yolculuğa çıkar.

Miss Haft ile Suphi, Avrupa kitaplarındaki olumsuz İslam algısını konuşurlar. Miss Haft, Osmanlı’ya seyahatinin kitaplardaki teorileri çürüttüğünü; İslam’a ve Türklere atılan iftiraların riya ve garaz kaynaklı olduğunu belirtir. Diğer milletlerden erkeklerin kadınlara kur yapan tavırlarına maruz kalacağı halde Osmanlıların bireysel ve toplumsal ilişkilerinde ciddiyetle kadınlara yaklaştığına şahit olur. Dünya barışının, insanlığa hizmetin düşmanlıkla değil milletlerin el ele vererek sağlaması gerektiğini anlatır. İki Osmanlı’yı kendine hayran bırakır.

Yol boyunca gidecekleri coğrafyaya ait tedarikleri yapar, Suphi ve Hicabi ile birlikte yemek hazırlar. Miss Haft, Suphi’nin dikkatini eğitimi ve ahlakı ile çeker. Benzer şekilde Miss Haft da Suphi’nin kendisine, Rus prensese ve diğer kadınlara karşı davranışlarını dikkatle gözlemler. Arabayla seyahatlerinde tek başına yolculuktan sıkıldığını bahane ederek Suphi’yi arabasına yanına çağırır. Maksadı Suphi’nin hayatını ve

kişiliğini öğrenmektir. Suphi hafifmeşrep Rus prenses tarafından davet edilse gitmeyecekken Miss Haft'ın "insan-ı kâmile" yönünü beğenmekten öte bir duyguyla ona bağlanıp yanından ayrılmaz. Miss Haft bütün hayatını Suphi'ye anlatır.

Miss Haft kur yapan çapkın erkeklerden uzak durdurur; bu erkeklerin kadınlara yaklaşımlarının salt cinsellik odaklı olduğunu, onlarla evliliğe adım atılamayacağını düşünür. Suphi de aynı fikirlere sahiptir. İnsanın karşılaştığı kişiye duyduğu arzunun dostluğun dışında "cem-i vücud" (Acâyib-i Âlem, 2000: 109) olma aşamasına genel tabirle "aşk" dendiğini vurgular. Miss Haft böyle bir aşamada aşka ve evliliğe arzu duymadığı belirtir: "-Tezevvüç ve tenâkuhtan nefretim yok ise de bunlara rağbetim dahi yoktur." (Acâyib-i Âlem, 2000: 109). Kadın ve erkek arasındaki "maddi bir mülkiyet nesnesine sahip olmak gibi, sevgi nesnesine sahip olmak isteği " (Lauster, 2000: 37) Miss Haft'a göre iticidir. Sevgiye yoğunlaşmak yerine cinsellik arayan bireyin zihninde sevgi yerine (Lauster, 2000: 43) fiziksel doyum vardır:

> Bu kuvve-i mücbireyi inkâra imkân yoktur. Fakat ihtisasın o derecesi dahi öyle bir tatlı esarettir ki biraz zaman müruru ile tadı, lezzeti zail olduktan sonra yalnız bir esaret olmak üzere baki kalır. Vakıa bir kadının nazar-ı rağbetini kazanmak isteyen erkek benim şu mülâhazam gibi bir mülâhazayı kadın tarafından görürse onu da ret için 'sizi ömrüm ahir oluncaya kadar şöyle seveceğim, böyle seveceğim' gibi teminata dahi kalkışır ise de mecburen söylediği bu yalanları bilâhere o tadı kaçmış esarete kendisini de duçar edeceğini düşünmeyerek söyler (Acâyib-i Âlem, 2000: 109).

Aşkı fiziksel temastan ibaret bir doyum aracı olarak gören erkek, arzusunun karşılanmasıyla kadını ve kendisini seksüel esarete alır. Cinsellikle aşk aynı şeyler değildir. Aşk yeterince tatminkârdır; cinsellik gerektirmez; cinsellikle yalnızca zenginleştirilir (Lauster, 2000: 43). Fakat sosyal algı, cinselliği aşkla denk tutar. Erkek, kadın bedenini elde etmek üzere yalvarır; gerçekte sevgi vermek, onu geliştirmek ve sağlamlaştırmak yerine kadın vücudunu almanın peşine düşer. Bedensel tüketim, erkeğin benlik saygısını sözde yüceltirken kadını değersizleştirir. Mazoşist bağlılığın yol açtığı hapsolmuşluk duygusu (Fromm, 1995: 26) hakiki varlığı ortadan kaldırır.

Miss Haft sözde aşkla kadınların erkeklerin nazarında haz aracına dönüştüklerini ima eder. Bunları ciddi bir tavırla "sanki kendilerine ait bir gönül meselesi üzerine bahsetmeyip belki târih-i tabiîden" (Acâyib-i Âlem, 2000: 110) bir meseleyi tartışıyorlarmış gibi aktarır. Evlilik ve gönül meselesi hakkında söyleştikleri vakit Miss Haft'ı darıltacak, onun "hüsn-i teveccühünü" (Acâyib-i Âlem, 2000: 110) bozacak herhangi bir şeyden kaçınarak üzerine titrer.

Miss Haft, Suphi'ye daha önce aşk yaşayıp yaşamadığı sorar. Suphi hiç aşk yaşamamıştır. Miss Haft ise gönlünü celp edecek bir erkeğe rastladığını fakat evlenmeye razı gelmediğini; "el-hâletü hazihi kız olduğunu" (Acâyib-i Âlem, 2000: 109) anlatır. Miss Haft cinselliğin evlilikle beraber yaşanması gerektiğini, nikâh haricinde çift olmayı, birbirini sevmeyi onaylamaz:

> -Asla! Böyle serbestane içtimalar benî beşeri hayvanat-ı âdiyye derecesinden daha aşağıya indiriyorlar. İşte bunları düşündükçe âdeta hilkatteki bu garabete itiraz edeceğim geliyor. Cenabıhak hem erkek ile kadını yekdiğerine imtinâı tâkat-ı beşeriyyenin bir meyl-i leziz ile rabt etmiş ve hem de bu meyli o kadar seriu'z-zevâl olarak tertip eyleyip meylin bir tarafça zevalinden sonra diğer tarafın ye'sini de o kadar acı kılmış ki insan en büyük bir heves ile heveslendiği zaman bu hevesinden ürkse ve derhal o hevesi men ve tard için zırhlara bürünse mazur ve hatta memduh görünmek lâzım gelmiştir (Acâyib-i Âlem, 2000: 111).

Miss Haft, birliktelik ya da cinsel yakınlaşma ile başlayan sevginin devamlılık arz etmediğini, bireylerden birinin sonunda sevgisini yitirdiğini dile getirir. Âşık olma eyleminin sürekli sevme durumuyla karıştırılması en başdöndürücü heyecanların yaşanmasına –yalnız, sevgisiz insanlar için bu daha inanılmaz bir şeydir- sebep olurken ilerleyen zamanda çift, gerçek kimliğini görüp tutkularını kaybeder (Fromm, 1995: 13,14). Ben ve öteki ilişkisinde bir tarafın acı içinde kalmasına olgunlaşmamış, koşula bağlı sevginin özden öze bağlılık yaratamaması (Fromm, 1995: 44-50) etkendir. Miss Haft'a göre kadının ve erkeğin genetik kodlarında birbirlerini arzulaması varken iffetlerini koruma gerekliliği bu arzuyu korkuya çevirir ve ketler; ancak nikâhla çift olunabilir.

Tek Tanrılı dinlerdeki toplumsal düzen çiftleri akitle bütünleştirirken buna aykırı örnekler ise -cinsi münasebet vs.- cezalandırılır. Hem Kura'n-ı Kerim'de hem de Kutsal Kitap'ta nikâhsız cinsi münasebet yasaklanarak insanların iffetlerini sakınmaları öğütlenir. Batı mitolojilerinde bakire Tanrıçalar, Kutsal Kitap'ta Bakire Meryem ve bakireden doğum gibi kadının kendini sakınması gerektiğine dair göndergelerde bakirelik kutsanır. Buna göre Suphi nezdinde Miss Haft'ınbakireliğien önemli meselelerden biridir. Suphi'nin bakirliği ise Miss Haft'ı etkiler.

Suphi, Miss Haft'ın karşısında aşkını bir yenilgi, bela olarak görür. Duygularını açığa çıkarıp aklını bertaraf etmeyi kabullenemez. Çünkü Miss Haft; iktidar hırsı, güçlülük ve üstünlük isteği; cesaret, onur gibi erkek idealine (Adler, 1999:16-17) yüklenen tüm kavramları alaşağı ederek erkeğin egemenliğini kırar:

> Eğer bu hâlleri Hicabi'ye açacak olursa pek gülünç görüneceğini biliyordu. "Aman ya Rabbi! Ne belâya çattım? Bundan sonra bir İngiliz kızının mağlûbu olarak bu kadar efkâr ve mütâlaât-ı hakîmânemi kendi kendime mi ayaklar altına mı alacağım? Halbuki o kız benden daha metin çıktı. Kestiği yaralardan kendisi asla acı hissetmeyen bir cerrah gibi bilâ-fütur bahsediyor!" diye hayıflandıkça şu dünyaya geldiğine de, geleceğine de nadim olmakta idi. (Acâyib-i Âlem, 2000: 112)

Kadına yönelik tutum, sadece bir erkeği sevmeyi, onun tarafından sevilme özlemini; ona hayranlık duyarak hizmet etmeyi ve onu kendine örnek almayı kısaca "ataerkil kadın idealini" barındırır (Horney, 2006: 215). Suphi, Miss Haft özgüveni yanında erkeklik kimliğini biçimsel olarak tanımlamaya (Gençtan, 1994: 145) ihtiyaç duyar. Miss Haft yaşama sorumluluğunu üstlenerek ona etkin katılımı sağladığından Osmanlı kadınının toplumsal cinsiyetteki ikincilliğini taşımaz. Suphi bilişsel şemasına oturtamadığı bu yeni kadın tipini yadırgar; onun karşısında yetersiz kaldığını düşenerek aşağılık duygusuna kapılır.

Aşk hakkında Miss Haft'ın serbestçe konuşmasına rağmen Suphi müteessir bir şekilde onu dinler. "Bu âşıkane meyusiyetlerin hem zehirden acı hem şekerden leziz olmasındaki hikmeti de tayin edemediği için kendi kendisini yiyip bitirmekte"dir (Acâyib-i Âlem, 2000: 112). Suphi, aşkı nedeniyle günden güne zayıflar; Miss Haft'ın refakatini yalnız kuzey seyahatinde değil ömrü boyunca arzular.

Miss Haft arabasında kendisine bir gün Suphi'nin ve bir gün dahi Hicabi'nin refakat etmesine karar verir. "Her ne kadar hâkim ve feylosof olanlarda gıpta ve haset gibi şeyler bulunma(ma)k lâzım gelir ise de aşk meselesi öyle hikmete falana tatbik kabul eder mesâilden olmamasıyla" (Acâyib-i Âlem, 2000: 117) Suphi'yi çileden çıkarır. Miss Haft'ın kendisini sevdadan hazmetmeyip, kaçan biri olarak görüp beğenmediğini sanır. Hicabi'nin aşk üstüne güzel şeyler söyleyip Haft'ın sevgisini kazanacağını aklına getirdikçe benliğini tanıyamaz hale gelir. Şüphe içinde kalarak Hicabi'nin varlığından tedirgin olur. Bu tedirginlik cinsel kimliğe ilişkin yetersizlik duygularının ve olgunlaşamayan kişiliğin belirtisidir. Kendi dışında bir ilişkinin başladığına dair ipuçları arar, üretir (Gençtan, 1994: 141-142) ve Miss Haft'ı kaybetme korkusu yaşar. "Sevda bu! Şakaya mı gelir? Kader ne hükemayı bir nazenînin dizlerine kapandırarak hüngür hüngür ağlatmıştır! Ne muazzam padişahlara "Şîrler pençe-i kahrında olurken lerzân/ Beni bir gözleri âhûya zebûn itdi felek!" dedirtmiştir" (Acâyib-i Âlem, 2000: 118). Miss Haft'ın ona giderek güvenmesi ve teslimiyetgöstermesi âşık Suphi'yi yatıştırır. Fakat yine de maşukunun Hicabi'ye güleryüz göstermesine tahammül edemez. İki Osmanlı İngiliz kızının ahlakını beğendiklerini dile

getirirler. Suphi, Hicabi'ye pek söz bırakmadan Miss Haft'a iltifatlarda bulunur; konakladıkları yerlerde Rus prensesin davetine katılarak "Avrupa kadınlarına rağbetleri pek ziyade olan" (Acâyib-i Âlem, 2000: 131) Rus erkeklerinin kurlarıyla Miss Haft'ı taciz etmelerine göz yumamayacağını belirtir:

> Miss- (Kahkahalarla gülerek) Korkarım beni Ruslardan kıskanıyorsunuz.
> Hicabi- Kıskansak da yeri yok mudur?
> Suphi- Zaten bizim Osmanlıların kıskançlıkla dahi şöhretleri yok mudur ya?
> Miss- Ey ben sizin nenizim ki beni kıskanasınız.
> Suphi- Hem hiçbir şeyimiz hem de her şeyimiz.
> Miss-Ben olsam olsam sizin hemşireniz olurum. Öyle değil mi?
> Hicabi- Ah siz bizim hemşiremiz olsaydınız bize daha başka türlü bir dost olabilir mi idi?
> Miss-Halbuki erkek karındaşlar için kız karındaşına edilen coplimenteaux'ları kıskanmak caiz dahi değildir.
> Suphi- Eğer o perestişler, o ubudiyetler hemşiremizi mesut ve memnun edecek *olursa cebr-i* nefs ederek sabreylerdik ama görüyoruz ki Miss siz dahi onlardan memnun olmuyorsunuz. Biz her ne kadar diyanetçe, kavmiyetçe her şeyce size yabancı isek de yine bizim hulûs ve safvet-i kalbiyyemizi olsun beğenerek bizimle musahabeti, bizimle meşguliyeti her şeye tercih eyliyor-sunuz (Acâyib-i Âlem, 2000: 119).

Miss Haft, Suphi'nin kendisine karşı ilgisini bildiği halde "nazikâne bir ustalıkla" (Acâyib-i Âlem, 2000: 126) görmezlikten gelerek insanların birbirinin kardeşi olduğunu; hiçbir şekilde onları ötekileştirmediğini; arkadaşlıklarını, sohbetlerini Rusya imparatorunun iltifatına erişse dahi buna değişmeyeceğini; kibar âleminde zevk ve sefa sürmek için yola çıkmadığını anlatır. Kendisine teklif edilecek ziyafetleri reddeceğini, iki Osmanlı'nın muhabbetinden hoşlandığını ve muhataplığını sürdüreceğini söyler. Suphi ve Hicabi bunun üzerine Miss Haft'ın elini öper; Hicabi'nin bu şerefe iştirakinden hoşlanmaz. Miss Haft'ın Hicabi'ye tebessümleri kıskanmak "tabiî ve zarurî idiyse de" (Acâyib-i Âlem, 2000: 126) kıskançlığını açığa vurmakla Miss Haft'ı kaybedeceğini düşünerekcebr-i nefs eyler.

Miss Haft, Rus prensesin zoruyla birlikte katıldıkları baloda yol elbisesini değiştirip salon kıyafeti giyer. O gününe kadar kadınların süslerine hiç dikkat etmemiş Suphi Bey Miss Haft'ın sade süsünü pek büyük dikkatle izler. Bu durumu fark eden Miss Haft, Suphi'ye elbisesini nasıl bulduğu sorar. Suphi elbiseyi mükemmel olduğunu ancak bu halde Petersburg'taki erkeklerin kendisini rahat bırakmayacağını dile getirir. Suphi'nin kıskançlığını anlayan Miss Haft buna gerek olmadığını yalnız bir tebessüm ve bakış ile anlatarak ekler: "Bazı kibarca yerlere çıkabilecek kadar süs dahi size tavsiye ederim" (Acâyib-i Âlem, 2000: 168). Süs satmaya gelmediklerini söyleyen Suphi'ye prensesin ve

diğer insanların huzuruna bakımsız çıkılmayacağını anlatarak yine bakışlarıyla onu sakinliğe davet eder.

İşvebâz Rus prenses, seyyahları ilk defa salon kıyafetinde görüp beğenisi dile getirdiğinde Miss Haft, Suphi'nin zoraki giyindiğini belirtir. Prenses Miss Haft'tan önce yolculuk ettiği Suphi'nin kendisine sunmadığı ilgiyi İngiliz kızının göstermesine şaşırır ve bu iki gencin aralarında oluşan bağı anladığını sözleriyle sezdirir:

> Prenses-Maşallah maşallah! Memnun oldum. İşte böyle olmalı. Miss Haft hazretleri siz emretmeli ve siz dahi onun emirlerine itaat göstermelisiniz!
>
> Prensesin bu sözü pek manidardı. Zira bir kadının bir erkeğe hükmedebilmesi her hâlde her zamana mahsus olamadığından şöyle bir mütalâa evvelce Miss Haft'ı pempelendirmiş olan mütalâadan daha mühimce addolunur.
>
> Prenses- Bakınız bakınız! Suphi Bey ne kadar galant (kadınlara fevka'l-had râgıb) olmuş. Bu tavrı yolda hiç görmemiştik. Galiba Petersburg'un teneffüs etmeye başladığınız havası sizi dahi.... (Acâyib-i Âlem, 2000: 172).

Miss Haft, prensesin Suphi hakkında söylediklerine dikkat kesilir. Suphi'nin nazik davranışlarının yalnız kendisine mahsus olmasından mutluluk duyar.

Prenses bilinçli bir şekilde Miss Haft'ın maiyetine en genç ve en güzel yaverlerinden birini vererek, Suphi'yle gezmek isteyen Miss Haft'ı zor duruma sokar hem de Suphi'nin Miss Haft'a karşı kıskançlık ve öfke duymasına yol açar. Fakat Miss Haft'ın yaveri büyük bir nezaketle kabul ettiğini gören Suphi, kıskançlığını bastırarak rakibi bellediği yavere iyi muamelede bulunur.

Suphi, Rus kibarının eğlencelerinde Rus kadınlarını dikkatle tetkike başlar. Onları bazı kitaplarda gördüğü Fransız kadınları gibi alaycı ve herkesle eğlenmek isteyen tavırlarının üstünde; erkeklerini ise kadınlara ziyadesiyle düşkün, hevesli bulur. Genç ve yakışıklı pek çok erkeğin kendilerini beğendirmek ve yaranmak için Miss Haft'ın etrafını çevrelemesi Suphi Bey'i üzer.

Ahmet Midhat, Miss Haft'ın kimseye "teessürât-ı nisvâniyye emmaresi addolunabilecek hiçbir hâl ve tavır dahi" (Acâyib-i Âlem, 2000: 177) sergilemediğinden yaveri nasıl bulduğunu da bilemeyiz, diyerek onun kadınlık hislerini, karşı cinse duyduğu beğeniyi yansıtmaz. Ancak Rus prensesin Suphi'ye eşlik için görevlendirdiği İkinci Katerina'yla kol kola verip gözden kaybolmalarını duyduğu kıskançlıkla duygularını açığa vurur. Miss Haft, mensup olduğu Avrupa terbiyesine uyacağına söz veren Suphi'yi bu kriteri bahane ederek yargılar:

> -Diyordunuz ki: Avrupa veya Osmanlı terbiyesine mugayir veyahut muvafık olup olmayacağından kat'-ı nazar benim rıza ve reyim her neden ibaret ise ona tevfîk-i muâmele ve hareket eyleyeceksiniz.
>
> -Buna şüphe mi edersiniz Miss?
>
> -Öyle ise ya dün o kontes midir düşes midir hani ya şu İkinci Katerina'ya üçüncü olmak daiyyesinde bulunan kadın ile ermitaj'da kol kola vererek kaybolup gidişiniz benim rey ve rızama muvafık düşer mi?
>
> Gariptir ki Miss Haft bu lâkırdıyı söylerken çehresini lâtif bir pembelik istilâ eylediği gibi Suphi Bey dahi bu sözleri dinlerken rengi sapsarı kesilmişti (Acâyib-i Âlem, 2000: 207).

Ahmet Midhat, ömründe ilk aşk ve kıskançlık duygusunu hisseden Miss Haft'ın Suphi'ye söylediği sözler için "Paris aşüftesi veyahut bir Rusya kontesi" (Acâyib-i Âlem, 2000: 208) gibi serbestlik taşıdığını fakat onlardan iffeti ve masumluğu ile ayrıldığını ifade eder. Bir başkasının kendisine yeğlenme olasığının özseverliğine indirdiği darbeyi (Gençtan, 1994: 142) kaldıramayan Miss Haft'a karşı Suphi, kıskanıldığını görerek sevinir hem de onu herhangi bir kelime veya tavır ile gücendirmenin ömrü boyunca acısını unutamayacağını düşünür. Miss Haft, kimle, nerede gezmesi gerektiğini sormaya hakkı olmadığını, yaptığının terbiyesizliğe yorulacağını söylerken aksine Suphi kalbinde ve zihninde yer bulduğunu için kendisini mutlu ettiği belirtir.

Miss Haft, Suphi'nin isteğiyle Rus kibarlarının âlemlerine katılmama ve sürekli yanında olması sözünü verdiği halde böyle davranmasını hoş karşılamaz: "İşte o mukavele iktizasınca sizin beni daima gözünüz önünde aramaya hakkınız olacağı gibi benim de sizi aramaya hakkım olacak demek değil midir?" (Acâyib-i Âlem, 2000: 209). Karşısındakini sürekli denetlemek, sınırlandırmak ile "sevgi nesnesi"ni kendine ait alana eklenmeye çalışma arzusu; araya giren ya da girecek olan üçüncü kişinin onu elinden alacağı korkusuna (Lauster, 2000: 34) karışınca her iki tarafın kıskançlığı belirgin bir şekilde ortaya çıkar.

Suphi, Miss Haft'ın isteğine göre hareket etmekten mutluluk duyacağını; Rus kontesi ile bulunmayıp yanından ayrılmaması konusunda gösterdiği huduttan zerre kadar çıkmayı edepsizlik addeyleyeceğini belirtir. Suphi bu ricanın yalnız kendisine özel olduğunu düşünürken Hicabi için de geçerli olduğunu duyması hayallerini yıkar. Miss Haft, Suphi'nin sararan benzini gördüğü an bu hususu Hicabi'ye söylemekten vazgeçer, fakat bundan da pişmanlık duyar. Aşkının açığa çıkacağını sezen Miss Haft, utangaç tavırlarla Suphi'den sohbetlerini hiç olmamış gibi saymalarını ister. Birlikteliği başlatan kadın olmasına rağmen karşısındakinden hoşlandığını ilk açıklayanın, ilk adımı atanın

erkek olması beklenir (Adler, 1999: 144). Erkeğe üstünlük kazandıran bu teklif kadının kararına bağlanarak erkeği boyunduruğu altına alır. Miss Haft kültürel koşulların sunduğu rolün dışına çıkmaktan utanır. Aralarındaki yakınlaşmanın artmasıyla birlikte bütün tabuları yıkarak Suphi tarafından kıskanılmayı arzuladığını dile getirir: "Ben arzu ediyorum ki Hicabi'nin rey ve rızama tevfîk-i muâmeleden beklediği bahtiyarlığı siz kıskanasınız." (Acâyib-i Âlem, 2000: 227). Kendine özgü ruhsal devinim içinde onun nasıl düşüneceğine, nasıl davranacağına ve nasıl hissedeceğine dair bu sözMiss Haft'ın Suphi'ye aşkını aksettirmesine neden olur. Suphi, Miss Haft'ın aşkından yanıp tutuştuğu halde "şân-ı ismet ve iffetine" göz diktiğini düşündürecek bir ahlaksızlık yapmaktan korktuğu için kalbini ona açmamayı düstur edinir. Miss Haft'ın 'kıskançlığı' içtenlikle istemediğini öne sürerek duygularını açıklamaktan kaçar. Bir bakıma ona yansıttığı kendi *ani*masında saygı duyduğu değerlerle (Bachelard, 2012: 79) tavır alır. Aşkta deneyimsizliğiyle Miss Haft olanları anlamlandıramayarak Suphi'ye nasıl davranacağını şaşırır: "Osmanlı arkadaşı aleyhine dil-gîr olmak mı iktiza eder buralarını da fark ve temyiz etmediği için duçar olduğu ıstırap kendisini nev-ummâ hasta etmiş idi." (Acâyib-i Âlem, 2000: 228). Miss Haft "animusunun fethetmek istediği değerlerinin tümünü sevdiği erkeğe" (Bachelard, 2012: 80) yansıtıpkarşılık bulamadığı an yıkılır.

Miss Haft, İngiltere'deki halasına yazdığı mektupta Suphi'ye olan ilgisinden bahseder. Miss Haft'ın halasına göre Suphi onun iyi niyetini kullanmaktadır. Halasının İngiliz ve Protestan olarak Türk ve Müslüman bireyi sevmemekte haklılık payının bulunduğunufakat onları suçlamayı gerektirmediğini belirtir. Dolayısıyla halasının, seyahati boyunca hiçbir kötülüğünü görmediği Suphi'ye ve kendisine hakaret ettiğini söyleyerek savunmaya geçer. Yüzüne manalı bir bakışla dahi bakmadığını, aşkını tahrik edebilecek bir tebessüm göstermediğini aksine ona kız kardeş muamelesi yaptığını; kendisinin onu herkesten kıskandığını hissettirmesi için pek çok kez zorladığını fakat Suphi'nin buna katiyen yaklaşmadığını söyler:

> Onun tarafından bana tariz addolunabilecek bir hareket için işte meydanı ben kendim açtım. Halbuki o kendisi bu meydana hatve atmaya cesaret edemedi. Dünyada Osmanlılardan başka hangi milletten kimi bulursunuz ki bir genç kız ona böyle meydan atsın da gazâl-ı vahşi gibi o meydana uğrayarak cihet-i istiğnâ vadisine doğru çekilsin gitsin? (Acâyib-i Âlem, 2000: 230).

Kur yapmaya yönelik davranışlardan uzak Osmanlıların ilişkilerini ciddiyetle sürdürdüklerini ifade eder. Suphi'nin maddî ve manevî hiçbir istifadesi olmadan kendisiyle iletişim kurduğuna dikkat çeker. Suphi tarafından beğenilmemek ihtimalini düşünecek

halasına karşı “Ben zaten erkeklere beğenilmek davasında gezer bir kız olmadığımdan vuku bulacak böyle bir mülâhazadan asla teessür etmem” (Acâyib-i Âlem, 2000: 231) diyerek refakatinden memnun olmasa Suphi’nin onunla seyahat etmeyeceğini anlatır.

Miss Haft, Suphi’ye halasıyla mektuplaşmalarından uzun süre söz etmez. Seyahatleri esnasında Suphi’ye kendisine Londra’ya kadar eşlik edip etmeyeceğini soran Miss Haft, Suphi’nin adeta aşk itirafıyla karşılaşır. "Sizinle refakatin müddetini uzatmak için İngiltere'den değil yolu sapıtarak Japonya'dan geçmeye bile muvafakat ederim” (Acâyib-i Âlem, 2000: 266) diyerek halini ortaya koyan Suphi’yi iyiden iyiye açmak için Miss Haft halasının mektubundan bahseder:

> -Halam sizi görse ve fakat sizinle musahebe için lisana dahi aşina bulunsa idi hiç şüphe yoktu ki bana yazdığı mektuptan dolayı nedamet getirirdi.
>
> İngiliz kızı şu sözü güya ağzından kaçırıvermiş gibi bir tavr- ı masûmâne ile söyledi ise de hakîkat-i hâli itiraf etmesi lâzım gelir ise bu sözü mutlaka Suphi'nin istizahâta girişmesine meydan açması için bililtizam söylemiş olduğunu itiraf eylemesi iktiza ederdi (Acâyib-i Âlem, 2000: 266).

Miss Haft’ın halasıyla arasında düşmanlık yaratacak kadar kendisi için önem kazandığını öğrendiği zaman Suphi, çıldırasıya mutlu olur. Miss Haft söylediğine yapmacık bir pişmanlık göstererek halasına yazdığı mektubu ve cevabını; bu cevabın üzerindeki tesirini ile yazdığı ikinci mektubu anlatır.

Suphi, Miss Haft’ı dinledikten sonra Miss Haft’ın ilgisinden nasıl istifade edeceğini bunu yapamazsa yıkılacağınıifade eder. Göz göze geldikleri an ümitsizlikle ve utanarak gözlerini yere indirir. Ümit verecek herhangi bir şey yapmadığı halde Miss Haft’ın kendisini sevdiğini; eğer ona ümit verirse annesi makamındaki halasıyla arasının açılacağını belirtir. Her ikisi de yaşadıkları olaylar karşısında birbirlerinin tavır ve davranışlarına odaklanırlar. Suphi, Miss Haft’ın kendisine karşı hissettiği duyguları öğrenmeden edepsiz olarak algılanmaktan korktuğu için ona açılamaz. Aralarındaki diyaloglardan birinde Miss Haft, Suphi hakkında halasına yazdığı mektuptan bahseder. Böylelikle aşklarının karşılıklı olduğunu anlarlar. O zamana kadar Miss Haft, İngiliz ve özellikle Fransız romanlarından öğrendiği karşılıksız aşkı genellediğinden gerçek yaşamda bununla yüz yüze geleceğini düşünür:

> -İngilizce ve bahusus Fransızca okuduğum birçok romanları kulûb-ı ebnâ-yı beşerin teşrihatı olmak üzere telâkki etmekte idim. Bunlardan ettiğim hulâsaya göre sevda denilen şeye dahi hodkâmlığın derece-i gayesi olmak üzere hükmeylemiştim. Bir âşık yalnız kendi hissiyât-ı âşıkanesine tâbi ve

> mağlûp olarak hatta 'sen beni sevmezsen dahi ben seni severim' tarzında bir düstura tâbi olur zannındaydım (Acâyib-i Âlem, 2000: 268).

Miss Haft, hayvan, bitki ve dünya evrimini anlatan ilmin insan ahvalini açıklamaya yetmeyerek 'roman' denilen 'âlem-i hayâlet'i (Acâyib-i Âlem, 2000: 269) ortaya çıkardığını ve bu hayal dünyasında karşılaştığı insanların özellikle aşk konusunda kendi arzularına, zevklerine yenik düştüklerini, maşukalarını yalnızca kendi bencil duygularının esiri yaparak herkesten kıskandığını belirtir:

> Bir adam hodkâm olmayacak olsa maşukasının ağyara olan enzâr-ı iltifâtını neden çekmesin? Hatta bazı kere bu haset o kadar büyür ve bu hodkâmlık o kadar artar ki maşukasının katline kadar varır. Niçin? Çünkü meyli başkasına olursa kendisi mahrum olacağını kurar da onun için. Bu hâlde maşuka denilen kadınlar âşık denilen erkeklerin zevklerine hizmetle mükellef birer mahlûk demek olacaklarından kendimi dahi işte bu bîvâye mahlûklardan gördüğümden aşk ve sevda denilen şeyi şeref-i insâniyetime mugayir görerek nefret eylerdim (Acâyib-i Âlem, 2000: 269).

Miss Haft, romanların pek çoğunda erkeğin kadını "taarruz ve tecavüz" (Acâyib-i Âlem, 2000: 269) suretinde sevmeye zorlandığına, haz nesnesine dönüştürülerek- duyguları hiçe sayılan- kadının aşağılandığına şahit olur ve aşkı insanlık şerefine yakıştırmaz. Fakat Suphi ile aralarında doğan aşk neticesinde önceki fikrini "batıl bulmaya" (Acâyib-i Âlem, 2000: 269) başlar. Suphi'nin onu Hicabi'den kıskanıp kendisini sevmesi için herhangi bir surette zorlamadığını, ona fırsat verdiği halde harekete geçmekte çekingen davrandığını gözlemler. Benzer durumda Avrupalı bir erkeğin edepsiz davranışlar sergileyeceğini anlatırken Suphi'nin seviyeli duruşunu beğendiğini itiraf eder.

Suphi, Miss Haft'ın aşk hakkındaki fikirleri doğru bulur; ancak romanın kurgusuyla hakiki dünya arasında bağ kurmadan aşka yaklaşımının onu eksik bıraktığını belirtir. Romanın târih-i tabiden antropolojiye birçok bölümü ve dalı bütünlediğinden ayrı bir ilim olarak ele almasının gerekliliğini; insanların tavır ve davranışlarını ortaya koyan olayları süsleyerek/kurgulayarak anlattığını ifade eder. Gerçekte kişilik özelliklerine göre her insanın ayrı bir araştırma konusu olacağını; bu nedenle aşkın birçok tecellisi bulunduğunu, "bir roman, beş roman okumakla bu ahvali[n] tamamen tetkik" (Acâyib-i Âlem, 2000: 271) edilemeyeceğini, "Balzac gibi romancı Molier gibi tiyatrocu feylosoflar"ın (Acâyib-i Âlem, 2000: 271) nadiren var olduğunu, bunun dışında yüz binlerce romancının günahkâr kimselerin hayatlarını konu edindiğini söyler. Suphi'ye göre aşk, bencilliğin tek yönünü değil çeşitli yönlerini yansıtırken Miss Haft'ı ise ağırbaşlı tavra büründürerek "erkeklerin zevklerine hizmet etmekten men" (Acâyib-i Âlem, 2000: 271) eyler. Miss Haft, Suphi'nin

izahından bir kadının, aşığının arzusuna karşılık vermezse, onun tarafından da kendi arzusuna hizmeti ümitle beklememesi anlamını çıkarır; aşkın karşılıklı fedakârlık gerektirdiğini vurgular. Seyahatleri sırasında Avrupalı avcılar ve seyyahlar ile ava çıkarlar. Suphi, kendini feda ederek Miss Haft'ı ayı saldırısından kurtarır. Bir müddet sonra kendini toparlayan Suphi, başlarından geçen bu olayı kaza ve kadere yorumlayarak Miss Haft'ın bir suçu olmadığını izah ederken Miss Haft'ın gözünde daha da büyür; aynı zamanda merhameti ve şefkati Suphi'nin aşkını arttırır. Miss Haft, Suphi'ye duygularını açan ilk taraf olur. İngiltere'ye halasının yanına gidip evlenmek için müsaade alarak İstanbul'a dönerler.

Erkeğin kadını maddi çıkar amaçlı aşka/evliliğe zorlaması ve kadının reddi karşısında aşağılandığını düşünerek ona tacizi ve kurtarıcı-kahramana (Eliade, 2001: 232) aşk, *Cellât* adlı romanda işlenmektedir. Stefani, Napolyon'un yiyecek ihtiyacını karşılayarak ticaret yapan Pol Tonak'ınkızıdır. Bir kaç kez iflasın eşiğinden dönen babasının zenginliğine tamah ederek Stefani'ye ayırdığı drahomanın peşine düşerler. Leon da bu fırsatçılardan biridir. Delikanlı köprü üzerinde gördüğü Stefani ve annesini selamlar. Anne Madam Tonak hafifçe bir baş eğmek suretiyle selamını alır. Fakat genç kadın ona karşı kayıtsızlığını beden diliyle dimdik durup selam vermeyerek gösterir.

Tek yönlü mesaj alışverişi iletişimin seyrini değiştirir. Leon'un benliğini zedelenmesine yol açan süreçte erkek kadını aşağılayarak ele geçirmeye/ alt etmeye çalışır. Aralarındaki mekânsal birlikteliğin sınırını aşan Leon, Stefani'nin burnuna kadar sokularak ona inadının ne zaman biteceğini sorar. Stefani konuşmak için mücadeleyi elden bırakmayan Leon'a kayıtsızlığını sürdürür. Leon'un tazyikine karşılık Stefani'nin pasif direnişi dikkat çekicidir. Yok saydığı erkek benliği kadının benliğinin yanında kendini tehlikede görerek gerilim yaşar. Yok sayılmanın yaşattığı savunma evlenme isteğinin nedenini ortaya çıkarır:

> Fakat kızınızla hal ve tesviye olunacak hesabım vardır. Ben de bir muteber familya çocuğuyum. Hakkımda reva görülen bu kadar tahkirâta neden müstehak olayım?
>
> -Kızım sizi hiçbir vakitte tahkir etmemiştir. Bahusus ki şu günler bizim nuhûset-i eyyamımız olduğundan...
>
> -Kocanız Pol Tonak için eyyamın hiçbirisi yevm-i nuhuset olamaz. Biz çok iflâslar görmüşüzdür ki halkın hakkı olan milyonlara sahip olmak için sûret-i mahsûsada tertip olunmuşlardır.
>
> -Aa! Mösyö Löpen! sizden bu lâkırdıyı da mı işittik? (Cellât, 2000: 12).

Leon, Stefani'yi ve ailesini iftiraya varan suçlamalara maruz bırakır. Evlenme amacının maddi çıkara dayandığını adeta itiraf eder. Stefani'nin duygu ve düşüncelerini hiçe sayıp bencil hislerini tatmin etmeye çalışan Leon'un kendisini meta değerine indirdiğini bilir. İşe yaracak bir nesne (Adler, 1995: 34) olmayı reddeder. Leon, üstünlük kurmak ve ikna etmek için Stefani'nin yanından ayrılmaz. Madam Tonak heyecanla etrafına bakınıp yardım yarayışına girer. "Çevredeki insanların dikkatini çekecekleri ve tanınacakları korkusuna kapılarak Leon'a "Rica ederim gelenlere geçenlere karşı bizi rahatsız etmeyiniz. Bizi dikkat-ı enzâr-ı umûmiyyeye hedef eylemeyiniz!" (Cellât, 2000: 12) diyerek Leon'u uzaklaştırmaya çalışır. Kızının kolundan tutup çekerek geldikleri yola geri dönerler. Fakat Leon tekrar iki kadının yolunu keser. İktidarı ele geçirme çabasıyla erkeklik taslamaya kalkar. Kadının yüz vermemesi erkeği intikama sürükler. Olayı gören Andre Gocafo adındaki delikanlı elini Leon'un omzuna koyup tacizi engellemeye çalışarak kalemiyle yaşadığını ve mazlumları himaye etmeye gelince kaleminden iyi kılıç kullandığını belirtir. Leon, şaşırarak bu adamı tanıyıp tanımadıklarını soran bir yüz ifadesiyle Madam Tonak'ın yüzüne bakar. Madam Tonak ismi duymadıklarını söyler. Andre Gocafo, herkesin insafına, arzusuna göre başkalarını rahatsız etmemesi gerektiğini "âciz ve zayıf kadınları" (Cellât, 2000: 14) bırakmasını ister. Çünkü kadınlarasorunlarla başa çıkacak cesaretteolmalarıöğretilmemiştir. Onlara tek öğretilen bir erkeğin/kahramanın kendilerinikurtarmasını beklemeleridir. Erkek; fiziksel güç, özgüven, rekabet vesaldırganlık kavramları ile özdeşleştirilir (Uluyağcı, 2003: 174,175). Andre Gocafo, eldivenini Leon'un suratına fırlattıktan sonra Leon'un kılıcına karşı elindeki bastonu kullanarak düelloya tutuşurlar. Meydan okumaya, "kahraman" imajıylasonuçta yaralansa dahi tehlikeli risklere girmeye, cesurca adım atmaya yönelik yetiştirilen erkeklerin (Goldberg 1991'den aktaran: Uluyağcı, 2003:174,175) kavgası polis gelene değin sürer. Köprü başında toplanan kalabalık olayın nereden çıktığını anlamaya çalışırken Andre Gocafo iki kadının görünmeden uzaklaşmalarını sağlar. Bu düello sonucu Leon polis tarafından tutuklanarak üç sene prangaya mahkûm edilir. Andre Gocafo, kadınların adlarının çıkacağını düşünerek Leon'dan şikâyetçi olmaz ve olayın kendi aralarında geçtiğine dair ifade verir. Delikanlının vakanın önüne geçmesi iki kadını özellikle Stefani'yi etkiler:

> Stefani- (..) Delikanlının çehresini başka defalar dahi görmüşüm gibi geliyorsa da nerede gördüğümü bir türlü derhatır edemiyorum.
>
> -Fakat her hâlde sevimli bir çehre değil mi kızım?

> Stefani'nin yüzü kızardı. Validesi bu hâle dikkat ederek dedi ki:
>
> Bunda yüz kızaracak ne var? Galiba çocuğun fedakârlığı sana tesir eyledi. Öyle mi?
>
> -Pek de tesirsiz kalmadı valideciğim.
>
> -Tuhafsın Stefani! Sana bu kadar delikanlılar arz-ı rağbet etsinler, hiçbirisini beğenmeyesin de bu esmer çocuğu beğenesin!
>
> -Beğenip beğenmediğimin ne hükmü olabilir? Şu kadar ki bizim kim olduğumuzu tanımaksızın ve hatta yüzümüzü dahi görmeksizin bizi himaye için canını tehlikeye koyması elbette ulüvv-i cenâbına delâlet eder (Cellât, 2000:18).

O zamana kadar karşısına çıkan kimseyi beğenmeyen Stefani, kurtarıcısına âşık olur. Andre Gocafo'daki güç, zekâ ve incelik Stefani'nin ilgisini çeker. Toplumsal cinsiyet rollerinde de "erkeğin değeri, durumuna göre, beden gücü, incelik, zenginlik, yetişme biçimi, zekâ, toplumsal durum, askeri bir üniforma ile ölçülür. Ama aşığından beklediği şey, onun erkeğin temel özelliklerini kendisinde toplamış olmasıdır" (Krich, Beauvoir, 2002: 203). Fakat Stefani, bir efendi uğruna varlığından vazgeçme (Krich, Beauvoir, 2002: 202) taraftarı değildir. Kurtarıcısının önünde diz çökme eylemini gerçekleştirecek kadar varlığını tehlikeye sokmaz. Stefani daha önce hiç aşk yaşamamış "yalnız simaca, yalnız endam ve reftarca «şahane» vasfına isbat ve liyakat etmekle kalmaz. Tekrar ederiz ki ahlâkça dahi «melekâne» vasfına bihakkın lâyıktır" (Cellât, 2000: 20). Güzelliğini kullanmak gibi bir yola sapmaz. Yüzüne bile bakmayan Andre Gocafo'nun niyetinin diğer erkekler gibi maddi çıkar ve obje arzusu olmadığını anlar.

> Zira mahkemede verdiği ifadeye göre bizi hiç tanımıyormuş, mücerret âdâb-ı umûmiyyeye riayet etmeyen Leon'a âdâb-ı umûmiyyeyi tanıtmak için müdahalede bulunmuş.
>
> -O hâlde demek oluyor ki delikanlının sende mucip olduğu tesir dahi birkaç gün zarfında zail olur gider.
>
> Kız bu son söze mükabil hiçbir şey söylemedi. Validesi ise hemen o saatten bed' ile kızdan Andre hatırasını izale etmeyi iltizam eylediğinden lâkırdıyı başka cihete saptırarak akşamı ettiler (Cellât, 2000: 18).

Kurtarıcı-Kahraman (Eliade, 2001: 232) Andre Gocafo'yı daha önce birkaç kez gördüğünü hatırlar ve onu aklından çıkmaz. Andre, bu kızı uzun süredir takip etmektedir. Aradan birkaç gün geçtikten sonra tekrar karşılaşırlar. Ona minnet duyduğu için teşekkür etmek ister. Annesi hiç takdim olunmadığı bir adama nasıl teşekkür edeceğini, delikanlının kendisini yanlış anlayacağını söyler.

> -Ne fikir peyda eylerse eylesin. Hem o adam bizim tanımadığımız bir adam değildir. Bize lâkırdı dahi söyledi. Bizi müdafaa için canını tehlikeye koydu.

> Gazetelerin sonradan verdikleri izahattan anlaşıldığına göre bizim için sağ elinden ve sağ elinin bileğinden birkaç yara dahi almış, artık kendisine arz-ı teşekkür zımnında birkaç söz söylersem ne olur?
>
> Bilkülliye kayıtsız bulunursak o zaman küfrân-ı ni'mette bulunmuş olmaz mıyız?
>
> -Ee? Delikanlı ile sözleşme için ne münasebet bulacaksın? Kendisini nasıl çağıracaksın? (Cellât, 2000: 31).

Stefani teşekkürün gerekliliğini ve konuşma hakkının olduğunu düşünerek arkalarından gelen Andre Gocafo'ya doğru yürür. Andre, onları kurtaran kişi olduğunu ilkin inkâr eder. Stefani en sonunda sinirlenerek "levâzım-ı edeb ve terbiyeyi dahi unutmak derecelerine gelip" (Cellât, 2000: 32) Andre'nin elini tutar. Yara izlerini de inkâr edemeyeceğini belirtir. Annesi Madam Tonak onu tanıdıklarını söyleyip kendilerini takdim edip teşekkür eder. Stefani ağlamaya başlar. Andre "kendimi ve hizmetimi teşekkürünüze lâyık görmediğim için sûret-i inkârda bulundum" deyip Stefani'den ağlayarak af ister.

> -Allah aşkına olsun kalbinizi müsterih ediniz! Hiç istimdat etmediğiniz hâlde imdadınıza yetişmek için fedâ-yı cânı göze aldıracak kadar yürek sahibi adamlar henüz dünyadan kaybolmadıklarını gördüğünüz hâlde edeceğiniz ricaların, vereceğiniz emirlerin kabul olunmayacağını hükmetmekle bütün ashâb-ı kulûb-ı şefîkaya zulmetmiş oluyorsunuz (Cellât, 2000: 34).

Stefani rica ve emirlerinin Andre tarafından kabul olunacağını duyunca sevinir. Andre'den koluna girmesini ve evlerine kadar onlara eşlik etmesini ister. Ayrıca Andre'yi akşam yemeğinde babasıyla tanıştıracağını; Andre'nin savunduğu ve koruduğu namusun en mühim kısmının babasına dair olduğunu söyler. Akşam yemeğini kabul eden Andre, Stefani'nin koluna girmeye layık olmadığını belirtir. Aksine Stefani, "Andre'nin prenseslere kol vermeye lâyık olmasını" (Cellât, 2000: 35) arzular.

Yemekte Madam Tonak ve eşi, Andre Gocafo'nun "edebane" (Cellât, 2000: 35) tavır ve davranışından Stefani'ye aşkını; Stefani'nin halinden de Andre'ye aşkını anlarlar (Cellât, 2000: 35). Andre'nin hislerini belli etmemek için uğraşısı yanında Stefani'nin benzer çabası taşkınlık derecesine varır. Andre, Stefani'nin beğenmediği şeyleri bırakıp beğendiklerini yapmakla ona ilgi gösterir. Fakat böyle yapmakla kendine özgü bireyselliğini aktarmadığından (Adler, 1995: 34) Stefani ve ailesinden tepki alır.Sigara tiryakisi Andre'nin Stefani'nin babası Pol Tonak'la içtiği sigara dumanı Stefani'yi rahatsız eder. Andre birdenbire sigarayı bırakır. Stefani, Andre'ye: "'Tütünden benim hatırım için vaz geçtiğinizi anlıyorum. Bundan dolayı minnettarınız olduğumu inkâr edemem' dediği zaman, Gocofo'nun ne cevap vermesini beğenirsiniz? Demişti ki:-Hayır matmazel! Asla

minnettarım değilsiniz!" (Cellât, 2000: 37) diyerek kendi arzusuyla sigaradan vazgeçtiğini, ona minnet duymaması gerektiğini söyler. Bu durumdan ilkin hoşlansa da Stefani giderek sıkılır. Anne Madam Tonak, Andre'ye davranışlarının riyakârlığa vardığını ima ettiği an Andre bu haraketlerden vazgeçer. Stefani, sigara içen erkeklerden hoşlandığını annesinin yanında ne zaman sigara içeceğini sorarak Andre'yi mahcup eder. Gerçekte amacı Andre'yi olduğu gibi görebilmek, tanımaktır:

> -Âdet-i umûmiyyenin icap ve iktizası düşünülecek olursa, delikanlılar kendilerine müteveccih olmalarını arzu ettikleri kızlara hoş görünmek için yapmadıkları şeyleri bile yapmış görünürler. Göze aldıramadıkları fedakârlıkları bile aldırmışlar veyahut aldırmağa hazırmışlar gibi davranırlar. Siz ise her hâl ve hareketinizi benim arzularıma tevfik etmeğe çalıştığınız hâlde kendi kendinizi tekzip gayretine dahi halel vermezsiniz. Beni sevmiyor veyahut sevmeyecek olsanız, bu hareketlerinizden maksat beni istihzadan ibaret olduğunu hükmederdim. Fakat eminim ki kalbinizde benim için mevcut olan muhabbet, en temiz,en mukaddes, en de şiddetli bir muhabbettir! Yoksa bu muhabbeti de inkâr mı edeceksiniz? (Cellât, 2000: 38,39).

Sevginin varlığını, ilgi ve sorumlulukla karşı taraf hakkında kazanılan bilgiye göre hareket etmek (Adler, 1995: 34) ortaya çıkarır. Andre, Stefani'ye olan sevgisini inkâra kalkarken Stefani tek bir kelime daha söylerse yalan konuşacağını belirterek elini ağzına götürüp onu susturur. Göz göze geldiklerinde Andre'nin ağlamasıyla Stefani de ağlamaya başlar. Gözyaşları aşkın itirafıdır; fakat Stefani için sevginin dile gelmesini engelleyen şeyin ne olduğunu bilmek önem taşır:

> Stefani delikanlının elini eline alarak kendisini kanapeye kadar çekti, oturttu. Kendisi de yanında oturdu. Dedi ki:
> "-Andre, beni sevdiğinizi inkâra mecal yoktur. Gözlerinizden akan yaşlar bunu itiraf eyledikleri hâlde lisanınızın inkârdaki inadı nedendir? İ'tirâf-ı muhabbet için bir mânia mı görüyorsunuz?
> -Mâni gördüğümü dermeyan, edecek olsam yine bir itirafta bulunmuş olurum.
> -Eğer gördüğünüz mâni, familyam tarafından farz olunuyor ise emin olunuz ki bu zannınız yanlıştır. Eğer pederim servetini mahveylediği için cihazsızlığım...
> Bu defa dahi Andre kızın ağzını kapayarak dedi ki:
> -Allah aşkına susunuz! Bu fena lâkırdı ağzınızı telvis etmesin.
> -Öyleyse niçin bana mukabil o kadar ihtiyata lüzum görüyorsunuz? Andre, aşikâre söyleyiniz, beni seviyor musunuz?
> -Hayır, sükûtla mukabele istemem! Beni seviyor musunuz, sevmiyor musunuz? Mutlaka ikisinden birisine cevap vermelisiniz!
> -Ne yolda cevap vermekliğimi istiyorsunuz?
> -Elbette «seviyorum» demenizi! (Cellât, 2000: 39,40).

Ne Stefani'nin drahomasının/çeyizinin oluşu ne de Andre'nin sevgisizliği aşkı tasdik etmeye engeldir. Andre soylu bir aile çocuğu olmadığından Stefani'yle asla aşk ve evlilik yaşayamayacağını düşünür. Çünkü sosyal tabakalaşma soyluların soylularla

evlenmesine yöneliktir. Stefani'nin soylu olmadığı ortaya çıkıncaya kadar aralarındaki ilişki resmiyete bağlanır. Andre evlilik kararı aldıkları gün Leon tarafından vurulur. Babası da ikinci iflasından sonra hasta düşen Stefani, iki yaralıyı birden bakar. Gece gündüz Leon'un başından ayrılmaz. Annesi Madam Tonak, Stefani'nin bu işi üstlenmesini takdirle karşılar.

Felatun Bey ile Rakım Efendi romanında Rakım, İngiliz Ziklas'ın Can ve Margrit adındaki iki genç kızına Türkçe öğretmek üzere işe alınır. Ders maksadıyla gittiği evde Ziklas ailesiyle de vakit geçirme imkânına sahip olur ve aralarındaki dostluk artar. Rakım'ın evine misafir olan Ziklas ailesinin kızlarıCanan'ın cariye değil de tıpkı bir hanım gibi yetişmesine; bir bahçeye ve çiçeklere, güvercinlere sahip olmasına vs. özenirler. Babalarına Canan'ı anlatırken Can, "Mahpus gibi evin içinde kapalı oturmasam, Türk hanımı olmağa razı olurdum" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 108) der. Margrit ise Canan'ın birkaç bin şilinlik elmas taşıdığı belirtir. Râkım Türk hanımlarının evde kapalı kalmadığını hatta Canan gibi esirlerin dahi her yere gidebildiğini Ziklas ailesine açıkladıktan sonra kızlar Canan'ın yerinde olmayı daha çok arzular.

Margrit, Canan'ın kendisinden daha güzel olduğunu onayarak satıldığı fiyatı babasına söyler. Can ile aralarındaki diyalogda Canan'ı güzel bulmadığını; Can ise Canan'ı Râkım'a yakıştırmadığını itiraf eder.

> Can- Lâkin güzel kız değil mi?
> Margrit- Oh, neresi güzel?"
> Can- Ben demek isterim ki, Râkım Efendi'ye lâyık değildir.
> Margrit- Güzel dedikten sonra niçin lâyık değildir diyorsun?
> Can- Güzelliği için lâyıktır. Fakat ne kadar olsa esir! Ama ne zararı var? Varsın esir olsun. Esir ama bak ne kadar mesut. Râkım Efendi'nin odalığı olmuş. O güzel, Râkım Efendi güzel. Hem güzel, hem kâmil…
> Margrit- Sen de galiba kıskanıyorsun (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 110,111).

Can ve Margrit, Râkım'ın Canan'a Fransızca ve Türkçe öğretmesinden, piyano hocası tutmasına kadar sergilediği bütün olumlu davranışları ona olan aşkına yorumlar. Her iki kız Râkım'ın bilgisine, olgunluğuna ve güzelliğine âşık olduğundan onun bir başkasına aitliğini kaldıramaz ve kıskançlık gösterir. Râkım hakkında kurguladıkları -odalığı olsa gece gündüz ona Farsça şiirler okutup dinleyeceğini gibi- hayaller geçici bir süreliğine onları mutlu kılsa da gerçekleşmediğinden yıpratıcı bir hal alır. Sürekli Canan ile kendilerini kıyaslayarak başta Râkım olmak üzere elde edemedikleri her şey için Canan'ı kıskanır. Rakım'ın evine gittiklerine pişman olurlar. Canan'a duydukları kıskançlık,

derslerde öfkeye ve düşmanlığa dönüşerek Râkım'a yansır. Özellikle Can'ın "kin, buğz ve husumet" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 113) içinde Râkım'a yaklaşımı onun bir gece dersi terk etmesine neden olur. Ertesi derste Can, sıkıntılarını Râkım'la giderdiklerini belirterek Canan'ın evdeki konumu hakkında ona manalı sorular sorar; bu durum Râkım'ı şüphelendirir.

Hayal dünyasını Hâfız'ın şiirleriyle dolduran Can, Rakım'ın kendisini kız kardeşi gibi gördüğü ve Canan'ı sevdiğini bildiği halde, aşkının önünde duramaz. Can'ın bu eğilimi imkânsızın peşinde koşmak, gerçekleşmeyecek bir ideale ulaşma ya da Canan'ın "elindekini alma" (Adler, 1999: 121) isteğini tetikler. Bu "yırtıcı arzu"yu (Adler, 1999: 121) harekete geçiren ve tatmin eden bir faaliyette bulunmaması içe kapanmasına ve hiçbir şeyden zevk alamamasına neden olur. Başka bir deyişle depresyona girer. Sevdiği Türkçe kitapları, ebeveynlerinin götürdüğü kırlar kendisini eğlendirmemeye başlar ve günden güne zayıflar. Can'ın karşılıksız aşkı bir bakıma gerçek dünyadan kaçma (Adler, 1999: 122) ve hayale sığınma biçimidir. Belirlediği ve yücelttiği erkeği şairane hayallerle idealleştirme "aşk ve evlilik sorununa çözüm bulmaktan kaçmak" (Adler, 1999: 123), evlilikten kaçınmanın (Adler, 1999: 122) yoludur. Râkım, Can'ın karşılıksız aşka düşmesinde bütün suçu kızlara okuttuğu Hâfız'ın Dîvan'ına yükleyerek Can'a acır:

> O biçâre kızcağız ne hâllere girmiş, ahiret insanı suretini almış. Vallahi sevilmeyecek kız da değildir. Farisî okumak da ona mahsustu. Ah, işte onu bu hâllere koyan hoca Hâfız'ın Dîvan'ı değil midir? Ben bu dereceye kadar tesiri olacağını hesap edememiştim. En yanık beyitleri ne kadar bir sûz-ı derûnla dinler ve alırdı. Meğer kendisini zehirlemek içinmiş. Vah bîçare Can, vah! Eğer kıza bir hâl olursa vallahi yanarım (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 129).

Hâfız'ın beyitleri Can'ın hayal dünyasına nüfuz ederken kendisini sevmediğini bildiği halde Râkım'ı "sevgi nesnesi" (Gasset, 2001: 10) olarak düşlemesinde etken rol oynar. Rakım'ın ulaşılmazlığı onu Can'ın nazarında daha da değerli kılar. Şiirler ile büyüttüğü eğilim takıntılı aşka dönüşür. Aşkı esinleyen şiirin büyüsü ile sevgi nesnesine büyülenir (Gasset, 2001: 43). Can'ın babası Mister Ziklas, kızının hastalığını gidermek için onu Kadıköy'ünde bulunan dostlarından birinin evine gönderir. İç sıkıntısı burada da dinmeyen Can, babasına arada bir Râkım Efendi'yi görmek istediğini belirten bir mektup yazar. Sevgi nesnesine yakın olma arzusunun doyurulması onu mutlu kılar. Fakat Can bir süre sonra yatağa düşer. Doktor Can'ın âşık olduğu kişiyi bulmak için Can'ın yattığı odaya Râkım dahil olmak üzere birkaç kişiyi alır. Doktor ve Mister Ziklas Can'ın kalbi üzerine ellerini koyarak odaya giren kişilere verdiği tepkiyi ölçerler. Râkım'ın odaya girmesi ile

Can'ın kalbi hızla atar. Doktor, Ziklas'a kızının "muhabbet-i sevdâ hastalığı"ndan (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 118) ince hastalığa tutulduğunu (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000:132) bu haliyle iki ay yaşayamayacağını, kızın Rakım'la evlendirilirse düzelebileceğini anlatır. Ayrıca "genç bir hocayı kızların yanına" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 119) sokmayı ters bularak Rakım'ın Can'a kardeşçesine baktığını "bir kızın, bir erkeği sevmesi için, erkek tarafından ona bir söz" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 119) söylenmesinin gerekmediğini söyler. Durumun farkında olan Ziklas kızının kendi kendine kıydığını hayıflanarak dile getirir; onun ölümüne razı gelmeyerek Müslüman olmasına rağmen kızını Râkım'a vermek ister. Fakat eşi Can'ın amca ve dayı çocukları dururken bir Türk'e ve özellikle de hocasına vermekten utanç duyar. Kızlarının ölümüne razı gelmeyen Ziklas çifti, Râkım'a Can'ın kendisini sevdiğini anlatarak Can ile evlenmesini teklif eder. Râkım, Can'ı umutlandıracak herhangi bir söz söylemediğini ya da davranışta bulunmadığını vurgular. Mister Ziklas "Bu işte ne sizin, ne bizim kabahatimiz olmadığı gibi sanki kızın da kabahati yoktur. Sizin gibi meleği kim sevmez oğlum? Hüsnünüz, kemaliniz, ilminiz, salâh haliniz, bekâr tavrınız hep bir kızı meftun edecek hâllerdir." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 122) diyerek ona kızıyla evlenmesine karşılık yüklü miktarda para teklif eder. Fakat Râkım Canan'la evlendiğini, onu sevdiğini ve yüzüstü bırakamayacağını söyleyerek bu teklifi geri çevirir. Doktor Z ve Ziklas, Can'ı iyileştirebilmek için Râkım'a Can'ı sevdiği yalanını söyletirler. Can ağlayarak Rakım'a fedakâr davranıp kendisini sevdiği yalanına katlandığı için teşekkür ederken kendini kaybederek Rakım'a onun öğrettiği bir beyiti okur ve "Ah şu saatimde senden bir buse almak için her ayıbı göze aldırırdım. Lâkin kararım ahirete kadar senin bir busene dahi müştak ve hasret gitmektir. Allah'ın merhametini bu suretle kazanabileceğim ümidindeyim…" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 128) der. Can'ın hayalinde kusursuz biçimde kurguladığı Râkım portresine gerçekte dokunması mümkün değildir. Râkım'ın beyitlerinden yola çıkarak tasarladığı aşkın karşılık bulamaması Rakım'ı daha da çekici ve kutsal kılar. Sevgi nesnesine doyum sağlama aşkın/kutsalın büyüsünü bozacağından Râkım'ı öpmeyerek kendisi için asıl kutsallığın/Allah'ın merhameti kazanmanın umuduna kapılır ve ölümü bekler.

Karşılıksız aşktan vereme yakalanan Can, Râkım'a duyduğu karşılıksız ve obsesif aşkı bir süre sonra kaybederek sağlığına kavuşur. Can iyileşir iyileşmez Râkım'ı yanına çağırır ve onu görünce bir beyit okur. "Râkım kendisini bu hâle koyanlar işte bu beyitler

olduğundan bahisle badezin bu gibi hayalât-ı şiarâneye ehemmiyet vermemesini tavsiye ve kız dahi artık yeniden kazandığı hayatı muhafazaya himmet edeceğini" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 148) belirtir.

Mister Ziklas küçük kızı Margrit'in, Can gibi Râkım'a âşık olabileceğinden korkarak kızını İskenderiye'ye gönderir. Margrit, Râkım'a onun hakkında hayallere kapıldığını, kızkardeşinin aşkını duyduğundan beri aşkını bastırdığını ve "ölümün pençesinden" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 145) kurtulduğunu; fakat Râkım'dan vazgeçmediğini anlatır.

Yeryüzünde Bir Melek adlı romanda yasak aşk konu edinilmektedir. Raziye ve Şefik arasında geçen aşkın ortaya çıkışı aynı evde büyümeleri ile başlar. Raziye'nin babası Mehmet Hulusi Efendi'nin konağına misafir olarak gelen Hacı Hafız Singapuri, Hulusi Efendi'nin azatlı cariyesiyle evlenir ve konağa yerleşir. Çiftin çocuğu Şefik bu evde doğar. Singapuri, oğlundan üç yıl sonra doğan Hulusi Efendi'nin kızına güzelliğinden ötürü Melek adını verir. Melek'e/Raziye'ye ve oğlu Şefik'e bütün ilimleri öğreterek onları "mükemmel bir tahsil ve terbiye dairesinde" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 33) yetiştirir.

Ahmet Midhat Efendi çocukların aralarındaki aşkın çok küçük yaşta başladığını anlatmak için Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan önce başladığını belirtir. Bu aşka kutsallık katarak "hüsn-i aşkıne" nitelemesinde bulunur.

> Kız daha kundaktayken üç yaşındaki Şefik ona bir hususiyet peyda ederek yanından ayrılamadığı gibi yeni ayak sürümeye başlayan Raziye'nin her zaman elinden tutan dört buçuk yaşındaki Şefik ve üç beş kelimeyi bir araya getirip söyleyebilmek iktidarını alan Raziye ile lâ-yenkatı' mükâlemeler eden beş buçuk yaşındaki Şefik ve üç yaşındaki Raziye'yi bahçede gezdiren altı yaşındaki Şefik hâsılı beş altı yaşındaki Raziye ile derste şirket, taamda refakat her şeyde ittihat eyleyen hep sekiz dokuz yaşındaki Şefik'ti. Binaenaleyh sekiz dokuz yaşına gelip de artık emrâz-ı nefsâniyye kendi kuvvetini göstermeğe başladığı zaman, Raziye'nin bahçede gül fidanları arasında on iki on üç yaşındaki Şefik ile kol kola gezindiğini görseydiniz, bunlara hiçbir vakitte yekdiğerinin kardeşi, kızkardeşi diyemeyip yekdiğerinin üzerlerine titremelerinden kendilerine birbirinin canı cananı demeye mecbur olurdunuz (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 33).

Devamlı beraber hareket etmeleri birbirlerini tanımalarına yardımcı olurken aralarındaki sevginin büyümesini de sağlar. İlgi, sorumluluk ve güven içinde gelişen ilişki Raziye'nin aşkını açıklaması ile şekil alır. Daha önce aşkı deneyimlemediklerinden yaşadıklarını ilkin adlandıramazlar. Raziye kendine hasta süsü vererek Şefik'le yemek

vakti teke tek kalmayı planlar. Durumdan habersiz Şefik yemeğe giderek Raziye'yi yalnız bırakır. Şefik'in durumu anlamaması üzerine Raziye ona dargınlık gösterir:

> Raziye -Aferin Şefik! Ben yemek vaktini dört gözle bekliyordum. Ama taam için değil. Belki babalarımız ve dadılarımız sofra ile meşgul oldukları zaman biz bütün bütün tenha kalmış oluruz da seninle daha serbestçe görüşürüz diye. Birkaç gündür yalnızca göreşemedik.
>
> Kız «Serbestçe görüşürdük!» dediği zaman kollarını dahi öyle bir vaz'da açmıştı ki Şefik için kendisini bu iki güzel kol arasında farzetmemek artık muhal olup, 'Eyvah! Raziyeciğim kaybettiğim şeyin ne büyük olduğunu şimdi anladım' diye güya cebr-i noksan için hemen kendisini kızın koynuna atmağa hazırlanmıştıysa da hiçbir vakitte Raziye'yi nazarıdikkatten uzak tutmadıkları hâlde hasta bulunduğu zaman bir kat daha ihtimam gösterecekleri derkâr bulunan cariyelerin ayak patırtıları hissolunmakla, ikisi dahi kendilerini topladılar (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 34,35).

Raziye'nin Şefik'le aynı konakta yaşamalarına ve görüşmelerine rağmen "serbestçe görüşme"ye engel teşkil eden ebeveynlerini, dadılarını ve cariyelerini öne sürmesi aşkını açığa çıkarır. Ertesi gün yemeğe gitmeyip ikisinin de aç kalması baş başa kalmalarını sağlayamaz çünkü cariyelerden fırsat bulamazlar. Küçükken aynı odada yan yana yataklarda yattıkları ve birbirlerine masal okudukları günlerdeki gibi uykuya varma arzularını odalarının ayrılması ile yapamazlar. İlgi ve yakınlıkla sorumluluk duygusu taşıyan ve her şeyden önce iyi arkadaş olan (Adler, 1999: 147) çiftin flört etme biçimi bahçede kol kola gezmek, sarılmaktır:

> Bundan sonra bahçede kol kola gezinirlerken birbirinin kollarını kendi kolları arasında sıkmak ve biraz daha ortalığı müsait görürseler birer kollarını yekdiğerinin beline dolayıp kendi vücutlarına doğru çekerek sanki iki vücudu bir etmeğe çalışmak ve daha ziyade müsaade gördükte, boyu daha uzun olan Şefik'in burnu güya Raziye'nin başındaki çiçekleri koklamak için bittakarrüp, hâlbuki çiçekleri değil kızın saçlarını koklamak ve Raziye dahi aralıkta bir kendi dudaklarını Şefik'in kulak hizasından gerdanı üzerinde bulmak gibi hâllerin eksik olmayacağını karilerimize haber vermeğe lüzum kalır mı? (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 36).

Çocukluk döneminin duyarlılığıyla küçük yaştaki âşıklar, duyularını tüm enginliğiyle yaşar (Lauster, 2000: 29). Ahmet Midhat, Şefik ile Raziye'nin sarılmalarının, birbirlerini öpmelerinin cinsel arzudan kaynaklanmadığını, hiçbir zaman bu arzuyla birbirlerine yaklaşmadıklarının altını çizer.

Raziye'nin sosyo-ekonomik konumu Şefik'in onunla evlenme ümidini kırar. "Aşk bahtiyarlığı, nasıl cihanda hiçbir bahtiyarlığa benzemezse onun yeisi dahi aynıyla bu nispettedir." (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 36). Aşkını kaybetme korkusu, Şefik'in on beş yaşına girmesiyle harem dairesinden çıkarılarak Mehmet Hulusi Efendi tarafından Fransız

doktorun yanına tıp eğitimine gönderilmesiyle daha da artar. Raziye için bu ayrılık âdeta ölüm ayrılığı kadar tesir gösterir.

Ahmet Midhat, Şefik konağa geldikçe Mehmet Hulusi Efendi'nin iki aşığın birbirlerine kardeş nazarında baktıklarını düşünerek veya aralarındaki masum muhabbete vakıf olduğundan Şefik'in mabeyin dairesine çıkmasına, bahçede görüşmelerine izin verdiğini belirtir. On iki yaşındaki Raziye'nin vücutça on beş, on altı yaşındaki olgunluğa erişmesiyle selamlığa çıkmasının yasaklandığını çoğu kez harem dairesine hapsedildiğini de özellikle anlatır. Raziye'nin annesi ölmese bu sıkıntılara maruz kalmayacağını Şefik'e, Şefik'se okuldaki sıkıntılarını bahane ederek "iştiyak ve hasret-i âşıkaneyle" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 38) ağlaşırlar.

Kendilerini yalnız bırakmayan cariyelerin kontrolünden kurtulmanın yolunu görüşmedikleri süre zarfında yaşadıklarını kâğıtlara yazıp birbirlerine vermekteve Şefik konağa geldiğinde geceleyin gizlice görüşmekte bulurlar. Cariyelerin göz hapsindeki Raziye mektupları okuyacak yer bulamayarak "apteshane aralarında vakit geçirmeğe mecbur olur ve cevap yazmak içinse daha ziyade" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 39) zorluk çeker. Avrupa'ya tıp eğitimini tamamlamak üzere gönderilen Şefik, kendini eğitimine verip Raziye'ye gönderdiği mektupları ihmal eder, daha sonra mektupların ardı kesilir. Raziye Şefik'in başına bir şey geldiğini, başka kızlarla görüştüğü, öldüğünü ihtimallerini düşünerek ağlar. Şefik'le evliliğe dair sözleşmediklerinden onunla evlenme beklentisi içinde değildir. Aradan geçen üç sene sonunda babası Mehmet Hulusi Efendi, onu daha önce iki evlilik yapmış ekonomik bakımdan ailesine denk, zengin bir adamla evlendirir.

Şefik, Avrupa'dan döndüğünde Raziye'nin evlendiğini duyar. Evinin adresini öğrenip çerçi kadınlardan birine verdiği mektubu ona ulaştırır. Geceleyin Raziye'nin oturduğu konağa gelerek cumba altında konuşmayı kararlaştırırlar. Raziye geçmişte sevdiği ve sevgisini hala taşıdığı adamı karşısında bulunca ona dönmeyi, onunla gizli de olsa konuşmayı aldatma olarak nitelemez. Raziye ancak eşinin ölmesi ile Şefik'le evlenebileceğini düşünür. İlerleyen vakitlerde Raziye, Şefik'in evine kadar gider ve masumane konuşurlar.

Şefik'in muayene ettiği Arife adlı bir aşüfte ona aşkını ilan ederek kendisiyle cinsel birliktelik yaşmayı teklif eder. Arife'nin amacı Şefik'i kullanarak eski sevdiğinden intikam

almaktır. Kadınlar hakkında tecrübesiz olan Şefik, ilkin Arife'nin aşkının gerçekliği üzerine düşünür. Raziye'nin yerine geçebilecek güzellikte olmasına rağmen Arife'yi bir nesne, Raziye'yi ise manevi bir varlık olarak görür:

> Raziye bir ruh idi. Zaten Şefik ona 'benim yeryüzünde bir meleğim!' dememiş miydi? Meleğin bir manası da ruh değil midir? Hâlbuki Arife dahi bir cisim idi. Hem de ne cisim! Nazar-ı iştiyâk ve tahassürde tecessümden hiçbir an hali kalmayan bir cisim!
>
> Pekâlâ! Hall-i mesele için diyelim ki 'İşte Şefik bir muhabbet-i rûhâniyye ile Raziye'yi sevsin ve bir muhabbet-i cismâniyye ile dahi Arife ile hembezm olsun' Şefik'e de bu lâzım. Lâkin bunları birbirinden ayırmak muhal, ayrıldıkları gibi iki muhabbetin ikisi de mefkut hükmüne girecek. Bir kere Raziye'yi unutup mefkut hükmüne koyacak. Saniyen Arife de yalnız bir 'dişi insan' olmak menzilesine inip haniya şu yürekteki kaynar kanı o hararetiyle muhafaza eden ateş bulunmayacak. Ruh ile cisim beraber bulunduğu zaman nasıl ki ikisi bir şey oluyorlar ise Şefik için Raziye ile Arife ikisi birer şey olduğu zaman matlup hâsıl olacak. Arife Raziye olmalı ve Raziye de Arife! Hâlbuki bunun ikisi de muhaldir. Raziye ne kendiliğinden Arife olur ne de onu Şefik Arife eder. Arife'nin dahi Raziyelik hâline gelmesi aynıyla böyle muhaldir (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 97, 98).

İçtenlikli âşık için baş döndürücü çizgiler yoktur, bu çizgiler silinmiştir (Gasset, 2001: 67). Duygularını izleyen Şefik, Raziye'nin ruhsal derinliğini, cinselliğe bürünen Arife'nin cismani güzelliğine yeğler. Cinsel aşkı "aşk-ı rûhanî"yi"aşk-ı cismânîye" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 104) tercih eder. Muayenelerdeki diyaloglardan Arife'nin uzak durulması gerekilen "tehlikeli bir kadın" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 92) olduğunu düşünür. Şefik'in onu reddetmesi üzerine benliğini yaralananArife ondan intikam almaya kalkar. Arife, sevgisinin engellenmesi ile şiddetli ruhsal stres yaşar ve nefretini dışa vurmanın yollarını arar (Lauster, 2000: 129,130). Sevmese de ölesiye sevilmek isteyen "Arife'nin gösterdiği heves yalan olmayıp sahih ve ciddî bir hevestir. Lâkin o heves bir 'aşk' değildir" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 99). Şefik'in kendini Arife'ye sevdirmek için hiçbir müdahalede bulunmaması, Arife'nin kendisini Şefik'e sevdirme hususunda istekli ve arsız davranmasına sebeptir, onu baştan çıkarmaya çalışır. Buna rağmen karşılık bulamayınca "ne kadar çok seviyorsam sana husumetim o kadar ziyadedir. Bundan sonra dahi ne kadar muhabbetim artacak ise husumetim dahi şiddet bulacaktır" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 111) diyerek Şefik'in Raziye'yi sevdiğini ve kendisini ona tercih ettiğini öğrenmesi ile bu çifte görüşmemeleri gerektiğini emreden tehdit mektupları gönderir. Raziye, Şefik'in kendisini sevip sevmediğinde tereddüt eder.

> Hatta insan şüphelerini kuvvetlendire kuvvetlendire eğer bir aşk, bir kıskançlık, bir meyl-i tâm dahi yardım ederse ta büyük bir cinayeti irtikâpa veyahut çıldırmağa kadar da varır hafazanallah! Kara sevda denilen illetin esası şüpheden başka bir şey midir? (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 139,140).

Karasevda, kendi erkeksi yanına/animusuna duyduğu hasreti ve sevdiğiyle bütünleşme isteğini doğurur (Dökmen, 2013: 239) onun kendinden başka birine ilgi duymasına katlanamaz. Şefik'in sevgisini denemek için cumba altındaki görüşmelerinin birinde başkasının eşi olmanın yüzünü görmeyi engellemediğini belirterek yüzünü Şefik'e gösterir. Şefik, on dört yaşından beri yüzünü görmediği Raziye'nin güzelliği karşısında kendinden geçer. Raziye, "dünyada bu kadar ben de yokum. Yalnız sen varsın. Senden ibarettir" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 126) diye düşünerek eskiden harem bahçesinde kol kola dolaşmalarının şimdi kendisi evli de olsa görüşmelerine imkân verdiğini Şefik'e anlatır:

> Harem bahçesinde kol kola gezen Raziye ve Şefik bugün birbirinin yabancısı mı olacaklar? O zaman bizim arzu-yı mahzımız ve daha doğrusu dünyaca yegâne saadetimiz o masumane mülâkatlarımız o melekâne sohbetlerimiz değil miydi? Bu mülâkat-ı ma'sûmâneye şimdi neden muvaffak olamayalım. Bunda hukuka dokunacak hangi nokta var? (Yeryüzünde Bir Melek, 2000:126).

Raziye, Şefik'le yüz yüze görüşmeyi önceden verilmiş bir hak, bir izin olarak niteler. Arife'nin baskıları sebebiyle –Raziye'nin adının çıkmasından korkarak- evlenmek için Raziye'den izin ister, fakat Raziye buna izin vermez. İkisinden birinin ölmesiyle bu aşkın baki kalacağını ümit eder.

> Raziye -İnşallah sen karîben vefat edersin de Şefikimi yad ellere kaptırmaksızın bir nûr-ı ebedî olarak gönlüme defnederim .
> Şefik -(Göğsü çatlarcasına bir ah ederek) İnşallah... (ki lâfza-i Celâlin sonu da daha şedit bir ah teşkil eylediğine dikkat lâzımdır).
> Raziye -Bu da bir ümittir değil mi Şefikim? Ümidin İkincisine gelince: Diyorum ki inşallah yakın vakitte ben vefat ederim de senin gönlünde metfun kalırım.
> Şefik -İnşallah! Zira doğrusunu istersen seni bir müteehhil Raziye görmekten bir meyyit Raziye görmek benim için nimettir. İşte hiç sıkılmayarak bu fikrimi de söylerim (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 128,129).

Birleşmelerine mani olan Raziye'nin evliliği, âşıkların ölümü istemesinin nedenidir. Arife, Raziye'nin evli olduğu halde Şefik'le konuştuğunu öğrenerek; kötü kadın/aşüfte olarak adını çıkarmak amacıyla Raziye ve Şefik'in mektuplarını ele geçirir. Arife'nin tüm tehditlerine rağmen Raziye aşkından vazgeçmez:

> Aşk, mağlûp mu olur? Aşka korku tesir eder mi? Aşk, dargınlık mı tanır? Aşk, dirîg-i afv eder mi? Aşkın göze aldırmayacağı fedakârlık mı olur? Bu suallerin kâffesinin cevabı 'Heyhât!...'dır. Bu aşk ise işte Raziye'de olan aşk idi. Kendi kendisine 'Evet! Ben bir cani isem de Şefikim için caniyim. Dünyada her şey Şefik'e feda olsun!' dedi. Mülâhaza buyurulmalıdır ki Raziye'nin bu sözü söylemesi ne kadar müşkül ne kadar muhal ise bir kere bu sözü söyledikten sonra bir daha ondan dönmesi dahi o kadar müşkül o kadar muhal olmak zazurîdir (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 185,186).

Sevgi geleneğin tüm engellerini aşarak doyumun ve yaşam mutluluğunun sırrını taşır. Onun karşısında her şey hatta bağlılığın erdem olduğu ilkesi dahi önemsizleşir (Lauster, 2000: 42). Aşkın cesareti arttırması ile Raziye, Şefik'in muayenehane olarak kullandığı evine kalfasıyla gider. Neşe Kalfa'nın Arife'yle işbirliği yaptığını bilmeden onun evinde Dadı Nimetullah ve birkaç kişiyle toplanarak sohbet ederler. Neşe Kalfa iki aşığın konuşmalarını duyunca olayın zannettiği gibi olmadığını anlar. "Hayır! Kabul edemem! Kabul edemem! Hepimiz öleceğiz! İki ellerimiz yanımıza gelecek. Cenabıallah'ın huzuruna çıkacağız! Ben orada ne yaparım! Siz masumsunuz! Meleksiniz!" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 195) diyerek Arife'den aldığı elmasları ortaya saçar. Arife'nin oyununa göre bir kadın eve adam almış yaygarasını koparark bütün halkı Neşe Kalfa'nın evine toplarlar. Namusu korumak derdinde halk olup bitenleri sorgulamadan yalnız dedikodulardan hareketle Arife'yi ve Şefik'i linç etmeye kalkar. Zaptiyeler Şefik'i tutuklayıp, Raziye'yi saklandığı yerden çıkarırlar. Raziye'nin eşi, olayı duyunca "'Bir daha gözüm görmesin! İstemem!' demekle kendi namusunu iade ve muhafaza" ederek hiçbir şey bırakmaksızın onu boşar. Şefik ise, Vidin Kalesi'ne küreğe mahkûm edilir.

Arife, Şefik'e gönderdiği mektupta amacının onu Vidin'e yollamak olmadığını, Raziye'nin yoldan çıkarak dillere düştüğü yalanını söyler. Gerçekte Raziye'nin yerine ona çok benzeyen Cevriye adında bir kadını kandırarak Raziye diye halka sunar. Şefik, Vidin'den İngiliz dostlarıyla döndüğünde tesadüfen Raziye'yle karşılaşır. Raziye biri kadın, biri erkek ihtiyarlarla su satarken bayılması üzerine Şefik yardıma koşar. Şefik, ilkin Raziye'nin kötü yola düştüğüne inanarak onunla soğuk konuşur, gitmeye kalkar. Ancak Raziye, Şefik'in üzerine atılarak 'Nereye gidiyorsun Şefik! Sen mi çıldırdın, bunlar mı? Dur Allah aşkına dur! Sence geçmiş bence baki olan bir muhabbet hürmetine dur! Bir dakika feda et! Bir çift söz...'diye Şefik'i kolundan çekip" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 253) Şefik'i durdurur. Namusuyla para kazandığını, Salih Çavuş denen adamın kendilerine babalık yaparak onları himaye ettiğini, Arife tarafından hem kısmeti çıkıncaya kadar kendi evinde kalmaları hem de Arife'nin ayarladığı pek çok erkekten birlikte olmak ya da evlenmek için mektup aldığını ve hiçbirine cevap vermediğini anlatır. Sözde Şefik'in vefat ettiği haberini de yine Arife verir. Şefik, arkadaşı İsmail'in Raziye'nin uğradığı oyunu anlatmasıyla, sahte Raziye'yi bulup halktan on kişi toplar. Sahte Raziye'nin her şeyi itiraf etmesiyle, asıl Raziye'nin masumluğu ortaya çıkar. Raziye ile Şefik evlenirken bir biçimde de olsa doyuma ulaşamayan (Lauster, 2000: 130) Arife nefretiyle kendini öldürür.

Ahmet Midhat, başkasının nikâhı altında, Raziye'nin Şefik'le konuşmasını aldatma olarak görmez. Raziye'nin ve Şefik'in nezdinde her iki aşığın namus ve iffetlerini koruyarak sohbetlerini sürdürdüklerini belirtir. Raziye'nin Şefik'e yazdığı mektupta yaşadıkları aşkın cinsellik üzerine kurulmadığına işaret eder:

> Şefikim bizi birbirimizden ayırmak iki öz karındaşı ayırmak kadar müşküldür. Bizi birbirimize muhabbetten dolayı taayyüp etmek iki öz kardeşi taayyüp etmek kadar baîddir, ikimizin dahi kâffe-i hissiyyât-ı derûnumuza vâkıf olan Cenabıhakk'ın da bizi mazur göreceğini kemâl-i lütfundan ümit ederim. Ben bizzat şu muamelemizi takbih için pekçok cebr-i nefs ettim. Lâkin vicdanım hiçbir cihet-i münâsebetimiz üzerine beni itham edemediğinden masum olan nefsimi ben itham edersem zulmetmiş olacağımı anladım (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 193).

Raziye'ye benzer şekilde Şefik, kendini Allah huzurunda mahcup ve rezil edecek hiçbir yaklaşımda bulunmadığını, Raziye'nin teslimiyetini "suiistimal etmeyip iffet ve ismet kanunundan ve sıdk-ı istikamet kaidesinden hiçbir dakika" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 346) çıkmadığını belirtir. "Heves-i şehvetperestâ" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 117)/ cinsel aşkı taşımayan karasevdanın içinde yine de her ne olursa olsun yan yana bulunma çabası vardır. Ahmet Midhat, romanın sonunda konuşturduğu Raziye'nin düşünceleriyle bu çabayı yansıtır. Kendisine yalvarıp yakaran erkeğe tamamıyla güvenmenin doğru olmayacağını, erkeğin kadını kullandıktan sonra bırakıp gidebileceğini anlatarak Şefik ile yaşadıklarının bu şekilde gelişmese dahi insanların bu yola başvurmaması gerektiğinin altını çizer:

> Aşkın delâlet eylediği hatîât tehlikelerinin en karanlığı kadınlar önünde bulunan uçurumdur. Gönlümüzü ele almağa çalışan erkeklerin hepsi, ilk görünüşlerinde müsavidirler. Biz hepsinin meleği oluruz. Hepsi bizi takdis ederler. Hepsi yolumuza ser ve canlarını feda ederler. Hepsi bizim namusumuza zerre kadar leke gelmesini kat'iyen tecviz edemeyerek en safiyane ve sadıkane bir ubudiyeti dahi can altında gizli bir sır addederek can çıkmayınca o sırrın dahi meydana çıkmayacağını temin eyleriz. Fakat işte bu hâllerin her biri bir zulmettir ki önümüzdeki uçurumu bizden setr ederler.Kadın kendisini temin için her hileyi her hud'ayı icrada bir dakika bile hali kalmayan âşıkına o kadar teslimiyet gösterir ki ta uçurumun kenarına geldiği zaman aşağıya düşmek tahakkuk eylese kadın mutlaka refiki dahi bu yolda bile kendisine refakatten geri kalmayacağına emniyyet-i tâmme ile emniyet eyler ki işte beyhude yere mahvın tahakkuk eylediği noktadır. Bu hatayı edenlerin birisi de ben olduğumu sergüzeşt-i ahvâlimi okuduğunuz cihetle anlamışsınızdır (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 347).

Raziye yaptığının hata olduğunu kabullenerek, Şefik'in korumasıyla halkın nazarında temize çıktığını, her erkeğin Şefik gibi halis niyet taşımayacağını vurgular. Eğer evli olmasaydı Şefik'le aşkının fiilen ve maddeten gerçekleşeceğini, halkın gözünde aşklarının hürmet göreceğini veya kimsenin onlarla ilgilenmeyeceğini ifade eder:

> Bir diğer adamın hakkı benim üzerimde olmasaydı da bu Şefik'in aşkını fiilen ve maddeten telâkki edebilseydim, bizce pek mukaddes olduğu hâlde inde'l-umûm en büyük bir cinayet olmak üzere telâkki edilen aşkımız, umumca dahi takdis edilir veyahut hiç olmazsa umumun çeşm-i tecessüsü ondan yana bîkayd bulunurdu (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 349).

Ahmet Midhat Efendi, romanın sonunda Raziye'ye ve Şefik'e aşkı sürdürebilmek ve toplum tarafından dışlanmamak için evliliğin şart olduğunu söyletir: "Aşk, her kalbe mahsus olarak mukaddes bir şeydir fakat aşk, zahirde umumen dahi mukaddes olmak için nikâhla takdis edilmiş bulunmak lâzımdır" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 347). Aşk resmiyete dökülerek sevgiye dönüşmelidir. "Eğer insân-ı kâmilsen tabiatın bize en güzel, en tatlı, en nazik hatta en mukaddes olan bir atiyyesini ne bir sûret-i müstekreheye ifrâg ve ne de bir cinâyet-i mel'ûneye tahvil etmeksizin, ondan insân-ı kâmil gibi istifadeye çalışalım." (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 21) diyerek evlilik haricinde aşkın cinsellikten uzak yaşanmasını ve evlilikle onanacağını vurgular.

Yazar, çocuklukta başlayan Şefik ve Raziye aşkının evlilikle tamamlanamamasını gerekçe göstererek Raziye ile Şefik'in konuşmasını istisnai bir durum gibi sunar. Devrinin zihniyetinde yasak aşkı haklı çıkarmaya çalıştığı gerekçesiyle eleştirilir (Karabulut, 2013: 58). "Aşka ve ahvâl-i âşıkane husûsât-ı sâireye dair serd edilen muhakematın her biri, bulunduğu mahalle göre muharririn fikri yettiği kadar sevap gördüğü suretler"i–kadın ile erkeğin cinsellik düşünülmeden sohbet edebileceği vs.-(Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 345) anlatıp iki aşığı evlendirir.

Gençlik adlı hikâyede gelenekler doğrultusunda karşılıklı konuşup birbirini tanıma fırsatı bulamayan gençlerin fotoğrafa bakarak âşık olma gibi bir sahte/putlaştırıcı sevgiye (Adler, 1995: 95) kapılmaları işlenir. Çapkın bir genç, mesire yerinde yüzünü yaşmaktan dolayı göremediği teyzesini cariye zannedip kur yapmaya kalkar. Teyzesi gençliğinin heveslerine uyarak kur peşinde koşan ve evlenmeyi hiç düşünmeyen yeğenini yola getirmek için ona oyun oynar. Yeğenin yüzüne gülerek bakıp yazdığı kâğıdı arabacı aracılığıyla yeğeninin eline verir. Kadının okuma yazmasına şaşıran erkek kur yapmanın kolaylığını bulamanın sevinciyle okuduğu mektupta kadının kendisini tanıdığını ve peşine düşmemesi gerektiğini, daha sonra onu bulacağını söylemesini tuhaf karşılar. Fakat kendisini kadının yerine koyarak bu şekilde kur yapmanın doğru olmadığını düşünür. Başka türlü iletişim kurmanın yolunu bulamayacağını, şartların onu bu yola ittiğini belirtir:

> Pekâlâ. Peşini bıraktık. Lâkin bunun adını inayet mi koyalım yoksa buna tekdir mi diyelim? Beni tanımış. Nerede görmüş ola? Fakat dikkat ediyor

> musun, gayet mesture bir şey. Hele bak, hele bak! Peşimize düşme... bizi defediş. Hayır hayır, def' de değil. Ben seni arar bulurum diyor. Beni nerede bulacak? Bizim semt Sultanahmet. Anladım, bu bize bir tekdir. Bizi âdeta defetti. Hakkı da var ya. Defetmemiş olsa konağa kadar gidecek idim. Buna elbette razı olmaz. Ben olsam ben de razı olmam. Hele ben olsam bu yolda bana arz-ı muhabbet edenlerin yüzüne bile bakmam. Bir hanımın karşısına geçip göz kıpış, temenna ediş, bıyık büküş, söz atış... Buna arz-ı muhabbet mi derim? Bu âdeta rezalet. Hem de ne büyük rezalet. Muhabbet ve meveddetini celbe çalıştığımız hanımı âleme teşhir ediyoruz. Doğrusu buna denaetten başka bir şey denmez... denmez ama a gözüm, böyle olmaz ise başka ne yolda arz-ı muhabbet edelim. Mektup yazmış olsak okumak bilmezler. Okusalar cevap yazamazlar. Böyle yazar okur hanım binde bir bulunmaz. Vakıa çerçi ve bohçacı kadınlar vasıtasıyla bir dereceye kadar yol çıkarılabilir ise de bu da bir emr-i asîr. Dur bakalım, elbette bunun bir sonu çıkar. Canım tevekkeli ben seni arar bulurum demedi ya (Gençlik, 2001: 31,32).

Ahmet Midhat hikâyenin başkişisi aracılığıyla erkeklerin yüz yüze diyalog kuramadıkları, mektuplaşamadıkları kadınlarla iletişim sağlamanın yolunu bıyık burkup, göz süzmekten ibaret bir "rezalet"e başvurmaya vardırdığını anlatır.

> İşte hanım gece gündüz hayal-i hatırımızdan çıkmıyor. Demek oldu ki alâka eyleyişimiz kime? Hanıma. Hanım kim? Bilmem. Böyle bilinmeyen bir şeye rabt-ı kalp edilir mi? İşte keyfiyetin istigrap olunacak ciheti bu. Şimdi şu hâli bir muvazene edelim ve gençlik ve çocukluğun derecatını bu muvazene ile takdir eyleyelim (Gençlik, 2001: 32,33).

Tanınmayan kişiye aşk, erkeğin kadınsı yönüne/animasına yüklediği anlamla bütünleşme çabası olduğuna ya da cinsellik taşıdığına işarettir:

> Lâkin zannıma kalır ise bu bapta cümleden ziyade tesiri olan şey, hanımın heyulâ-i cemali hayalde ol kadar tecessüm etmiş ve o suretle vücut bulmuş idi ki âlemde ondan sonra güzel yoktur davasına çıkışmış ve bu suretle zihnimde tasavvur eylediğim cemali hiçbir kadında bulamayarak kimseyi güzel görmemeye başlamış idim (Gençlik, 2001: 33).

Ahmet Midhat Efendi, evlenme amacında olmayan erkeğin aşkın ateşiyle yanmasını cinsel aşkın varlığına bağlar. Ayrıca bekâr bir erkekle kadının aşk yaşasalar dahi geleneklere göre birleşemeyeceklerini anlatır:

> Farz edelim ki ben âteş-i derunumdan onun kalbine dahi bir şerarecik işarına muvaffak olayım. Yani kız da benim için yansın yakılsın. Bundan ne fayda hâsıl olur ki? Bizim memlekette kızlar istediği ve sevdiği kocaya varamazlar. Babalar kimi isterler ise onu kendilerine damat ederler. Eğerçi bir kızın bir delikanlıya izhar-ı measir-i muhabbet ettiği görülse, "Vay bu kız perde-i iffeti çâkçâk etmiş" derler (Gençlik, 2001:33).

Özellikle erkek tarafından kadın bedenine yüklenen şehvetin kadını baskıcı tutuma maruz bırakarak erkeğin, dişiliğe karşı hassaslaşmasına (Asım, 1989: 64) neden olur. Kontrol altına alınan kadın öğrenilmiş çaresizlikle sevme hakkının varlığını öteler ya da farkına varamaz.

> Şaka hoş ama, ne hüsn-i letafet! Nasiyeye bak nasiyeye! Ne büyüklük! Of, yandığım kadar da var imiş. Acaba mülâkat ne vakit müyesser olacak? Hele şu kaşlar, gözler. Şuna da dikkat etmeli ki, hanım öyle rastık filân ile birtakım cahiller gibi yüzünü gözünü berbat etmiyor. Artık bu bir nimet. Öyle her zaman tuzağa düşer şikâr değil. Aman cevap yazmalı, dedim. Kalktım, kâğıdı kestim, başladım (Gençlik, 2001: 36).

Fotoğrafa bakarak âşık olma, kadın etine/dişiliğine duyulan sevgiden ileri gelmektedir. "Sevmek, bir yüzdeki çizgileri, bir yanağın rengini görüp heyecanlanmaktan daha ciddi ve daha önemli bir şeydir; simgesel olarak yüzün, sesin ve el kol hareketlerinin ayrıntılarıyla temsil edilen belli bir insan üzerinde verilen bir karardır" (Gasset, 2001: 68). Yalancı sevgi, onsuz olamayacağını belirten aşk arzusu, yanıp yakılmalarla erkeğin kadına tapmasına, sevdiğinde kendini yitirmesine neden olur. Sevginin birden bire ve çok yoğun yaşanması puta tapmanın açlığını ve umutsuzluğunu açığa çıkarır (Adler, 1995: 95).

Uzun aradan sonra sevdiğinden haber alamayan başkişi "Artık bendenizde sabır ve tüvan ve tahammül kalmadığını işte bir kere daha tekrar eder ve zuhur-ı merhametinizi istical eylerim." (Gençlik, 2001: 34) diyerek kavuşmayı arzular. Teyzesinin gönderdiği "Malûm" imzalı pembe mektupla eve davet edilir. Gönül eğlendireceğini düşünürken annesi, teyzesi ve kızkardeşleriyle karşılaşır. Teyzesinin oyununa geldiğini anlayan genç olduğu yerde bayılır.

Ahmet Midhat, gençlik hevesiyle dışarıda çapkınlık yapıp aile üyelerini dahi tanımayarak karşılaştığı her kadına kur yapan erkeklerden olmak yerine evlenip yuva kuran erkeklerden olmayı olumlar. Bu şekilde erkeklerin kadınları rahatsız etmeyeceklerini hikâyedeki gencin teyzesinin bakış açısından aktarır:

> İşte gençler böyle teyzesini dahi tanıyamayıp arz-ı muhabbet eyler. Biz sana bu yolun çıkmaz bir yol olduğunu ve insan kısmı dünyada gençlik hâliyle ilâ-nihaye yaşamayıp ihtiyarlık hâliyle yaşamak lâzım olduğunu ve hatta akılları başında olan gençler gençlik hâlinde ihtiyarlığı ihtiyar eylediklerini ve bu ise hâline münasip bir kızcağız bulup onunla kendi hâlinde yaşayıp gitmekten ibaret bulunduğunu sana anlatmaya çalıştık. Sen anlamadın. İşte, alçak herifler ve çapkın çocuklar gibi senin ömrün hep böyle Kalpakçılarda dolaşmak ve kendi familyanın halkına varıncaya kadar rast geldiğin kadına bıyık burmak ve yüzünü gözünü maymunlar gibi çatıştırıp kıpıştırmak ile geçecek. Acaba kadınlar sizin şu rezaletinizden memnun mu olur zanne-diyorsunuz? Ondan memnun olanlar yine sizin gibi müddet-i ömürlerini re-zalet ve denaet içinde geçirmek tavrında bulunanlardır (Gençlik, 2001: 39).

Yalnız fotoğrafa âşık olmanın, o kişinin terbiyesine bakılmadan yapılan evliliğin yanlışlığı yine kadının fikriyle yansıtılır:

> —Ben öyle kör körüne evlenmem.
> —Şimdi nasıl evleneceksin?

—İşte resmi elimde.
—Vay! Sen demek oluyor ki yalnız kuru bir güzelliğe razı olacaksın ha?
—Aman teyze bu kuru güzellik mi ya?
—Ya nedir? Bu kimdir, terbiyesi ne yoldadır, etvarı etvarına mutabakat edecek mi anladın mı?
—Ah! Ben oralarına şimdi sarf-ı zihin bile etmiyorum (Gençlik, 2001: 40).

Teyzesi yeğeninin çapkınlığının sona erip ermediğini denemek, hem de iki gencin birbirini tanıması için evlenmelerine dört ay müsaade etmez. Azatlı cariyeye terbiyesi bozulacağı düşünülerek hür olduğu söylenmez. Eğitimi ve terbiyesini erkek tarafından beğenilir, fikri alınmadan gelin olur.

Müşahedat romanında aynı erkeğe üç kadının söz konusudur. Siranuş ve Ağavni adındaki kadınlar aynı yetimhanede/pansiyonda kalıp eğitim alırlar. Yetimhaneden ayrıldıktan sonra Siranuş, bir Ermeni ailenin yanında kalır, Ağavni ise otele yerleşir. Ağavni eğlence âlemlerinde karşılaştığı kendisine sözde âşık olduğunu söyleyen Refet'e yüz vermez. Mirasyedi ve hovarda Refet, Ağavni'yi elde edene dek birkaç sene peşinden koşar. Ağavni'nin "kendisi dâmen-i ismeti, hâr-ı hevai ve hevese hiç ilişmemiş" kadınlardan olmasa da bu tavrını anlayamaz. Ağavni'nin kendisini reddedişi arzularını şiddetlendirerek sözde aşkını takıntıya dönüştürür. Mirasını bitirir bitirmez annesi tarafından evden kovulduğu gün Ağavni, onu bularak evine çağırır. Hala kendisini sevip sevmediği sorarak onu tanıdığı ilk günden beri beğendiğini söyler. Refet zenginken neden kendisini geri çevirdiğini sorar. Zeki Ağavni, Refet'in hovardalık halinin mirası bitinceye kadar devam edeceğini düşündüğünden, parasını bitirdikten sonra aşkını açıklamanın uygun olduğunu anlatır. Refet'e eğlence ve sefahat âleminden uzaklaşması halinde aşkına karşılık vereceğini söyler. Ağavni'nin Refet'e karşı aşkı "muhabbet-i ciddiye" (Müşahedat, 2000: 85) hükmündedir. Rüstem kendisine cariye gibi hükmedemeyeceğini, bir "Alfons" olmadığını söyleyerek Ağavni'yi reddeder. Ahmet Midhat Efendi, Alfons tabirini "bir erkeğe nispetle bir kadına 'müstefreşe' demek ne hüküm götürürse, bir kadına nispetle bir erkeğin alfonsluğu o hükümdedir. Yahut sevdiği kadının hiç bir hâl ve hareketine karışamamak şartıyla, kendisine vereceği sadaka-i hüsn ü cemal ile iktifaya mecbur bir âşık demektir" (Müşahedat, 2000: 85) şeklinde açıklayarak Refet'in kadının arzularını doyuma ulaştıracak biri olmayı istemediğini gösterir.

Refet. Seni bir alfons nazarıyla görmek beni kendi ulüvv-i tab'ımdan iğrendirecek bir rüyettir. Benim, sana olan muhabbetim pek gerçektir. Teklifimi kabul edersen ben sana sahip olmayacağım, sen bana sahip olacaksın. Harekât ve sekenâtında muhtâr-ı mutlak kalacaksın. Vaktiyle sen beni istediğin, hatta tehditler derecesine vardığın zaman, ben, seni kabul etmiş olsaydım, servet ve sâmânını mahveden ben olacaktım. Hele o zaman

> sen bana galebe ederek muvaffak olmuş bulunsaydın, beni kendi muhabbetine mağlûp olmuş saymazdın. Altınlarına meftun olmuş sayardın. Sair bunca bîçaregân esafili ne nazarla görüyorduysan, beni de o nazarla görürdün. İşte, sana mukavemetim ancak bu sebepler içindi (Müşahedat, 2000: 85).

Refet kadınlara eğlenilecek bir nesne anlayışıyla bakar. Ağavni'nin kendisini aynı konuma düşürdüğünü zannederek sinirlenir. Refet'in hakaret edercesine reddi Ağavni'nin onu gözünde daha da büyütmesine yol açar. Refet'in aşkı salt nesne sevgisidir, sahtedir. Bunu bilemeyen Agavni ise onu sefil hayatından kurtarması için yalvarır. Agavni bağımsız olmasına rağmen kurtarılma arzusu içindedir.

> Ne garib hâl. Bir kadın duçar olmuş bulunduğu maîşet-i sefihâneyi nihayet bir fikri hikmetin ikazıyla beğenemeyerek, velev ki kısmen olsun, islâh-ı hâle muvaffakiyetini kendinden beş beter bir sefih ve sefilin himayesi sayesinde temin edebilmiş olsun (Müşahedat, 2000: 96).

Ağavni bireyselliğini kazanmadan bağımlılık ihtiyacına girer. Yaşamın sorumluluğundan kaçarak sığındığı (Dowling, 2007: 10) Refet'in onun hayatını değiştirmesini bekler.

> Bir sefili bunca senedir duçar olduğu sefâlet-i rezîlâneden kurtaracak kadar merhametin, besaletin, ulüvv-i cenâbın kalmadı mı Refet?
> Aman ya Rab! O zamana kadar Refet'in, damarlarında buz gibi donmuş kalmış olan kanma, o mübârek hûn-ı merdîye yeniden bir hararet, yeniden bir galeyan gelmiş. Demiş ki:
> -O kurtarılacak sefil kim?
> -Ben.
> -Ben seni nasıl kurtarabilecekmişim?
> -Teklifimi kabul ederek.
> -Ey, teklifini kabul edersem.
> -Senden başka insan yüzü görmeyeceğime yemin ve kasemle kendimi bu levsten tathir edeceğim.
> -Öyleyse ver elini (Müşahedat, 2000: 85,86).

Sadaka bağımlısı kölelik/Külkedisi Sendromu (Dökmen, 2013: 110) Sindrella Kompleksi (Dowling, 2007: 26) olarak adlandırılan bu gönüllü kölelikle Refet'e bağımlı olmanın yolunu seçer. Çünkü yaşamla mücadele etmenin özgürlüğüne erişememiştir (Dökmen, 2013: 110).

> Büyüklük de olsa istemem, küçüklük de olsa istemem. Kadınlara "saçı uzun, aklı kısa" derler. Pek doğru bir sözdür. Nisvandan pek çoğu mücerret saçları uzun akılları kısa olduğu içîn o birtakım esafilin muâşeret-i mülevvenesi ne müthiş, ne müstekreh olduğunu takdir edemeyerek kendilerini o girdâb-ı belâya takrib edecek, hatta muhakkakan düşürecek olan mukaddemât ı iğfâle karşı mukavemet gösterememektedirler.
>
> Yemin ederim, temin ederim ki o esafilin kâffesi o murdar, mülevves maişetten nedâmet-i külliyye ve kat'iyye ile nadimdirler de mahza birer Refet bulamadıkları, birer kahramanın kudret-ı gâlibesiyle halâs edilemedikleri,

> birer civanmerdin cenâh-ı himâyesi altına sokulup sığınamadıkları için kurtulamıyorlar... (Müşahedat, 2000: 128).

Kadın erkeğin himayesinde güvence ve rahatlığa kavuşacağını düşünür. Erkeklik gururunu okşayan kadının sığınma ihtiyacına Refet minnettarlık duyar. "Hem bana meylin varmış, hem servetimi mahveden sen olmayasın ve bana meylin paramdan dolayı olduğunu ben zann etmeyeyim diye meylini ketm etmişsin, cebr-i nefs eylemişsin. O zaman senin hâlinde bulunan bir kız için bu hâl büyüklüktür, Ağavni" (Müşahedat, 2000: 127) diyerek onunla üç, dört sene birlikte olurlar. Hikâyelerini yazan Ahmet Midhat'a Ağavni'ye âşık olmadığını yalnız Ağavni'nin sevgisine nankörlük etmemek için ilişkisini sürdürdüğünü anlatır:

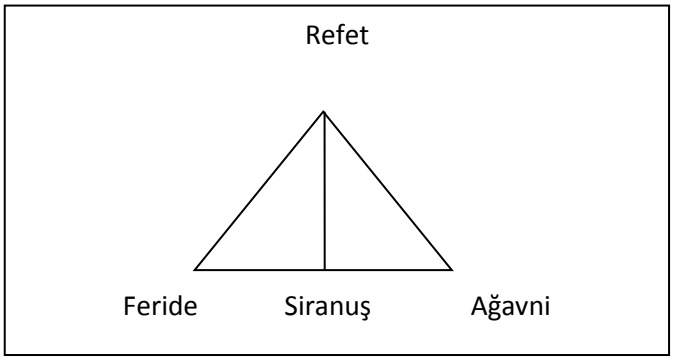
> -Hayır, Hayır! Muhabbetim de pek büyük değildir. Biz ayş ve nuş âlemlerinde sevda denilen mevhibeyi köreltmişiz. Artık bizden, öyle pek büyük muhabbetler ümit etmemeli.
> -Demek oluyor ki Ağavni'ye ettiğin mülâzemet âkılâne bir hesap netice-i muktezâsıdır.
> -İşte onun gibi bir şey.
> -Ama ben, onun sana muhaabbetini pek büyük görüyorum.
> -Bu müşahedeniz yanlış değildir. Ben evvelleri, öyel değildir de, öyle gösteriyor zann ediyordum. Ama işte, işin üzerinden yıllar geçti. Kızdaki muhabbet artıyor, eksilmiyor. Benim için de muhabbete hürmet lâzım geliyor. Nankörlük mü edeyim?
> -Hakkı var (Müşahedat, 2000: 227).

Ahmet Midhat, Ağavni gibi bir kadın tarafından sevilmeye karşılık hürmet, kadirşinaslık gösterip şükretmesi gerektiğini; her sevginin çıldırasıya bir sevda hükmünde olmayacağını ya da o şekilde devam edemeyeceğini de belirtir. Ağavni, Refet'i ölesiye sevdiği halde "pâk-dâmenliği" (Müşahedat, 2000: 129) yitirdiği için onunla evlenemeyeceğini düşünür.

> Ağavni, egerçi bilâ-ihtiyâr kendisini vur patlasın çal oynasın âlemlerinde kaybedip gitmişse de, Siranuş gibi bir iffet-i mücessemenin karşısında bulundukça, onu pek âli ve kendisini pek zelil bularak, zilletin ülviyete ve fuhuşun iffete karşı her zaman mecbur olduğu tazimle boyun eğmekten vicdanını kurtaramıyordu (Müşahedat, 2000: 211).

Ağavni önceki hayatında yaşadığı şeyler nedeniyle her seferinde Siranuş'un iffeti karşısında halinin kötülüğünü vurgular. Refet'i Siranuş'tan kıskanır.

Refet gerçekte Ağavni'nin dostu Siranuş'la birbirlerini sevmektedirler. Arada Ağavni'nin bulunması ikisinin de aşklarını bastırmalarına neden olur. Refet, Ağavni'nin dışında aile dostu ve işvereni Seyyit Mehmet Numan'ın kızı tarafından da sevilmektedir. Feride adındaki bu kız çocukken bir araya geldiği Refet'i, birkaç kez de konaklarına gelip gitmesiyle görür. Refet'e karşılıksız aşkla bağlanır.



Şekil 3: Aşk Üçgeninin Dört Ucu: Refet'le Siranuş Birbirine Âşıkken Ağavni ve Feride de Refet'e Âşıktır

Feride, annesine ve Siranuş'un manevi annesi Vartov Dudu'ya Refet'e âşık olduğunu ve onunla evlenmek istediğini söyler. Kendisinden korkup utandıkları için Seyyit Mehmet Numan'a durumu açamazlar (Olayı dinleyen Siranuş babadan korkmanın yersiz bir korku olduğunu belirtir.) Vartov Dudu'ya Refet'e ulaştırması için bir mektup verir, fakat kadın aracılık edip başını derde sokmaktan korkarak mektubu almaz. Ahmet Midhat, Vartov Dudu'dan Feride'nin mektuplarını alıp, Refet'i çapkın vs. şeklinde kötüleyerek ondan soğutmağa çalışmasını söyler.

Ahmet Midhat, Feride'den Refet'e gelen mektubu ifade berbatlığı ve içeriği bakımından "hiçbir kadın, hele hiç bir kız nev-i ricâlden hiçbirisine böyle bir muhabbetname yazamaz. Olsa olsa zürafa denilen kadınlar birbirine bu yolda hezeyannameler yazabilirler." (Müşahedat, 2000: 240) diyerek Feride'nin cahilliğiyle "mûcib-i mabcûbiyyet"e varan mektubunu olduğu gibi romana aktarmaz. Feride mektupta, kendisini Arzu'ya, Refet'i Kamber'e benzeterek aşkının şiddetinden bahseder. Cahilliğiyle duyduğu bütün aşk sözcüklerini Refet'i övmek için kullanır:

> 'Yarim' tabiriyle Refet'in hüsnüne, cemaline, evsafına, ahvaline dair diller döküyor. Mahut ta'bîrât'i kadîme veçhile uzun, boydan, ince belden, bir karış gerdan, püskürme benden, nazik revişten, hub edadan filândan bahs ediyor ki bunlar Refet'in evsafıyla kıyas dahi kabul edebilecek şeylerden olmadığını düşünenlerin kahkahalarla gülecekleri lâzım gelirse de biraz fikr-i hikmetle teemmül edilecek olursa, kızcağıza gülmek değil, ağlamak lüzumunda kanâat hâsıl olur (Müşahedat, 2000: 250).

Feride mektubu tek başına getirerek Beyoğlu'nda bulduğu bir Yahudi'yi aracı olarak kullanır. Eğer dediği olmayacak olursa kendisini kuyuya atacağını söyleyerek aşkına tehditle karşılık bekler. Ahmet Midhat, Feride'nin yazdığı gibi saçma mektuplar

yazan birçok kızın kocakarı masallarıyla büyüdüğünü ifade eder. Kızların anlatılan saçma aşklara inanıp erkekler tarafından kolayca kandıralabileceklerini ve büyük tehlike içine bulunduklarını vurgular.

Seyyit Mehmet Numan kızının çelimsiz, hastalıklı olduğu için terbiyesine fazla önem vermediğini anlatarak "bizde kız çocuklarının terbiyesine erkekler kadar ihtimam olunmuyor ya." serzenişinde bulunur. Feride'nin eğitim ve ahlak yönünden kendisine denk olmayan Refet'e ilgisini doğru bulmaz. Evlenen gençlerin görgü, terbiye vs.bakımından uyuşmaması nedeniyle birçok yanlış evliliğin yapıldığını belirtir.

Ahmet Midhat, kızın halini ve Refet'in Feride'yi istemediğini babası Mehmet Seyyit Efendi'ye anlatır. Seyyit Efendi kızının Refet'i etkileyebilecek güzellik, terbiye, marifet taşımadığını yalnız parası için Refet'in damat olmayacağını eşine anlatır. Anne kız evliliğe dair Refet'ten bir talep gelirse Seyyit Numan'ın kabul edeceğini düşünürler. Feride'nin annesi kızının zayıflığını ve bu sevdadan dolayı üzüntüyle bir hastalığa kapılmasından korkarak ağlar.

Refet, Feride'nin ailesini üzmemek için onunla evlenme fikrini Ahmet Midhat Efendi'ye açar. Ahmet Midhat, Seyyit Mehmet Numan'a mertlik göstereyim derken Ağavni'ye namertlik, nankörlük edeceğini, durumu Ağavni'ye anlatması gerektiğini söyler. Fakat Ağavni, Refet'in birbirleriyle evlenemeyeceklerini bahane ederek Feride'yle evlenmesine izin vermesi ister. Ağavni, Refet'in bu isteğine gülerek evlenemeseler dahi ölene kadar birlikte yaşayacaklarını düşündüğünü, Feride gibi çirkin bir kızla evlenmenin kendisine hakaret olacağını ifade eder:

> Refet. Senin bana büsbütün mal olmayacağını ve elbet bir gün gelip bir kızla teehhüle kalkışacağını düşünmüyor değildim. Ama herkes ölümü nasıl düşünürse, ben de bunu öyle düşünüyordum. Yani daima istib'âd ederek. Lâkin teehhül edecek olduğuna göre,hiç olmazsa beni hasedimden öldürüp kurtarabileceğin bir mükemmel kızla teehhül edersin zanneyliyordum. Feride'yle teehhülün beni öyle bir tahlis bahtiyarlığından da mahrum bırakır. Bu, benim için âdeta hakârettir Refet. Feride'nin, babasındaki servetten başka nesi olabilir ki, sen ona rağbet edebileşin? Sıska kızın sana olan sevdasına ve babasının ihtiyarlığına filâna hürmeten bir semahat ha? Refet. Dünyada böyle bir katakulleye inanabilecek kadar ahmaklar kaldı mı? Seni sevenlere hürmet ve semahata kendim mecbur bilirsen beni ne hakla, ne insafla ondan mahrum bırakabileceksin? (Müşahedat, 2000: 259,260).

Ağavni, kendinden daha güzel bir kızla evlense kıskançlık ve nefret ile Refet'in aşkından kurtulacağını savunur. Ağavni, Refet'e kendisine muhabbeti yoksa neden peşinden koşarak onu âşık ettiğini "kahramanâne, merdâne, melekâne" (Müşahedat, 2000:

260) tavırlarla aşkını arttırdığını sorar. Hiç değilse daha önce kendinden soğutmayı denemesi gerektiğini, aynı gün içinde hem aşk sözcüklerini sarf ederek hem de Feride'yle evlenme durumunu belirtmesini gerçekçi bulmaz. Feride'yle parası için evlenmeyi kurduğunu düşünür. Ahmet Midhat, Ağavni'nin izin vermeyişine hak verir. Feride, Refet'in reddinin "Sarı çiyan" (Müşahedat, 2000: 262) diye nitelendirdiği Ağavni'den dolayı olduğunu sanarak bundan mahcubiyet duymaz. İşin peşini bırakmayacağını ve Refet'le evleneceğini haberi getiren Vartov Dudu'ya yumruk sıkarak anlatır. Ağavni'ye karşı aşırı kıskançlık gösterir. Cehâlet ve acz ve yeis (Müşahedat, 2000: 253) ile Feride'nin yapacağı şeyler Ahmet Midhat Efendi'yi korkutur. Feride, Refet'i bırakması için bir Yahudi adam tutarak Ağavni'yi tehdit etmek ister. Ağavni, Yahudi'ye direnirken ikisi beraber denize düşüp boğulurlar. Feride hastalanıp yataklara düşer ve ölür.

Siranuş, kendisini evlenme vaadiyle aldatıp mirasını ve Seyyit Mehmet Numan'ın verdiği parayı çalıp kaçan Karnik'le münasebetinin, sırf Refet'e olan ilgisinin Ağavni tarafından anlaşılmaması ve Refet'le evlenme ihtimali olmadığı için gerçekleştiğini belirtir. Ağavni'nin ölümünden sonra gönlünü Refet'e açar. Babasının İslamı seçip seçmeme konusunda serbest bıraktığı Siranuş vasiyetine uyarak Müslüman olur. Refet'le evlenirler.

Dürdane Hanım romanında Ulviye Hanım, Acem Ali Bey adıyla erkek kılığına girerek Dürdane Hanım'ın gayrimeşru ilişkisinden doğacak çocuğu için Ayşe Ebe adındaki kadını kaçırır. Ayşe Ebe, Acem Ali Bey'den gençliğine ve güzelliğine dair iltifat alarak ona âşık olur. Ebelik görevini tamamladıktan sonra merak içinde kalan evdekilere yaşadığı durumu anlatırken Acem Ali Bey'e âşık olduğunu; ona aşkını belli edecek davranışlarda bulunduğunu, göz göze gelebilmek adına Acem Ali Bey'den üst üste iki sigara istediğini, onun yaktığı sigarayı dudaklarına götürürken sigarayı adeta yediğini söyler. Kendi durumuna bakarak sevdasıyla perişan olanları kınadığına pişman olduğunu belirtir. "Bazı sevda rüsvâsı olmuş insanlara tesadüf ederdim de biçareleri ayıplardım. Meğer ayıplamakta hakkım yokmuş. Allah bu sevda denilen ateşe bir kulunu yakmasın. İnsanda ne hicab kalıyor, ne vakar!" (Dürdane Hanım, 2000: 54). Cesaretini toplayarak Acem Ali'ye bir daha yüzünü göremeyeceğinden duyduğu ıstırabı açıklar fakat Acem Ali kendisinin kadın olduğunu Ayşe Ebe'nin elini göğsüne koyarak anlatır. Ayşe Ebe'nin hikâyesini dinleyenler, delikanlıya meylini masum göstermek için onu kadına çevirdiğini düşünürler. Ahmet Midhat Efendi, Ayşe Ebe nezdinde "gönül hastalığına mübtelâ

olanları[ın]" (Dürdane Hanım, 2000: 56) ayıplanmaması gerektiğini okuruna aktarır. Ayrıca kadının aşkı ilk açıklayan taraf olması dikkat çeker.

Ahmet Midhat Efendi, *Yeryüzünde Bir Melek* romanında aşkın bir nimet olduğunu, bir adamın sevdiği kişi eğer eşi ise o nimetin daha da artacağını belirtir. Aşkı, erkek için "izzet" kadın için "cinayet değil âdeta ziynet" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 118-119) olarak niteler. Aşkın şehvet ile karıştırılmaması gerektiğini söyleyerek saf aşkı yüceltir. Yazar, *Ahmet Metin ve Şirzad* romanında da âşıkların çektikleri hasrete değinir. Onların kolaylıkla sağladıkları vuslatın zevk vermeyeceğini, âşık kişinin ne kadar üzülüp ağlarsa aşkının ve vuslat zamanının zevkinin o kadar artacağını vurgular. Cilve, naz, anlamamazlıktan gelme ve azarlamanın "mahbubenin esbab-ı mükemmelliyetinden sayıl[dığını]" (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 36) anlatır.

Sanatkâr, *Karı Koca Masalı*'nda, âşık ve maşuk kelimelerinin âşık ve âşıka olarak adlandırılmasını daha doğru bulur. Maşuk yerine konulan kadının da erkeğe âşıkken "âşık olunan" şeklinde nitelenmesini yadırgar.

> Dişi insan da âşık sayılan erkeğe âşık değil midir? O halde kendisi dişil olduğu için olsa olsa 'âşıka' derler. Yok, eğer âşık tarafından sevildiği için geçmiş zaman sıfat fiili olacaksa o halde âşık da âşıka tarafından sevildiği için geçmiş zaman isim fiili olmak ve bundan dolayı 'âşık âşıka' deyişi beğenilmezse 'maşuk maşuka' deyişini kabul etmek lâzım gelir (Karı Koca Masalı, 1999: 48,49).

Çirkin kadınların sevilmeyeceğine, âşık ile âşıkanın mutlaka güzel olması gerektiğine dair dönemin ünlü bir edebiyatçısının yaptığı yoruma karşılık olarak çirkin erkek ya da çirkin kadınların da eşleri tarafından ölesiye sevildiklerini belirtir. "Hâlbuki işin tabiatı bu hükmün bütün bütün tersini gösteriyor. Beş on adam bilirim ki çirkin karıları için bayılırlar (Koca Masalı, 1999: 52). Toplumsal gözlemlerinden yola çıkarak güzel kadınların yanında çirkin kadınların da sevilebileceğini göz önüne serer.

Ahmet Midhat Efendi, roman ve hikâyelerinde cinsellikle bezenmemiş aşka kutsallık atfeder. Erkeğin aşkının ayıplanmaması gibi kadının aşkının da ayıplanmaması gerektiği üzerinde durur. Hatta bunu göstermek adına aşkını itiraf eden taraf olarak erkeğin rolünü, kadına verir. Bu değişim kadının aşk ilişkisinde aktif hale gelmesini sağlar. Anlatılarda âşıkların görüşmesindeki zorlukları ortaya koyarken bir taraftan bunları hafifletmeye çalışır. Dönemin yasaklarına rağmen âşıkların yüz yüze konuşmalarında sakınca görmez. Kadın aşkla kendini gerçekleştirerek varoluşsal bütünlüğü yakalarken

çoğu kez sığınma ve kaçış isteğiyle nesne konumundaki ikincilliğini ortadan kaldıramadan yok oluşa sürüklenir.

3.3. Evlilik

Evlilik insanlığın mutluluğu için yapılan bir işbirliği, insan yaşamının sürdürülmesi için en önemli yoldur (Adler, 2011: 263). Ahmet Midhat Efendi, evliliğin kadın ve erkek işbirliği ile evlat yetiştirmek maksatlı olduğunun altını çizer. Evladın ana-babanın ölümünden sonra dahi onları temsil ettiğini; ailenin milletin temelini oluşturduğundan bahsederek insanlığın devamını sağlamak amacıyla evliliklerin yapıldığını belirtir.

> Teehhülden maksat ibka-yı nev' olduğu beyan edilince bu sözün ehemmiyeti işte buralara kadar uzanıp gelir ki o ehemmiyeti mücmelen beyan için dahi 'Teehhülden maksat evlat yetiştirmektir' denilir. İnsan kendi mevcudiyetini vefatından sonra dahi yetiştirdiği evlat ile bir hayli zaman daha idame eder. Evladının evladı da bu idameyi bir kat daha temdit etmiş olurlar. Bu hâlde teehhülden maksat ibka-yı aile olmak hükmünü alır. Bir milleti aileler teşkil edeceklerinden teehhül maksadındaki hüküm ibka-yı millet derecesinde tevsi eder. Nev'iyet-i beşeriye dahi milletlerden müteşekkil olduğu için maksad-ı teehhülün hükmü işte bu veçhile nev'iyet-i beşeriyeyi ibka ve idameye kadar varır. Bu teselsül bedihiyat-ı umurdandır (Peder Olma Sanatı, 2013: 46)

Evlilik hayaliyle insanın ömründe bir kere âşık olduğunu söyler. Evlendikten sonra çiftlerin "âşık ve âşıka" halinde kalmamasından ötürü pişmanlık yaşamalarını doğru bulmaz. Aşkın "bazı nispetlere göre pek de seriü'z-zeval" (Peder Olma Sanatı, 2013: 30) geçici olduğunu söyleyerek bir bakıma evlilikte aşkın zamanla sevgiye dönüştüğünü anlatmak ister. Evliliğin kadın ve erkeğin yalnız kendi zevklerine hizmet olmadığını ciddi bir şekilde çiftlerin kavraması gerektiğini vurgular. Ona göre ailede kadının, çocukların mutluluğunu sağlama görevi erkeğe düşer.

Yazar, hayali aşk yerine gerçek aşkı ailede aramanın gerekliliğini vurgular. "Mesudiyet-i sahiha-yı âşıkaneyi asıl beytü'z-zifafa duhulden sonra aramak gayret-i aile-perveranesinden!" (Peder Olma Sanatı, 2013: 36) diyerek gerçek aşkın aile kurarak ortaya çıkacağını belirtir. "İzdivaç denilen şey aşk-ı hakikinin müntehası değil, mebdei sayılır. Mezarı değil, gehvaresi" (Peder Olma Sanatı, 2013: 36) addolunur. Bunun aksine kafasında yarattığı kişiye/maşuka-i hayaliyesine âşık olanlar için "izdivaç aşkın mezarıdır" (Peder Olma Sanatı, 2013: 36) der. Aşk-ı hakikininse evlilikle bitmeyeceğini aksine doğacağını savunur.

Kadın ve erkeğin birbirlerini kendilerinden daha çok düşünmesi, çiftler arasında eşitliğin bulunduğu ideal evlilik (Adler, 2011: 266) örnekleri Ahmet Midhat'ın roman ve

hikâyelerinde çoğu kez belirgin değildir ya da hiç yoktur. Sağlıklı bir evliliğin temel güvencesi; karşı taraf için önem taşıma, yerinin doldurulamayacağı, gereksinildiği hissini vermek, çiftlerin birbirlerine gerçek bir dost gözüyle bakması ile oluşturulurken Ahmet Midhat'ın anlatılarındaki evliliklerde bunun yerini çoğu kez ötekine hizmet alır. Birinin ötekini itaate zorlaması üzerine kurulu verimsiz birliktelikler (Adler, 2011: 267) yaşanır.

Erkeğin kadını kölelikten kurtarıp eğiterek azat etmesi ve kendi arzularıyla uyumlu hale getirdiğinin kadın tarafından fark edilmemesi "eğitilmiş ve kurtarılmış kadınlar[ın] her türlü öznellikten uzak bir kadın tipi olarak erkeğin kurguladığı biçimde çatışmasız ve başkaldırısız, uyum içinde yaş[masına] (Sancar, 2013: 129) yol açar. Kadın, erkek tarafından kendine yüklenilen anlamın farkına varamadığından yapay bir mutluluk yaşar. Ötekinin gözünde saygı duyulan, sevilen ve hatta kendinden çok düşünülen olsa dahi bu tür evliliklerin görülmeyen bir yüzüdür.

Erkek üretkenliğiyle birlikte kendini aşarak ilerlerken geleneksel evlilikte erkeğin kadının kendini aşmaya çağırmadığı görülür. Evlilik kadının sığındığı ve tekdüze hayatını devam ettirdiği, geleceğin tehlikelerinden kurtulacağını zannettiği bir yapıya dönüşür. Kadının olumsal yapaylığına insani bir değer kazandırmak, eylemlerini kendisinden alarak karısını doğrulamak erkeğin görevidir. Bu şekilde kadın, benliğinden vazgeçerek anlamını erkeğin vermesini bekler. Erkek gücüyle korunacak olmanın ve başlangıçtaki bırakılmışlıktan kurtulmanın huzuruyla anne, evkadını olarak evlilikte yaşama gücünü ve anlamını bulur. Benzer şekilde aşktan yoksun evliliklerde kocaya saygı duyularak korunak sağlanır (Beauvoir, 2010: 46).

Ahmet Midhat'ın anlatılarında evliliğin kadının tamamen kendini aşıp yenilediği, yeni bir kimlik kazandığı ve erkek ile bütünleyerek eşitlediğinden bahsetmek çok zordur. "Nasıl bir kadınla evlenilmeli?" sorusu üzerinden Osmanlı'da kadının konumuna ve kadınların eğitimi düşüncesine odaklanır" (Argunşah, 2013: 5). Örneklediği kadınlar Avrupai ve geleneksel eğitimin karmasını görerek milli ve manevi değerlerden uzaklaşmayan ve aynı zamanda ev işi bilen kadınlardır:

> Familyası iyi soydandır. Kendisi de afiftir. Ahlakı zaten iyi olduğu gibi pek de iyi terbiye edilmiştir. Talimi de yolundadır. Okur, yazar. İhtimal ki lisan-aşinadır da. Zira zamanımızda kız babaları çocuklarına maarif-i Osmaniyeyi öğretmeye pek güzel himmet buyurdukları gibi haylisi birer ecnebi lisanını dahi öğretiyorlar ki pek isabet ediyorlar. İhtimal ki yarın kızları ecnebilerle münasebeti olacak bir adamın zevcesi olur. Sefaretlere mensup kadınlar onun ziyaretine gelirler. Bunlarla lisan-ı umumi olan Fransızcayı söylemekte

> maddî, manevî büyük fayda vardır. Velev ki ecnebiler ile münasebeti olmasın, şimdi delikanlılarımızın pek çokları lisan-âşinadır. Zevcelerinin dahi lisan-âşina olmasını bittabi tercihen arzu ederler. O lisanlarda nev'iyet-i beşeriyenin ahval ve havayic-i hazırasıyla mütenasip kütüb-i cedide pek çoktur. Ne hacet? Bizim Osmanlı ve Müslüman kibarımıza nispetle gayrimüslim olan vatandaşlarımızın evlad-ı inasına ecnebi lisanı öğretmek hiç bile lazım addolunamazken, mektepleri hınca hınç dolduran Rum, Ermeni ve Yahudi kızlarının hemen kaffesi bir lisan-ı ecnebi öğrenmeye mecbur tutuluyorlar. Bunların içinde öyleleri görülüyor ki âdeta bir Avrupalı kızdan hiç fark olunamıyorlar. Hasılı sizin müntehabınız dahi gereği gibi Fransızca biliyor. Pekâlâ! Müzikadan da mutlaka behresi vardır. Çünkü müzika talimi, lisan-ı ecnebi taliminden ziyade taammüm etmiştir. Bunlar bir kız için hasbelzaman levazım-ı cedidedendirler. Çünkü onları tezvic edecek olan gençler aglebiyetle mekâtib-i âliyede ikmal-i tahsil etmişlerdir. İlimlere, lisanlara vâkıf olmuşlardır. Bir zamanın ham halat kızları gibi mahluklarla yaşayamazlar. Bazılar ecnebi kızlarını alıyorlar ki buna gönlümüz hiç razı olmamakla beraber mazuriyetlerini dahi inkâr edemeyiz, hem siz intihabgerdeniz olan kızcağız bu hüner ve maariften maada ev kadınlığını da biliyor (Peder Olma Sanatı, 2013: 28,29).

Yazar, evlenilecek kızların özelliklerini sıralar: Dış görünüş, manevi nitelikler, ailesinin soyu ve iffetli olması, talim ve terbiyesinin verilmiş olması. Eğitim gören, eşini davetlerde temsil edebilecek, iffetli ideal kadın profilini çizerek, bu kadınlara yüksek tahsil gören erkekler tarafından rağbet gösterileceğini belirtir. Salt okumakla değil ev işleriyle de olumlanan kadının görevi evini, eşini ve çocuğunu -beslenme, giysi ile ilgilenmek ve aynı zaman da aileye dayanan toplumu- teoriden pratiğe dönüşen bilgisiyle korumaktır. Böylece kadın kendini bir etkinlik biçiminde gerçekleştirir; fakat içkinliğini tam anlamıyla gerçekleştiremez (Beauvoir, 2010: 49, 50). "Ham halat" kız olmaktan çıkan "yeni kadın"ın, ideal erkeğe hizmeti değişmemektedir. Kadın "kendini, toplum doğrultusunda, ancak erkek aracılığıyla aşabilir" (Beauvoir, 2010: 16).

Ahmet Midhat Efendi'nin anlatılarında kadınların toplumsal cinsiyeti aşarak kendini gerçekleştirme yolunda adım atmaya çalıştığı görülür. Özellikle bu yönüyle bakıldığında farklı toplumları anlattığı eserlerinde kadınların bulundukları ülkelerin sosyolojik yapısına göre evliliğe tinsel hazırlıkları değişir.

Arnavutlar Solyotlar romanında iki düşman halkın bireyleri aşklarını toplumsal yasalar önünde yasallaştıramadıklarından evliliğe adım atamazlar. Rum/Solyot kökenli Hristiyan Eftimi ile Arnavut Müslüman Rüstem'in aşkı Solyot toplumunun evlilik yasalarına göre değerlendirildiğinde evlenecek kişilerin aynı dinden ve aynı soydan olmaları her iki gencin aşkının ve evliliğinin önünde engel teşkil eder. Ancak, Müslüman Rüstem için, Hristiyan bir kadınla evlenmek İslam dinine aykırı bir nitelik taşımaz. İslamiyette erkeklerin Ehl-i Kitap'a bağlı namuslu ve hür kadınlarla evlenmelerine (Mâide,

5/5; Bakara, 2/221) izin verilmektedir. Fakat Eftimi'nin mensup olduğu Hristiyanlıkta kadınların, başka dinden erkeklerle evlenmeleri uygun değildir. Kadınlar, aşk ilişkisinde din ve gelenek çerçevesinde bireysel özgürlüğe sahiptirler. Aralarında fuhuş yok denecek kadar az görülür ya da hiçkimsenin vâkıf olamayacağı derecede gizlidir.

Eftimi ile Rüstem'in aralarında kıydıkları nikâh hiçbir dine bağlı olmadan gerçekleştirilen bir beraberliktir. Başka bir deyişle otoriteye başkaldırı niteliğine dönüşen evlilik dışı bu ilişki, Eftimi ile Rüstem'in nikâhın kutsallığını bilmelerine rağmen zorunluluk halindedir. Eftimi için her şeyi göze alarak birleşmek evlilikten kaçış değil, aksine evliliği engelleyen geleneğe karşı isyandır.

Rum Eftimi ile Arnavut Rüstem birlikteliklerini güvendikleri Maryola, Fotos ve Fotos'un üvey annesi haricinde herkesten gizli yaşamak zorundadır. Çocukları Mükrime doğduğunda onu bir mağara içinde büyüterek kör bir bakıcıya emanet ederler. Daha sonra Rüstem'in evlat edindiğini söylemesi ile yanlarına aldıkları Mükrime'nin gayri meşru oluşu halkın ayaklanmasına ve küçük çocuğun yine onlar tarafından linç edilerek öldürülmesine neden olur. Arnavut halkının casusluğunu yapmasına rağmen Rüstem, öç almak için Solyot halkına savaş açılmasına neden olur. Eftimi ile Solyot halkından intikamlarını aldıktan sonra evlenirler.

Solyotlarda evlenecek çiftlerin birbirlerini görmelerini sağlamak için dini bayramlar vs. aracı kılınır. Solyot halkından Boçaris, Rüstem'in evinde kaldığı Çavillas'ı eşi Mosho ve oğlu Fotos ve Rüstem ile beraber kendi hanesine davet etmeyi veyahut kendisi Çavillas'ın hanesine eşi Eleni ve kızı Maryola ve karısının teyze çocuğu Eftimi ile gitmeyi gençlerin tanışıp kaynaşmaları için bir yol olarak görür. Halktan herkesin katıldığı toplantılarda oyun aracılığıyla kadın erkek arasında kaynaşma sağlanırken genç kızların sevdiği kişilere aşkını dolaylı yoldan beyan ettiği görülür. Evlilik bu surette doğar:

> Cemiyet taama ve sazende ve hanendeler dahi fasıla başlarlar. Keçilerden birkaç lokma yenildikten sonra sofranın reisi çotranm birini yakalayıp ilk kadehi kendisinden sonra en muteber olana takdimden başlayarak idâre-i akdâha koyulur. İhtiyar erkekler kahramanlıklarını şarap içmekte göstermek için kadehleri son katresine kadar dikerler. Hem de içtikten sonra 'Bak bir katre bırakmadım' manasını işrap edecek bir tavırla halkın yüzüne bakarlar. Genç takımı yarıya kadar içip kadehi iade ederler. Çünkü karîben kendilerine başka yerden kısmet geleceğini bilirler. Bu kısmetler, kadınlar tarafından gelecektir. Zira onların büyük nezaketlerini şarabı az içmekte gösterip kendilerine erkekler tarafından yardım edilmesine muhtaçmışlar gibi hemen dudaklarına dokundurdukları kadehi yanlarındaki erkeklere verirler.

> Kadınların erkeklere bu veçhile kadeh vermeleri içinde türlü türlü dahi manalar vardır. Kadın yaşlıysa delikanlıya maderâne ve akransa biraderâne bir teveccüh ispat etmiş sayılırlar. Kadeh itasında bu teveccüh manaları olduğu gibi adem-i i'tâsmda dahi manalar vardır. O ise meyl-i âşıkane manasıdır.
>
> Bir kadın bir erkeğe bakiyye-i şarâbını verirse bundan her türülü mana istihraç olunduğu hâlde meyl-i âşıkane en sonra ve en az istihraç olunur. Hangi kadının hangi erkeğe şarap verdiğine değil bilâkis vermediğine dikkat olunur. Şarap vermediği adamlar meyanında o kadının muhatabı hangisi olduğu araştırılır. Sofranın nihayetlerine doğru bunlardan hangisine bir kadeh takdim ederse intihabı onun hakkında vaki olduğu anlaşılır (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 58).

Boçaris kızı Maryola'ya, Fotos'a kadeh ikram etmesini tembihler. Maryola, kadeh sunumunu baba zoruyla yapıyormuş gibi görünse de Fotos'u sevmektedir. İlerleyen zamanda iki gencin düğünleri yapılır. Rüstem ile Eftimi'nin beraberlikleri de bu süreçte gelişir. Kadeh takdimi toplulukta bulunan kadınların ve özellikle yaşlı kadınların dikkatini çeker. Aşkını ima yollu belirten kadının davranışı alaya alınamaz. Solyot kadınlarından erkekleri kadar korkulduğundan herhangi bir alaycı konuşma hakaret olarak algılanarak kanla temizlenme tehlikesine kadar varır.

Müşahedat romanında Ahmet Midhat Efendi'nin babalık ettiği Siranuş adlı kız, babaların kızlarını zorla evlendirme hakkının olmadığını ve kendi kararlarını verecek olgunluğa eriştiğini vurgular:

> O kapının üzerindeki nakş-ı tırâz ne olursa olsun kapı hep o kapıdır. Fakat o kapıdan içeriye eli ayağı bağlı, boynu bukağılı, ihtiyarının haricinde, intizarı namuhâlif olarak mutlaka girmek için, babalar kızlarını icbâra haklıysalar, beni bulduğunuz damadın on beş yirmi bin lirasıyla itmaa ne hacet? Hukûk-ı pederânenize istinaden emrederseniz, ben de girerim.
>
> Ben- Yok. Bu hak hiçbir pedere verilmemiştir. Hakk-ı rıza kızlarındır. Pederse kendiliğince münasip gördüğü şeyi kızına da beğendirmek için ancak bir teşvikte bulunur. Nazlandıklarından....
>
> Siranuş- Hayır efendim, hayır. Öyle naz denilen şeyler çocukluktan gelir. Ben çocuk muyum ya? Yaşım yirmiyi geçti. Benim için gösterdiğiniz hüsniniyete, gayret ve himmete teşekkürler ederim. Sizi bu teşebbüste görünce cidden ve hakikaten bir öz babaya nailiyet bahtiyarlığını da kendimde buluyorum. Fakat bu teklifi tebliğ eden zata benim tarafımdan münasip veçhile bir cevap götürünüz (Müşahedat, 2000: 321).

Ahmet Midhat Efendi de kızların görüşünün alınmadan evlendirilmesine karşıdır. Babanın kızını istediği kişiyle evlendirmesinin doğru olmadığını belirterek Siranuş'un isteği üzerine gelen görücüleri geri çevirir. Yazar, bütün evlilik isteklerini reddeden Siranuş'u anlayamaz. "Ama izdivaç denilen şey muhtâriyetlerin en mutlakıdır. Kendi yuvasının sahibi olacak. Kendi külünü eşeleyecek" (Müşahedat, 2000: 322) diyerek

evlenip bir aile kurmanın verdiği hürriyetle kadının ve erkeğin hareket edeceklerini düşünür. Siranuş'un görücüleri reddetmesi evliliği istememesinden değil, en yakın arkadaşı Ağavni'nin sevgilisi Refet'e âşık olmasındandır. Refet de onu sevmektedir; fakat birbirlerine açılamazlar. Siranuş Refet'e olan aşkının Ağavni tarafından anlaşılmaması için Karnik adındaki bir adamla evlenmeye kalkar. Karnik, Siranuş'un mirasını ve babasının kendisini emanet ettiği Seyyit Mehmet Numan'ın verdiği parayı ve yaşlıca bir kadını -sırf parası için- yanına alıp kaçar. Seyyit Mehmet Numan, Karnik'in (Journal de Deba gazetesinde Karnik'in cezasını bulduğu haberini okurlar) çaldığı mirasın miktarınca parayı Siranuş'a verir. Siranuş ile Refet ise, Ağavni'nin ani ölümünden sonra evlenirler.

Ahmet Midhat, Siranuş ile sohbetlerinde Ağavni'yle Refet'in ilişkisinin evlilikle tamamlanamayacağını düşünerek bu ilişkiyi "sevda-yı na-beca" olarak tanımlar:

> Evvelâ aralarında yaşça bir hayli fark var. Kadın, kocasından ne kadar küçük olsa ziyanlı görünmez ama, kocasından büyük oldukça pek ziyanlı görünür.
> -Yok, yok. Farkları o kadar değildir.
> -Saniyen, birisi İslâm, birisi Hristiyan. Bu münasebetten bir izdivaç beklenebilir mi?
> -Bizce müsaade vardır. Yehud ve Nasranî tezevvüc edebiliriz.
> -Ama , yine o kadar mütenasip düşmez.
> -Pek de canları isterse, Ağavni tebdîl-i mezheb ile İslâmiyeti kabul ediverir. Emsali çok (Müşahedat, 2000: 219,220).

Ahmet Midhat Siranuş'un yaş farkı hakkındaki sözüne itiraz etmemesi, evlilikte kadının eşinden küçük olmasını büyük olmasına yeğlediğine aynı zamanda kadının erkekten büyük olmasında sakınca görmediğine işarettir. Siranuş'un biri Müslüman diğeri Hristiyan iki kişinin evlenemeyeceği düşünmesi Osmanlı toplumunda olduğu gibi birçok geleneksel toplumda ayrı dinden gruplar arasında evlenmenin (intermarriage) pek az oluşu, dinî hükümlerin Müslüman erkeğe bu hakkı verirken, gayrimüslim cemaatlerin bu gibi gelişmeleri canla başla önlemeye (Ortaylı, 2009: 105) çalışması nedeniyledir.

Ağavni'nin babası Antoni Kolariyo'nun ilk eşi Novart, evlenmeden önce güzelliği sebebiyle herkesi kendine âşık etmekte fakat servetini yitirmiş bir ailenin kızı olması hasebiyle kimse onunla evlenmeye cesaret edememektedir. Drahomasız kadın, güzelliği olsa dahi evlenilecek kadın olmaktan çıkar. "Beyoğlu'ndaki ecnebiler, yerliler meyanında pek çok cemâlşinâsan, bu kızın derd-i aşkıyla derd-nâk olmuşlarsa da serveti zayi olmuş bir familyadan bulunmak hasebiyle izdivacına rağbet ve cesaret eden bulunamamıştı" (Müşahedat, 2000: 104). Antoni Kolariyo zenginliği ile Novart'tan drahoma istemeyerek ona çeyiz alması için para dahi verir. Evlendikten on beş gün sonra eşi tarafından

aldatıldığını anlar. Buna rağmen kendilerini insanlara mutlu bir çift olarak gösterirler. Antoni Kolariyo Katolik mezhebince boşanamadığından aynı evin içinde eşinden ayrı yaşar. Eşinin yabancı adamlardan ikinci kez hamile kalması nedeniyle evi terk ederek metresiyle birlikte yaşamaya başlar.

Ahmet Midhat Efendi, eşinden boşanamayan Antoni Kolariyo'nun evlilik dışı birliktelik yaşamak zorunda kaldığını ve bunda bir sakınca olmadığını anlatır. "Lâkin adamcağızın, karı denilecek bir karısı olmadığı hâlde, bir metresi bulunduğu velev ki şayi olmuş olsun, kim ne diyebilecek" (Müşahedat, 2000: 111). Herkes metres Mâryâm'ın evli çiftin arasını bozduğunu düşünür.

Fakir, genç bir Ermeni dulu olan Mâryâm "ehl-i iffet" (Müşahedat, 2000: 112) bir kadındır. Madam Kolariyo'nun dikişlerini dikmesi için evlerine girip çıkar. Bu sıradaAntoni Kaloriyo, resmiyetteki eşinin iffetsizliği nedeniyle metres edineceği Mâryâm'ın iffetine dikkat eder:

> Mâryâm yirmi yedi, yirmi sekiz yaşında bir taze ve hakikaten ak pak bir yosma olduğuna göre dikişçilik, işçilik ile kanaat etmesi, o altmış paralık basma nev'inden bir fistanı, canfesler, gronlar derecesinde nazar-ı şükrânla telâki eylemesi, işte iffetinin en büyük medâr-ı istidlâlidir. Meziyyât-ı nisvâniyyece onun kâ'bına varamayan bazı esâfil, gronlar, dantelalar içinde müstağrak görünüyorlar. Antuvan Kolariyo dahi bu mukayesede, bu dikkatte kasır olmadığından işte Mâryâm'ın iffetine olan emniyetini itiraf eylemiştir (Müşahedat, 2000: 113).

Mâryâm'a birlikte olmak istediğini anlattığı zaman, Mâryâm, Kolariyo'ya cevap vermeye gücü yetmeyerek hicabından bayılmak derecelerine gelir. Çünkü kendisi "hevesât-ı ma'yûbe" (Müşahedat, 2000: 117) ehli bir kadın değildir. Antoni Kolariyo onunla bir nevi gizli evlilik yapacağını, iffetine dair bir şüphesi olmadığını vurgulayarak genç dulu bu ilişkiye inandırır:

> Mâryâm, seni kem nazarla görerek bu teklifi ediyorum zannetme. Başkalarından diriğ etmediğin şeyi bir havfa tebe'an benden de esirgeme demiyorum. Hiç şüphem yoktur ki sen ehl-i iffet bir kadınsın. Beni de aç gözlü bir müteehhil sanma. Belki sen de anlamışsındır ki ben zahiren müteehhil, hükmen bekâr bir adamım. Zevce-i hafiyyem sen ol demek istiyorum (Müşahedat, 2000: 112).

Mâryâm'ın Kolariyo'yu kabulü kimsesizliğini gidermek, ekonomik yönden rahat etmek ve güvenilir bir insanla yaşama amacını taşır. Ahmet Midhat, Mâryâm'ın bu düşüncelerinin, nikâh olmasa dahi kınanacak bir tarafı olmadığını belirtir:

> Kolariyo'ya mağlûbiyeti âşıkane olmasa bile ciddi bir hesap, hakiki bir teemmül üzerine vukua gelmişti. O mağlûbiyet içinde fakrın da tesiri vardı. Gâh iğnenin kıçıyla parmağını, gâh ucuyla elini, dizini delerek, gece uykularını terk ederek, kıt kanaat geçinebilmekten yorulmaklığı üzerine Kolariyo gibi safiyane teklifte bulunan bir merd-i kâmilin sayesinde edeceği rahata kapılmıştı. Tayip bunun neresine sığar? (Müşahedat, 2000: 117).

Mâryâm, Antoni Kaloriyo'nun eşi Novart'la bağlantısını kestiğine tanıklık eder ve Kaloriyo'nun güvenilir biri olduğuna inanır. Mâryâm, Kolariyo ile birlikteliğinden hamile kaldığında evlilik dışı ilişki yoluyla gayr-i meşru çocuk doğuracağından toplum tarafından dışlanacağını düşünür. "Her hâlde âleme karşı bir yüz karası olup kalacak olan o mevlûd-ı ma'sûmu yanında hıfzedebilir mi?" (Müşahedat, 2000: 114). Bebeği ya da kendini öldürmeyi planlar. Kolariyo bebeğe sahip çıkacağını söyleyerek onu ikna eder. Çocuk sütanne tarafından bakılır, büyüyünce talim ve terbiyesi için rahibelerin yanına verilir. Mâryâm eşinin ölümünden sonra onun kendisine bıraktığı mirasla geçinirken gençliği, güzelliği ve parasına arzu duyanlar peşini bırakmaz:

> Böyle hâlâ genç, hâlâ güzel ve vakti de epeyce yolunda olan bir kadına rağbetkâr mı bulunmaz? Sadece bir münâsebet-i âşıkâne ve maşûkane peydasına can atanların bini bir paraya olduktan maada fakirü-l-hâl olan maişet düşkünlerinden bir haylisi de Mâryâm'ı şâyeste-i tama' bir Tunus gediği addederek meşrûen tezevvücüne bile tâlip. Hâl ve vakti yolunda kîse-i servetleri dolu, çocukcasına hevaperestlikten usanmış kâmilâne eğlenmek ister bazı kimseler Mâryâm'ı hediyelerle, paralarla itma' ve iğfale bile heveskâr (Müşahedat, 2000: 117).

Mâryâm Kolariyo'ya sevgisini ömrü boyunca saklayarak yalnızca kızı için yaşamak ister. Ayrıca eskisi gibi kimsesiz ve parasız değildir. Mâryâm ne hediyelere ne de servetlere karşılık verir. Çocuğu Ağavni'yi yetimhaneye verdikten bir süre sonra ölür.

Ahmet Midhat, bebek Ağavni'nin Antoni Kolariyo'nun kızı olmasına rağmen "evlâd-ı zinâdan" addedilmesini hikâyesini yazdığı Ağavni, Siranuş ve Refet'le yorumlar. Siranuş, içinde bulunduğu medeniyetin dar kalıplarından çıkamayan Antoni Kaloriyo'nun resmiyetteki eşinin doğurduğu gayr-i meşru çocukları öz evlat, metresinden doğan çocuğun ise gayr-i meşru olarak nitelendirilmesini haksızlık addeder. Refet ve Ahmet Midhat ise bu halin İslam'da yer almadığını belirterek boşanma hakkının çiftlere verildiğini anlatır.

> Münâkahâtta çözülememek şartıyla düğümler akdi ve sûret-i meşrûiyyete ifrâg edilmeyecek tarzda münâsebât-ı istifrâşiyye vukuu yoktur. Ahkâm-ı şer'iyye herkesin hukukunu da vezaifini de akl ve hikmete ve tabâyi-i maslahata gayet muvafık olarak tayin eylemiştir.
> Ağavni- Şimdi bu hikâye İslâmiyet âleminde güzar eylemiş olsaydı, ne olurdu?
> Refet- Ne olacaktı? Antuvan Kolariyo Novart'ı o hâlde ilk gördüğü gün 'irâdetin elinde olsun' diye kapı dışarı ederek, kıçına da bir de şamar

> indiriverirdi. Badehu Mâryâm Dudu ile bir nikâh kıyarak onun kocası oluverirdi.
> Ağavni- Bu kadar kolay ha?
> Ben- Öyle ya. Vuku bulan akd, en ciddi bir mukaveledir. Şartı da iffet üzerine mebnîdir. Şartın fıkdanı hâlinde âkıdinden mutazarrır olanı derhal akdi fesh eder (Müşahedat, 2000: 123,124).

Refet, Antoni Kolariyo'nun yerinde olsa Novart'ı boşamayıp süründüreceğini üstüne bir nikâh da Mâryâm'la kıyacağını ve kızını gayr-i meşru olmaktan kurtaracağını anlatır. İslama göre Antoni Kolariyo'nun Novart'la karı kocayken aynı anda Mâryâm'la evlenebilmesi Siranuş'u oldukça şaşırtır.

> Ben- Öyle ya. Bir Novart değil, daha üç zevcesi olduğu hâlde bile Mâryâm'ı dördüncü ittihaz edebilirdi.
> Ağavni- Bir kere bağlandık diye, bir daha her kepâzeliğe katlanarak, çözülmemektense vallahi bu pek âlâdır.
> Ben- Şerâit'i şer'iyyesi dahilinde suistimale uğratılmamak hükmüyle hakikaten kanunun bundan âlâsı tasavvur bile olamaz (Müşahedat, 2000: 124).

İslam nazarında eşten boşanma ortaya çıkan fuhuş vs. gibi konularda geçerlidir. İlk eşin izni alınmadan ikinci eş ile evlenilemez. Ağavni, Hristiyanlıktaki boşanma yasağıyla karşılaştırıldığında Müslümanlığın evlilik kurallarını yeğler. Ayrıca ister boşanıp tekrar evlenme olsun ister iki evlilik olsun ikinci eşten doğan çocuğun meşruiyet kazanmasını beğenir.

Yetimhanede büyüyen Ağavni, bir metresten doğduğu için soylu unvanını taşımaz. Bu nedenle soylu bir erkekle evlenme imkânı yoktur. Ağavni'nin reşit olmayı beklemeden pansiyondan ayrılması için evlenmesi gereklidir. Ağavni pansiyonda kalmak istemediğinden, elçilik tarafından kendisine gönderilen İtalyan kançılarya bu yetime eş bulmaya çalışır. "Muhtariyetini kocası yüzünden tekemmül etmiş sayılarak" (Müşahedat, 2000: 121) yapacağı evlilik, pansiyondan kurtulmaya çalışan kadına sunulan kaçış yoludur. Fakat Agavni, bireysel özgürlüğü ile aldığı kararları uygulamak ister.

Yetimhaneye gelen bazı gençler öğretmen Madam C.'nin müsaadesiyle Ağavni ile yüz yüze görüşür, mektuplaşır fakat Ağavni işi evlenmeye vardırmaktan kaçınır. Çünkü kendi varlığını bulunduğu toplumda yüceltmek için gereken soya mensup değildir. "Evvelâ evlendirecek oğlu olanlar, alacakları kızın hangi familyadan olduğunu taharri etmeyecekler mi? Bizim zavallı yetimede familya yok. Aman ya Rab!. Babasız kız. Adsız kız. Onu kim alır?" (Müşahedat, 2000: 122). Ancak bir soylunun kendisini evlat edinmesiyle kazanacağı

ad onun rahatlıkla evlilik yapabilmesine imkân tanıyacaktır. Ahmet Midhat, Batı'ya göre Osmanlı'da babasızlığa önem verilmediği anlatır:

> Alafranga âlemlerinde böyle babasızlığa, adsızlığa verilen ehemmiyet, bizim alaturka âlemlerince pek güç takdir olunabilir. Biz asıl ve nesil denilen şeyi o kadar aramaz olmuşuz. Vaktiyle bizde dahi pek ziyade ararlarmış. Sonra buraları ehemmiyetten; hükümden düşürülmüş. Avrupa'da ise bunu hâlâ pek mühim, pek muhkem tutarlar (Müşahedat, 2000: 122).

Ağavni, neslini sorgulamadan onunla evlenmek isteyen zengin, yaşlı bir İngiliz'i reddeder. "Yaşı geçmiş, ihtiyarlığa dönmüş bir adama varmak mecburiyetine neden duçar edilsin? Varmadı vesselâm"(Müşahedat, 2000: 122). Benzer şekildehayli soyzade fakat parasız bir genç, Ağavni'nin biri tarafından evlatlığa kabul edilirse ona talip olacağını belirtir. İtalya kançılaryası mahkemesinde resmî avukatlık hizmetindebulunan bir adam, Ağavni'yi evlatlığa kabul eder.

> Malûm a Avrupa kanunları iktizasınca "adaption" denilen surette bir adam, diğerini evlatlığa kabul edince öz vâhit evladı sayılır. Avrupa'nın her hâlinde garabet mi ararsınız. Bir garabeti de işte bu hususta gösterelim ki, faraza yirmi beş yaşındaki bir adam, otuz beş yaşındaki diğer bir adamı "adopte" etse, yine evladı sayılır. Bizim feylesof yetime kendisini bu garabetlere uğratmak istemedi (Müşahedat, 2000: 138).

Ağavni ise aşağılandığını düşünerek bu durumu onaylamaz. Tabulara saplanan toplumun değerleriyle bağdaşmadığını görmek Ağavni'yi küçük düştüğü kanısına vardırır.

Yazara göre, gerçek aşk binde bir yakalanabilecek bir şeydir, böyle evliliklerin mutlu şekilde devam edeceğini söyler. Fakat çıldırasıya aşkla birlikte yapılan evliliklerin erkenden aşkı bitireceğini belirtir.

> Her muhabbet çıldırasıya bir sevda hükmünde olamaz. Sevdalar o çılgınlık derecesine devam edemez. Öyle olmak lâzım gelseydi dünya bir sevdazede-gân dünyası olmak ve herkes Kays-asâ dağlara düşmek lâzım gelirdi.
>
> Sevdanın o sûret-i mecnûnânesi insan için bir iki ya vaki olur, ya olmaz. O da her insanda görülmez. Muhabbetin asıl sûret-i ciddiyyesi tarafeynin her hâli, her şanı yek diğerin hesabına, arzusuna, menfaatine muvafık düşmektir. Devam ve sebat dahi işte sevdanın bu türlüsünde görülür.
>
> Muhabbetin bu türlüsünde tarafeyn için hiçbir tehlike, hiçbir ziyan mutasavver olmak şöyle dursun, tarafeynin ikisi için de mûcib-i selâmettir. Karılık-kocalık âleminde dirlik düzenlik denilen şey dahi muhabbetin bu türlüsüyle taht-ı imzâya alınmış olur. Kadınlar:
>
> -Sevip varma.
>
> Derler. Hakları da vardır. Öyle çıldırasıya muhabbetlerle vuku bulan izdivaçların sonu gelmemek nadir değildir. Vakıa bizde muaşaka izdivaç hiç de umumî değilse de, kadınlarımızın nazar-ı dikkatleri emsâl-i nâdiresiyle de meclup olarak bu sühân-ı pür-hikmeti söylemişlerdir. Avrupa'dayse "sana pereştiş ederim. Senin için ölürüm. Ömrümü sana taabbüde hasr

> eyleyeceğim." teminatı mükerreren ita olunarak aşıkâne, mecnunâne izdivaçlar pek çok vuku bulur da, bunların da pek çoğu balayının mürüruyla tadını kaybederek, karı da koca da kendilerine başka gönül eğlenceleri bulmağa kalkışıyorlar (Müşahedat, 2000: 228).

"Sevip varma" deyimi aşkın gözü kör eden yönüne vurgu yaptığı düşünülebilir. Balayından sonra aşkın bitişi ise, "cinsel aşk"ın tatminidir. *Yeryüzünde Bir Melek*'te ise "sevip varma"nın yol açtığı yozlaşma konu edinilir. Eşiyle severek evlenen Arife, onun ölümünden sonra kendisine gelen evlenme tekliflerini beğenmez. O "sevip varmanın" peşindedir; fakat kendini tatmin etmenin yolunu sevdiği bir adamdan başka bir adama geçerek gönül eğlendirmede bulur:

> Vakıa çok kocalar çıkıp arz-ı izdivâc eylediler ise de o kadar sevdavî olan bir kadın her kocayı beğenebilir mi? Zaten sevip varmağa alışmış olduğundan yine sevip varmağa heves eder idiyse de tamam bir kimseyi biraz sevecek olsa derhâl ondan bıktığı cihetle şu hâlde beş on adam ile öylece eğlendi. Nihayet gönlü sevdiği adam ile bir müddet eğlenip artık usanınca tebdil etmek gibi en safalı bir yol varken kocaya varmağa hacet kalır mı? (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 50).

Güzelliği, dilbazlığı, her erkekte bulunmayan kalemi ve zenginliği ile kimseye bağlanma/sorumluluk alma yolunu seçmeden arzu tatminine giderek serbest evliliği tercih eder. "Artık Arife Hanımefendi hazretleri kime teveccüh eder de herif ona kul köle olmaz?" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 50). Arife sahip olduğu özellikleri ile erkekleri itaatkâr bir köle haline getirir. Aynı romanda bir konakta beraber büyüyen Raziye ile Şefik birbirlerine âşık olur. Şefik'in yurt dışında eğitime gitmesi ve Raziye'in ondan haber alamaması üzerine onu sevdiği halde Raziye başka bir adamla evlenir.

> Bizim memleketimizce, kızlardan sevdikleri adamlara varmış olanları pek nadir olup, aglebi sevdiğini değil henüz yüzünü bile görmediği adamlara varırlar. Hatta kızlar nasıl bir koca istediklerini hülya eyledikleri zaman, zihinlerinde karar verdikleri gibi kocalara da nadir varabilirler. Zira onlar kocalarına kendileri varmazlar. Hatta kocaları dahi karılarını kendileri almazlar. Evlenecek olan herifler kız intihabını akrabasına havale eyledikleri gibi onlar dahi alacakları kızı kendisinden değil akrabasından isterler. Sanki kocaya varacak ve evlenecek olanlar kendileriymiş gibi onlar neye karar verirlerse delikanlıyla kız dahi ona razı olurlar (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 50).

İskender Bey adındaki yaşlıca bir adamın üçüncü zevcesi –diğer eşleri ölmüştür- olur. Raziye'nin babası Mehmet Hulusi, üçüncü eşin diğer eşlerden daha çok sevileceğini ve kızının mutlu olacağını düşüncesiyle Raziye'yi evlilik için teşvik eder. Yazar, "kocaya kendisi mi varacak yoksa pederi mi?" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 51) diyerek kızın eş seçiminde özgür olmadığını vurgular. Daha evliliğin ne gibi bir sorumluluk getirdiğini bilmeyen Raziye, aylar geçtikçe kocanın eş üzerindeki hukukunun ve bu hukukta "bir

kadını mel'anet derecelerinde müttehim edeceğini" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 51) anladığı an hukukunu koruyabilmek ve eşine sadık bir kadın olmak maksadıyla Şefik'i unutarak "bir ahmak İskender Beyin zevcesi" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 52) olmayı kâfi görür. Fakat Şefik'in Avrupa'dan dönmesi ve Raziye'yi bulması ile istemeyerek verildiği İskender Bey'e olan bağlılığı birden bire sarsılır. Şefik'le eşini zihinsel düzeyde aldatırken cinsel yönden aldatma söz konusu değildir. Ahmet Midhat, sevdiğiyle evlendirilmeyen Raziye'yi bu konuda haklı görür:

> Lâkin bizim memleketimizce, kızlardan sevdikleri adamlara varmış olanları pek nadir olup, aglebi sevdiğini değil henüz yüzünü bile görmediği adamlara varırlar. Hatta kızlar nasıl bir koca istediklerini hülya eyledikleri zaman, zihinlerinde karar verdikleri gibi kocalara da nadir varabilirler. Zira onlar kocalarına kendileri varmazlar. Hatta kocaları dahi karılarını kendileri almazlar. Evlenecek olan herifler kız intihabını akrabasına havale eyledikleri gibi onlar dahi alacakları kızı kendisinden değil akrabasından isterler. Sanki kocaya varacak ve evlenecek olanlar kendileriymiş gibi onlar neye karar verirlerse delikanlıyla kız dahi ona razı olurlar (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 50).

Evlilikte eşlerin birbirlerini seçme hürriyeti yoktur. Bu nedenle kadın düşlediği ya da sevdiği bir erkekle evlenemez. Erkekler ise eş seçimini akrabalarına bırakarak onların dilediği bir kızla, onu hiç tanımadan evlenirler. Ahmet Midhat, her iki tarafın da evlilikte serbest şekilde eş seçmelerini savunur. Romanda Şefik'i ele geçirmeye çalışan Arife, Şefik ile Raziye'nin aşkının toplum tarafından öğrenilmesine neden olur. Âşık çift cezalandırılır. Şefik kürek cezasına çarptırılırken Raziye eşi tarafından boşanarak kendisine hiçbir şey verilmeksizin evden kovulur. Raziye beş parasız çektiği sıkıntılardan çok sonra Şefik'le evlenir. "Hey gidi hakkaniyet hey! Karı boşamak! Evet mümkün! Lâzım! Fakat malını?... Neyse dedim ya neyse! Benim neyselerim çoktur" (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 259). Yazar, boşanan kadına sahip olduğu hakkı vermemeyi doğru bulmaz.

Kadın evlenmeyi çocuk doğurma, eşine ve çocuğuna bakma şeklinde düşlerken; bazı erkeklerin evlilikten beklentisi, kadının zenginliği/ maddiyatı ile sınırlıdır; bazı erkekler ise servet yerine yalnızca kadını değerli görür.

Refet'in ablalarından büyüğü, babası tarafından kıza bir hayli cihaz/çeyiz verilerek doktor miralaylarından biriyle evlendirilir. Kızın eşi, "alacağı karıyı servet ve sâmânına göre intihap eyleyen kocalardan olmayıp, mahza kızın kendisi için aldığından" (Müşahedat, 2000: 161) kız mutlu olur. Ablaların küçüğü ise babası Bedrettin Bey'in ölümünden sonra müdürlüklerde, kaymakamlıklarda gezen bir adam ile evlendirilir. Bu

adam kızın babasından kalan mirası kullanarak memuriyeti terk eder ve mirasyedilik paranın tamamını bitirmesine sebep olur.“Şimdi bu kızların ikisi de dışarıdadır. Fakat tabibin karısı hâlâ bahtiyar, kaymakamın karısı hâlâ bedbaht”(Müşahedat, 2000: 162). Kadınların mirasına odaklanarak yapılan evliliklerin zararını yine kadınlar görmektedir. Kendi ayakları üzerinde duramayan kadının sırtından geçinen erkek, kadını maddi ve manevi anlamda tüketir.

Ahmet Midhat, bir kadının mutlu bir izdivacı ümitle bekleyerek kendisine yapılacak evlilik teklifini hoş karşılayacağını vurgular. “Bir kadın için gâye-i intizâr mesudâne ve bahtiyarâne bir izdivaçdan başka ne olabilir? Mesele, bu mes’ele-i mesûdeden ibaret olduğuna göre, kadına edilecek teklif kabul edilmese dahi haysiyyet-i nisvâniyyesine, izzet-i nefsine taarruz sayılamaz” (Müşahedat, 2000: 314).

Felatun Bey ile Rakım Efendi romanında başkişi Rakım iş sahibi olmasıyla manevi annesi Dadı Kalfa’nın ısrarı üzerine eve bir cariye alır. Rakım ilkin bu cariyeyle evlenme niyetinde değildir. Dadı Kalfa, kızın adını “Canan/sevgili” koyarak oğlunun bu kızla evlenmesini kurar. Rakım, ‘alaturka hanesinde’ hiçbir zaman cariye konumuna/statüsüne koymadığı Canan’ı talim ve terbiye ederek kendine göre şekillenir. Canan maddi ve manevi her şeyiyle Rakım’a ait olduğunu düşünür. “Canan- Malınız değil miyim efendim? Rakım- (hiddetle) Öyle deme be! Sen kimsenin malı değilsin, kendi kendine sahipsin…” (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 82). Râkım, Canan’dan bireysel özgürlüğe sahip eğitimli ve terbiyeli bir kadın yaratmaya çalışır.

Canan, Dadı Kalfa’nın sağladığı kolaylıkla evde sadece yukarı işiyle ilgilenir; haftada bir çamaşır yıkar; vaktinin çoğunu giyinip kuşanmış bir şekilde derslerine, piyanoya ve dikişe ayırır. Piyanoda aldığı eğitimle piyano öğretmeni Jozefino’nun diğer öğrencilerinden daha iyi bir konuma yükselir. Jozefino yedi sekiz aydan beri hiçbir şey öğrenemeyen cariyeler nedeniyle O…Bey’den azar işitir. Bunun üzerine Jozefino, O…Bey’e Canan’ın “sekiz ay içinde öğrendiği Türkçeyi, Fransızcayı, çalgıyı, okumayı, yazmayı sizinkiler sekiz senede öğrenirlerse memnun olunuz?” (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 55) diyerek O…Bey’in ilgisini Canan’a çeker. O…Bey bilhassa Canan’ın Fransızcasını ve piyano yeteneğini beğenir; onu sınaması için gönderdiği hazinedar kalfası, “cariye değil, (..) âdeta kerli ferli bir hanım” (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 55) olarak niteler. O… Bey, bu eğitimli kızı Jozefino aracılığıyla Râkım’dan bin beş yüz liraya satın almak ister. Râkım Efendi, Canan’ı odalık ya da eş olmak için umutlandırmadığını;

odalık vasfında satılmak isterse kendisini bu konuda özgür bırakacağını; Canan'a aldığı her şeyi ve "hürriyeti bedeli olan" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 56) bin beş yüz lirayı vereceğini dile getirir.

Eğitimi ve yeteneği ile kıymetlenen Canan, satılma ya da 'kocaya varma' konusunda özgür bırakıldığını öğrense dahi bunların hiçbirini kabul etmez. Çünkü kendisini yetiştiren Râkım'a âşıktır. Jozefino, Râkım'a Canan'ın para uğruna satılmayı göze almayacağını çünkü Rakım'ı büyük bir muhabbetle sevdiğini itiraf eder. Bu nedenle Rakım, O…Bey'den Canan hakkında aldığı teklifi reddeder; fakat Canan'ın sevgisini tecrübe etmek için ona bu teklifi sunar. Canan ise ağlayarak Râkım'dan ayrılmak istemediğini söyler. Aralarında doğan aşk bir süre sonra evlenmeleri ile sonuçlanır.

Esaret adlı hikâyede Zeynel Bey, "bir kadının pençe-i tagallübü altında bulunmamak" (Esaret, 2001: 13) ve evliliğin sorumluluğundan kaçmak için otuz beş yaşına kadar evlenmez. Daha sonra evlenmenin gerekliliğine inanarak evlenmeye karar verir. Seçeceği eşin talim ve terbiyesini bizzat üstlenmeden arzularını tatmin etmeyeceğini düşünür.

> Ben ise gönlümün ber-minval-i muharrer ilhah ve ibramı üzerine biraz yola yattım ve adeta teehhülü kurdum ise de doğrusu öyle denizdeki balığı pazarlık edercesine körü körüne evlenmeye güvenemedim. Çünkü bir bîçareyi, istinkâh edip de muahharen ahval ve etvarı matluba muvafık çıkmadığı gibi tatlik etmek benim için bir kızı görmeksizin ve derece-i terbiyesini ve etvarını ve efkârını lüzumu vechle tecrübe ve imtihan etmeksizin alıvermeye razı olmaktan daha güç idi (Esaret, 2001: 14).

Eril düşüncede kadın "biçare", kurtarılmayı bekleyen bir nesne olarak şemalanır. Benzer şekilde kadın varlığını erkeğin bakış açısıyla şekillendirerek çaresizliğinden ve güvensizliğinden sıyrılmaya çalışır. Ancak eril güce bağlanmakla sığınağını/evini/varlığını sürdürür. Geleneksel evlilik, kadının kendini erkekle birlikte aşmasına yardımcı olmaz; aksine içkinliğe yöneltir. Evlilikte kadın, geleceğin tehlikelerinden arınarak toplumsal cinsiyet rollerinin kalıplarıyla hareket eder. Aşktan yoksunlukla dengeli bir yaşam ve mutluluk için kocasına, aile sevgisinin sevecenliğiyle birliktesaygı karışımı bir duyguyla yaklaşır (Beauvoir, 2010: 46). Cinsiyet rollerini ancak kapandığı ev/yuva'yı erkek kontrolünde kısıtlı bir şekilde yönetir.

Kadının yuva içinde erkekle uyumlu yaşamını sağlamak ona insani değerler kazandıran erkeğe düşer. Kadının anlamı verecek kişi erkektir; kendini erkeğe teslim etmekten başka bir fikre açılamaz. Erkek gücüyle korunan kadın başlangıçtaki

anlamsızlığından uzaklaşarak gereklilik/önem kazanır. Erkek egemenliğinde evrene ve zamana ana, evkadını kalıpları içinde bağlanır (Beauvoir, 2010: 46). Bireysel farkındalığını oluşturamadığı için yaşama gücü ve yaşamının anlamını salt analık ve ev kadınlığı rolü üzerinden vareder.

Zeynel Bey, hiç tanımadığı bir kadınla evlenmeyi kabullenmez. Evlilik öncesi hür kadınla iletişime geçememe onu cariye ile evlenmeye iter. Öte taraftan hür kadınla evlilikte ikinci eşin cariye olmaması ve hür kadınla evliliğe güç yettirememe gibi (Demircan, 2010: 115-146) nedenlerden ötürü erkeklerin cariyeye yönelimlerinin olduğu söylenebilir. Fakat evliliği yaptığı takdirde kadının erkek tarafından onaylanması için kadında bulunması gereken terbiyenin, düşünce ve tavrın olmaması erkeğin onu boşamasına neden olur. Ayrıca erkeğin kadını evlilik öncesi tanıyarak evlenmesine imkân yoktur. Bu nedenle bir cariye alıp yetiştirme yoluna gider.

> Hulâsa işi odalığa döktük ve on beş yirmi yaşından beri esaret denilen şu fiil-i feci' ve kerihin aleyhinde bulunur iken ondan sonra buna kendimiz razı olduk. Lâkin ne çare, bunu bir hüsn-i suretle tevil yolunu dahi bulup ol vechle irtikap eyledik. Şöyle ki ehibbadan birisi bizim için bir cariye aldı ve konağa gönderdi. Mezburenin hüsn ü anı matluba tevafuk eylediği gibi bir iki ay müddet devam eden tecrübe ve imtihan üzerine ahlâk ve etvarını dahi beğendiğimden ve bu bapta kendimi aldatmak için bîçareyi kayd-ı esirden kurtarmayı da eser-i hamiyet ve insaniyet addeylediğimden ahbabım mumaileyhin işbu hediyesine mukabil biz dahi seksen yüz kese kıymet ve değeri olan dört odalı bir haneyi kendisine hediye yollu terk eyledik. Cariyeyi aldık. Hulâsa-i kelâm tevilli mevilli bir evlendik (Esaret, 2001: 14).

Cariyenin ahlakını bir iki aylık bir sınamayla beğenen Zeynel Bey, onu arkadaşından satın alıp esaretten kurtarır. Evlilik dışı cinsel birliktelik amacıyla esaretten kurtarılma söz konusu değildir. Eğer esaret altındaki bir cariye ile evlenilecekse onu azat ederek evlilik gerçekleştirilir (Demircan, 2010: 112-115). Zeynel Bey, cariyeye esir nazarıyla bakmadığı halde kızın esaret hakkındaki kalıplaşmış fikrini değiştiremeyeceğini belirtir.

> Eğerçi ben buna asla esir nazarıyla bakmamayı kalbimden pek kavî bir surette kararlaştırdım ise de bîçare bu kararın keyfiyet ve derecatını takdir edebilir mi? Ne mümkün? Hatta esaret hakkındaki fikrimin künh ve hakikatine vakıf olacak olsa bu suret kendisine belki de garip görünür ve belki 'Yine esir değil miyim, ister öldürür bile' efkârında devam eder. Zavallı kız bu fikirde bulundukça var himmetini beni memnun etmeye ve bu suretle kahır ve tedmirimden kurtulmaya nasıl çalışmaz.
>
> Evet! Odalık sıfatında bulunan cariyelerin bir de başka türlüsü vardır. Bunlar bilemem hangi nokta-i istinada müsteniden bir başka hâl ve tavırda bulunurlar. Fakat âlemde her sınıf nev' nev' değil mi? İşte cariye kısmı dahi birkaç nev' olup en büyük kısmı, yani esaret ne demek olduğunu bilenleri

> bizim odalık tavır ve efkârında olduğundan mezbure dahi onlar idadındadır (Esaret, 2001: 14).

Anlatılan tek taraflı hoşnutluk, Zeynel Bey'in arzularının tatmini açığa çıkarırken cariye kendini ölüm korkusu ile zorunluluk içinde hissederek eşini/efendisini memnun etme çabasına girer. Her ne kadar Zeynel Bey'in ona esir gibi davranmaması söz konusu ise zorunlu gönüllülük esasına dayanan kadının evliliği kendini var etmesine engeldir. Sahip olmak, satın alınmak tümcesinin üzerinden gidilecek olursa kadın, hürriyeti satın alınan bir nesnedir. Cariyeyi özgürleştirerek kendine bağlamak da bir çeşit esarettir.

> Teehhülden memnun olduk dedik ya? Lâkin bizde valide yok, hemşire yok. Hâsılı idare-i umur-ı beytiyeye muktedir kimse yok. Odalık çocuk! Bir kâhya kadın al! Dünyada zıddım bir şey var ise o da bu! Gençlerin ahlâkını ifsad etmekten başka bir işe yaramayan o denî meşrep kadınları eve sokmak benim için mümkün ve mutasavver değil! (Esaret, 2001: 15).

Zeynel Bey, kâhya kadınları ahlaksızlıkla suçlayarak çocukların ahlakını da bozduklarını iddia eder. Bu nedenle odalığını yetiştirmek için işinden emekli olup on gün içinde ona okumayı öğretir. Arkadaşı Sıtkı Bey, Zeynel Bey'e satın alması için sekiz dokuz yaşlarında, mavi gözlü bir kız getirir. Zeynel Bey çocuğun güzelliğine hayran kalarak gazete okuduğunu da görünce Sıtkı Bey'in evlat edinme ısrarlarına da dayanamayıp onu evine alır. Bu kızla birlikte ondan zeki, güzel ve terbiyeli iki-üç yaş büyük erkek köleyi de evlat edinir. Zeynel Bey'in satın aldığı kölelerini evlat edinmesi, Tanzimat yazarlarının cariye konusundaki genel tavrını yansıtması bakımından da önemlidir (Karabulut, 2012: 324,327). Ahmet Midhat devrinde başlayan Batılıların yorumladığı biçimde cariyeliğin "cinsel nesne" niteliğini kazandığı ve "Doğulu" olmanın adeta bir simgesi haline geldiği görülür. Cariyeliği ortadan kaldırmaya yönelik evlatlık uygulaması tercih edilse dahi onlarla evlilik yasaklanmaz. İslam hukukunda 'evlatlıklar' öz evlatlardan çok kölelere yakın bir konuma getirilir. Buna rağmen köle ve evlatlıklara insanca muamele edilmesi tavsiye edilir (Özbay, 1999: 7-16). Zeynel Bey'in himayesine aldığı Fatin ile Fitnat adındaki çocuklar Kafkasya'da ilk talim ve terbiyeyi görür ve Zeynel Bey onlara fenleri öğretirken odalığına ise müzikteki maharetiyle müzik dersleri verir. Çocukların büyümesiyle birlikte Zeynel Bey, Fitnat'ın on iki, on üç yaşındaki güzelliğine imrenerek çok eşliliği düşünür:

> Adam bunlar sulbî evlâdım değil ya? Bahusus kendileri halkın dediği gibi esirdir. Meselâ ben Fitnat'ı istifraş edecek olsam mugayir-i şer'-i şerif bir harekette bulunmamış olurum" gibi hayalde dahi bulunur idiysem de taaddüd-i zevcat pek ziyade menfur ve merdudum olduğu cihatle der-akap tebdil-i fikir ederek nefsimi tayip eyler idim (Esaret, 2001: 17).

Toplumun esirleri köleleştirerek cariyeye çevirmesi[1] ve ikinci cariye ile zinaya düşme korkusunun olması (bu korku giderilirse ikinci cariye ile evlenilemez) durumunda cariyeyi istediği anda odalık yaparak onunla evlenmeye onay vermesi (Demircan, 2010: 115) Zeynel Bey'in arzusunu tatmin etmesinin bir yoludur. (Nikâh olmadan cariye ile birliktelik İslam'da yasaklanmıştır [Demircan, 2010: 110] fakat halkın istifraşı başka bir deyişle nikâhsız karı-koca hayatı yaşamayı [Akgündüz, 2000: 156] uygun görmesi Kur'an-ı Kerim'in dışına çıkıldığına delildir). Fakat Zeynel Bey, çok eşlilikten nefret ettiğini belirterek bu düşünceden vazgeçtiğini söyler. Fitnat'a cinsel aşk duyan Zeynel Bey, Fitnat'ın ahlakını bozacağını düşünerek onunla herhangi bir ilişkiye girmekten kaçınır. Fitnat'ın Afife Anjelik, Jöneviye ve Leyla ile Mecnun gibi okuduğu kitaplardan aşk duygusunun uyandığını fark ettiği an, Fatin'i haremden çıkarır. Zeynel Bey uykusunun kaçtığı bir gecede Fitnat'ın gizli gizli Fatin'le buluştuğuna şahit olur.

> -Ey Fatin nail-i emel olmaya çalışalım diyorsun? Şimdi şu hâlde ve şu anda bizim için nail-i emel olmaya ne mâni vardır?
> -(Kemal-ı hışım ve kin ile) Aman! Fitnat!..senden bir daha böyle çocukça lâkırdılar işitmeyeyim… Zira…
> -Yok ama Fatin, hiddeti bırak. Söylediğim lâkırdıyı bir kere muhakeme et. Zannederim ki ben daire-i iffet ve edebin haricine çıkmadım ve çıkmam da. Zira bir kız seni sevdiği ve senden emin olduğu hâlde kâlâ-yı giran-baha-yı vuslatını sana arz eder ise bazı humkanın efkâr-ı batılasından kat'ı nazar kemal-i insaniyet, yani şeriat-ı insaniye nazarında müttehim olur mu? Ben ise senin için vücudumu fedaya kadar hazır olduğumu sen de bilirsin. Bu hâle göre arz ve teklif etmek istediğim şey lâ-şey kabilinden kalmaz mı?
> -Canım Allah'ı sever isen sen ne fikirde bulunuyorsun? Senin âlemde nen var ki benim için feda etmek istiyorsun? Ben sana esaretin derecatını tarif eyledğim zamanlar neler demiş idim? Bir kere onları tahattur etsene! Sen sana malik misin ki, seni bana feda ediyorsun? Şimdi ben senin teklifini kabul etmiş olmaz mıyım? Buna sirkat derler. Bunu ben istemiş olsam, sen muvafakat etmemelisin yavrum aklını başına al!
> -Ah! Dilerim Allah'tan bizi satanların gözleri kör olsun… (Esaret, 2001: 20).

[1]İslam'da esirlerin köleleştirilmesine izin verilmez. Fakat cahiliye döneminden intikal eden erkek ve kadın kölelere dair uygulamalar -kasıtlı ya da kasıtsız- İslami dönemde alınan esirlerin tümüne uygulanarak esirler köleleştirilir. Her köle esir, her esir de köle değildir. Esaretle kölelik arasında büyük farklar olmasına rağmen alım satım köleleştirme şeklinde algılanarak yaygınlaşır ve uygulamaya koyulur. Kur'an ayetlerinde Muminun 5-6, Bakara 177, 178, 221; Nisa 3, 24, 25, 36; Tevbe 60; Nur 32, 33, 58; Ahzab 50 ve benzeri ayetler arasında bağlantı kurulmadan mevcut sosyal yapı ve egemen kadroların çıkarları doğrultusunda kölelik, cariyelik kabul görür. Emeviler döneminde ortaya çıkan ve Abbasilerle devam eden köleleştirme ekonomik kaynak olarak kullanılarak İslam'ın koyduğu kurallar dışına çıkılır. Aynı dönemde köleleşme ile odalık sistemi oluşturulur. Halbuki İslam'ın amacı köleliği ve kadınların istismar edilmesini önlemek ve tümüyle yasaklamaktır. Fakat ulema sınıfı kölelik ve odalık sistemini kaldırmaz. Cahiliye dönemine dayanan bu sistem Hz.Muhammed (sav) döneminde ortadan kalsa da Emeviler devrinde tekrar ortaya çıkarak (Aktan, 2001'den aktaran: Demircan, 2010:259; 59-79) Kur'an'a ve sünnete dayandırılır. Selçuklu ve Osmanlı kölelik sistemini uygulamada yumuşatarak devam ettirir (Demircan, 2010: 255-259). Ahmed Akgündüz'e göre ise Asr-ı Saadet'ten Emeviler devrine, Abbasilerden Karahanlılara, Selçuklulardan Osmanlılara bütün İslam tarihi boyunca kölelere iyi muamele tavsiyelerine uyularak kölelik varlığını sürdürür (Akgündüz, 2000:149). Hz. Muhammed (sav), "Kim sahip olduğu cariyenin eğitim-öğretimini yaptırır, ona güzel muamelede bulunur ve evlendirirek hürriyetine kavuşturursa, onun için iki mükâfat vardır." (Beğ, t.y.: 68-69'dan aktaran: Akgündüz, 2000:149)

Esaretleri nedeniyle birbirlerine kavuşamayacaklarını düşünürlerken onları dinleyen Zeynel Bey, dünyada her şeyin birbirine esir olduğu fikrine vararak merhametle bu iki genci evlendirmeye karar verir. "Hiçbir gûne hak ve salâhiyetim olmadığı hâlde elimde bulunan zimam-ı hürriyetlerini yine kendi ellerine terk edeyim. Bunu yapayım mı yapayım." (Esaret, 2001: 21). Zeynel Bey esaretin kötülüğünün farkında olmasına rağmen Fitnat'ın güzelliği karşısında kendini tutamaz. Rüyasında kendini elma ağaçları arasında bulan Zeynel Bey, ağaçtan elma koparır. Fatin'in ise bir elma ağacından elma düşürmeye çalıştığını görür. Zeynel Bey, Fatin'in elma ağacının daha güzel olduğunu fark ederek ondan elma almaya kalkar. Fakat Fatin'in bu duruma üzüldüğünü gördüğünde onu sınadığını, ağacı ona bıraktığını söyler. Fatin'in ağaçtan ikinci elmayı alışıyla taze fidan ortadan ikiye ayrılır. Zeynel Bey, uykudan uyanınca rüyasının Hazret-i Adem'in cennetten indirilişine gönderme yaptığını, elma ağaçlarının eşleri temsil ettiğini, ilk ağacın kendi odalığı, ikinci ağacın ise Fitnat olduğunu belirtir. Aradan bir ay kadar müddet geçtikten sonra Fitnat'ın Fatin'e olan sevgisini sınamaya kalkar. Eğer kendisinin yerine Fatin'i tercih ederse Fitnat'ın peşini bırakmaya karar verir.

> Şimdi işin en hayırlı ve insaniyete dahi en muvafık olan ciheti şudur ki, evvelâ Fitnat'ı bir tecrübe ve imtihan edeyim. Eğer yukarıki tahminim doğru çıkar, yani kalbi çürük ve Fitnat'a sadakati mefkut olur da gönlünü bana rabteder ise, o hâlde bana dahi yazık olmamak için ne olur ise olsun istifraş ederim. Zira bu kız karşımda salınıp gezdikçe nefsimi yenemiyorum ve taaddüd-i zevcat aleyhinde olan fikrim mukabilinde bile kendimi âdeta mazur görüyorum. Yok! Kız Fatin'e sadakatte sabit-kadem olur ise ciğerimden akan kanlar galebe-i hırs ve hasetle belki de gözümden damlar ise de buna dahi bakmayarak mücerret kendisinden ümidimi kesmek için kızı Fatin'e veririm (Esaret, 2001: 23).

Zeynel Bey, Fitnat'a cinsel aşkını ifade eder. "Ben böyle bir vücudu sevmekte mazurum" (Esaret, 2001: 24) diyerek Fitnat'ı birlikte olmaya zorlar. Fatin'le sohbetlerine kulak misafiri olduğunu ve aşklarını öğrendiğini belirtir. Fitnat efendisinden gördüğü muamele karşısında hiddetle aşklarının hakikatini bilse böyle bir teşebbüste bulunmaması gerekeceğini söyler. Hürriyetinin Zeynel Bey elinde olduğunu ancak bedenine sahip olmadığını belirterek ona karşı çıkar. Esareti köleliğe dönüştüren sistem içinde kadının efendisiyle cinsel birlikteliğe başkaldırması cesaret örneğidir:

> -Sakın tecavüz etmeyiniz. Hakkı-ı meşruum var diyorsunuz, hakkınız dairesinin haricine çıkmayınız. Zira hakkınız hayatımla mahduttur.
>
> -Yani ne demek istersin?...
>
> - Evet hakkınız hayatımla mahduttur demek isterim. Yani hürriyet-i şahsiyem sizin elinizde olup buna bir diyecek yok ise de hürriyet-i hayvaniyem benim

> elimde olduğundan, ben bunu işte görmüş ve anlamış olduğunuz vechle Fatin'e hediye eyledim. Buna taarruz edemezsiniz. Zira hamîsi ölümdür, deyince kan başıma sıçradı. İşin fenaya sardığını anladım. Bir müddet düşündüm kaldım. Vakıa kızın hakkı var. Artık benim dahi icbar etmekliğim lâzım gelmez (Esaret, 2001: 25).

Nur Suresi 33. ayette iffetli olarak yaşama kararı alan cariyelerin görüşüne saygı duyulması gerektiğini ve onların evlat gibi benimsenmeleri buyurulur. "Câriyelerinizi (kendi öz kızlarınız gibi görerek) Biğa'ya (zinaya/evliliğe/ kitabetakdine) zorlamayın" (Nur, 24/33). Fitnat hukukunun korunması için savaş verir. Zeynel Bey'in kendisini denediğini ve Fatin'le evlendireceğini duyunca eğilip ayağını öper. Efendisi, arzusunu bastırıp iyilik yapma duygusuyla iki genci (Nur Suresi 24/32. ayette de cariyelerin eğitimlerinin verilip evlendirilmesi konu edinilir) odalığının da bu konuda fikrini alarak birleştirir. Evlendikleri gece birbirlerine ailelerinden söz eden iki genç, kardeş olduklarını öğrendikleri an intihar eder ve geriye bıraktıkları mektuplarda esirliğin kendilerini düşürdüğü duruma isyan ederler:

> Veliyyü'n-nimetimiz Efendimize,
>
> İki seneden beri yeis ve nevmidî içinde her gün bin kere ölüm derecesine gelmiş, hele bir aralık ümit kapıları bütün bütün kapandıkta âdeta ölüme hazırlanmış olan Fitnat ile Fatin'i bu gece birbirine bağışlamakla zahir-i hâlde bizi ihya etmiş oldunuz. Lâkin ihya değil imate ettiniz. Bununla beraber şu gördüğünüz hale siz sebebiyet göstermediniz. Siz vazife-yi insaniyet ve hamiyet ve mürüvveti ma-ziyadetin ifa eylediniz, bîtarafsınız. Bize ne etti ise esaret etti (Esaret, 2001: 27).

İki kardeşi önce aşka, sonra ölüme götüren esirlik nedeniyle Zeynel Bey, esaretin kötülüğünü vurgulayarak bir daha esir almaya tövbe eder. Küçük yaştaki çocukları ebeyevnlerinden ayırmanın doğru olmadığını, Fitnat ve Fatin vakası gibi pek çok olayın meydana gelebileceğini düşünerek esir alıp satanlara müdahale edeceğini anlatır. Anlatıcının Fitnat ve Fatin'i intihar ettirerek esaretin kötülük derecesini arttırır (Karabulut, 2012: 324).

Jön Türk'te, Plevne savaşında esir düşen Miralay Gazanfer Bey'in eşi ve Ahdiye'nin annesi Dilşinas Hanım, Çerkez bir cariye olması sebebiyle eğitim görmemiş bir ümmidir. Güzelliğiyle döneminin en meşhurlarından olan Dilşinas Hanım ahlaklıyla da herkesin sevgisini kazanır. Bulunduğu evde kadın köle gibi algılanmayan ve kendisine iyi davranılan Dilşinas Hanım, evlendiğinde cariyelik statüsünden çıkar (Hizmetçi statüsündeki cariyeler, efendilerinin istifraş (evlilik) hakkı bulunmaz; yalnız istihdâm haklarının bulunduğu cariyelerdir [Akgündüz, 2000: 161]). Cariye askeriye kadılarından

birisinin dairesinde adeta bir evlat gibi yetiştirilir. Bu nedenle Gazanfer Bey ile evliliği, cariye alım satımı şeklinde değil -çeyizi mükemmel hazırlanarak- bir hür hanımı nikâhlamak suretinde olur. Yaşayacağı konak Dilşinas Hanım için alafranga olarak döşenir.

Acâyib-i Âlem adlı romanda iki Osmanlı ile seyahati sırasında tanışan ve onlara eşlik ederek gezisine devam eden Miss Haft, yolculuk sırasında Suphi'yle sohbetlerinde aşk ve evlilik hakkındaki fikirlerini açıklar. Miss Haft, sevebileceği erkeğe rastlasa dahi dünya seyahatini bahane göstererek izdivaç teklifini geri çevirdiğini anlatır. Evlilikten zevk alınabileceğini fakat aile sorumluluğunun çifti esarete sürüklediğinden pek sevilecek bir şey olmadığını belirtir:

> Tezevvücteki zevk esasen münkir (kabul edilmeyen) değildir. Fakat dün dahi demiş olduğum veçhile familya vezâifi ile bir de esâret-i zevciyyeye katlanmaya insanı mecbur edecek kadar da tatlı bir şey değildir. Hele insanların, insanlığın en mühim bir meselesi şu izdivaç keyfiyeti iken insanlar en az ehemmiyeti buna verdiklerinden bu hâl zerre kadar akıllı olanları uzun uzadıya düşündürmektedir (Acâyib-i Âlem, 2000: 111).

Miss Haft aile sorumluluğunu; gerçekleşebilecek sağlıksız, parayla ya da duygusal otoriteye (Dökmen, 2013: 117) dayandırarak bunun aile içinde köleliğe yol açacağından kaygı duyar. "Zira dünya yüzünde geçireceğimiz ömür binnisbe o kadar azdır ve buna mukabil kayd-ı maâş ve familya vezâifi binnisbe o kadar çoktur ki tezevvüç hususundaki zevk ve lezzete kapılmaktan bir mülâhazalı insanı mutlaka men eder (Acâyib-i Âlem, 2000: 112). Ahmet Midhat, Miss Haft'la, evliliğin içerdiği sorumluluğuna dikkat çeker. Yalnızca iki kişinin değil insanlığın yararı için işbirliği (Adler, 1999: 131) yapılarak "insanlığın en mühim meselesi"nin önemsenmesi gerektiğine işaret eder. Ayrıca Miss Haft aracılığıyla Hristiyan ve İslam hukukundaki evliliklerin karşılaştırmasını yapar.

Miss Haft evlilik sonrası Hristiyan çiftler arasındaki anlaşmazlıkların boşanmanın yasaklanışı nedeniyle esarete dönüştüğünü söyler: "Bizim şerîat-ı Nasrâniyyede bir kere teehhülden sonra bir daha ayrılamamak mecburiyeti ne kadar facialara sebep oluyor" (Acâyib-i Âlem, 2000: 111). İslam'ın boşanmaya izin vermesini beğendiği halde bu konuda kadına ve erkeğe eşit haklar vermediğini vurgular:

> Sizin şerîat-ı Muhammediyyede erkek her ne zaman isterse zevcesini tatlîk edebildiği hâlde kadın her ne zaman isterse ayrılamamak mecburiyeti ne büyüktür! Ama buna nasıl bir karar vermek lâzım olduğunu benden sual ederseniz bir cevap vermek de mütehayyir kalırım. Zira kadın ile erkek ikisi birden yekdiğerinden soğuyup ayrılmaya rıza gösterebilecekleri bir hâle ender olmak üzere hüküm verebilirim. Ya ikisinden birisi hâlâ diğerini

> sevdiği hâlde, diğeri kendisini ret ve tart ederse? Muhabbet âleminde matrûd olan bir bîçarenin ye'si kadar acı bir şey tasavvur olunur mu? Ama diyeceksiniz ki diğerin onu reddetmesine meydan vermeyelim. Mürüvvet-i beşeriyye tarafından bu bapta o adama bir mecburiyet hâsıl ettirelim. Ya insan sevmediği bir zat ile refakate mecbur olursa bu mecburiyet diğerinin yesinden daha az fâci' mi olur? (Acâyib-i Âlem, 2000: 111).

Eşlerden birinin sevgisinin tükenmesi ve diğerinin hala onu sevmesi halini, hiç sevilmeyen bir eşle evlilikle denk tutar. Nikâhsız birlikteliğe ise karşı çıkar.

Osmanlı'da ve Avrupa ülkelerinde köleliğin ortak noktası hürriyetin kaybıdır. Köleler/cariyeler Batı'da her türlü kötülüğe maruz kalırken bu durum Osmanlı'da Avrupa'dakinden farklıdır. Acâyib-i Âlem'de, Rusya'daki esirlerin senyorlara satıldığıve knut denilen kırbaçlarla dövüldükleri, efendilerin evli kadın kölelerle beraber oldukları belirtilirkenSuphi ve Hicabi Bey'in, yol arkadaşları İngiliz kızı Miss Haft'a, Osmanlı'daki efendilerin çoğunun cariyeleriyle evlendiğini anlatması Miss Haft'ı şaşırtır: "Aman Suphi Bey! Bu pek mühim bir şeydir. Avrupa bunu bilmez. Avrupa zanneder ki o müstefrişeler, o odalıklar âdeta huzûzât-i nefsâniyyeye birer sermaye ve medar olup yoksa bîçare kızların familyaca hiçbir imtiyazları yoktur" (Acâyib-i Âlem, 2000: 125). Suphi Bey, Miss Haft'ın sözleri üzerine Avrupa'nın büyük hata ettiğini, Osmanlı'da cariyelerin padişahlarla dahi evlenebileceğini söyler (Karabulut, 2012: 325,326): "Siz 'la reine mere' yahut 'l'impératrice mére" dersiniz. Biz "valide sultan" deriz ki merâtib-i nisvâniyyemizin bâlâ-teridir" (Acâyib-i Âlem, 2000: 125). Bir cariye için en yüksek mertebe valide sultanlıktır.

Miss Haft, bu durumu bilemeyen Avrupalıların İstanbul'a barbaristan içine giriyorlarmış gibi bir his ile geldiğini anlatarak Osmanlılık hakkındaki olumsuz düşüncelerin yersizliğini vurgular. Türklerin Avrupa'da anlatılan efsanelerden çok uzak olduklarına tanıklık eder. Osmanlı'da Müslümanların Hıristiyanlarla iç içe yaşadıklarını ve düşmanları olmadıklarını halasına anlatır. "Osmanlılık ile Rusluk arasında ve bilâhere Osmanlılık ile Avrupalılık mabeyninde olan farkları daha güzel görmeye" (Acâyib-i Âlem, 2000: 191) başlar.

Daha önce duygusal ilişki yaşamayan çiftin birbirleri için ilk olma özelliği açıktan açığa yüceltilir. "Şimdiye kadar sevda ve heva denilen şeylerin selâm vermemiş olduğu bir kalp var ise onu yalnız erkeklerde Suphi Beyin kalbi zannetmeyiniz. Kadınlarda benim kalbim dahi aynıyla böyledir" (Acâyib-i Âlem, 2000: 194). Bu nedenle kadının erkeğin aşkını, erkeğinse kadının aşkını fark edişi zaman alır. Miss Haft'ın aşkı fark ediş süresi Suphi'ye göre daha erkendir. Suphi, Miss Haft'ın gözünden düşmemek – ona açılırsa

çapkın olduğunu izlenimini vermemek- adına aşkını belli etmemeye çalışsa da kendini ele verir. "Evvel benim için gayet muvafık bir yol refiki idi. Şimdi ise bana müştak bir peder-i sâdık, bir birader olmak arzusunda bulunduğunu her hâl ve her hareketi ispat eylediği hâlde yine azim bir ihtiraz, azim bir hicap bu himâyet-i müşfiknesinde dahi ekseriye tereddütlerini mucip oluyor (Acâyib-i Âlem, 2000: 194). Suphi'nin hassas davranışlarının altında yatan sebebin aşkından ileri geldiğini anlar.

Miss Haft ve iki Osmanlı, Arhangelsk taraflarından simsarlık için gelen bir Rus kadınla tanışır. Bu kadın otuz yaşında olmasına rağmen eşi tarafından bireysel çıkarların geleneklere dönüştürülerek genellenmesi sonucu ihtiyarlıkla itham edilir.

> -Kadıncağız otuz yaşını geçerek artık ihtiyar olduğu için kocası bir karı daha almış ve kendisini hizmetkârlığa vermiştir.
> Miss- Otuz yaşında ihtiyar mı olmuş?
> Rus- Öyle ya!
> Suphi- Zevci bir başka karı mı almış?
> Rus- Ya herifcik ne yapsın? Karısı ihtiyar olduğundan artık hiçbir işe yaramaz.
> Miss-Aman Allah aşkına durunuz meseleyi güzelce şerh edelim. "Otuz" dediniz adet bizim bildiğimiz gibi üç kere onun hasılı mıdır?
> Rus-Evet! On, on daha yirmi, on daha otuz etmez mi? İşte bu otuz.
> Miss-Ya otuz yaşındaki ihtiyar mı olurmuş? Tamam henüz kadın olmaya başlamış değil mi?
> Rus-Efendim bu memâlik-i şimâliyyede kızlar on yaşında iken kadınlık kemaline ererler. Otuz yaşlarına geldikleri zaman ise artık havâss-ı nisvâniyyeden bilkülliye sakıt ve aciz kalırlar.(..) Meğer ahâli-i şimâliyyenin kadınları filhakika en nihayet onbir yaşlarında iken bu taraflar nisvamnm on dokuz, yirmi yaşlarındaki mükemmeliyyet-i nisvâniyyeleri derecelerini bulup evlât dahi getirirler ve fakat yirmi yedi, yirmi sekiz yaşlarına gelince bizdeki otuzsekiz, kırk yaşlarına varan kadınlara benzeyip nihayet otuz yaşını tecavüz edince artık hayızdan, feyizden inkıta eyleyerek koca karı olurlarmış (Acâyib-i Âlem, 2000: 274, 275).

Suphi, sıcak memleketlerde erken yaşta genç kızlığa adım atan kızlar gibi soğuk ülkelerde de donmanın etkisinin yakmakla eş değer olduğunu ve genç kızlığın erkenden gelip sona erdiğini belirtir. Kocanın ilk eşinin cinsel çekiciliğini yitirdiğini düşünerek onu ihtiyar sayması, kendi hizmetkârı yapması ve yeni eşle cinsel arzu tatminine gitmesi kadın için kaçınılmaz bir yazgıdır. Otuz yaşındaki kadına yapılan ihtiyar ve hizmetçi muamelesi erkeğin gözünde bu kadınlarla cinselliğin tiksinti (Beauvoir, 1970: 15) haline dönüşmesine neden olur. Miss Haft, bu adamların eşleriyle otuz yaşından sonra ömür sürdüremeyeceğinin zorunluluk hükmünü almasına inanmaz. Hristiyanlıkta çok eşliliğe/taaddüd-i zevcâta izin verilememesi nedeniyle "eskiyen karıların yerlerine birer yeni karı al[ma]" (Acâyib-i Âlem, 2000: 275) olayının nasıl gerçekleştiğini merak eder. Samoyedlerin Hristiyanlığı kabulünün henüz pek yeni olması Hristiyan olanlarla birlikte

önceden çok eşli evlilik yapanları "tecdîd ve teksîr-i zevcât" (Acâyib-i Âlem, 2000: 275) başka bir deyişle eşi yenileme ve çoğaltma ihtiyacından kurtaramaz. Tabiatıyla kadınlar eskitilen bir eşya niyetiyle kullanılarak varlıkları hiçe sayılır.

> Bunlarda evlenmek denilen şey zevcelerini âdeta mubayaadan ibaret olup bir kız derece-i hüsn ve cemâline göre yüz geyikten yüz elli geyiğe kadar paha edermiş.(..)
> İşte bir Samoyed yüz ve nihayet yüz elli geyik vererek bir kız aldı mı? Artık o kız kendisinin malı olup istediği gibi kullanır. Pek canı ister ise karısını verip üste birkaç re's daha geyik itasıyla bir karı daha almak dahi muhal değildir.
> Şu kadar ki Laponlar da karılarını kıskanmak ve kadınlarda levâzım-ı iffete riayet etmek o kadar kuvvetli bir şey olmadığı hâlde Samoyedler nezdinde kıskançlık ve kadınlarınca iffet bulunmakla böyle karı mübadeleleri nadir olarak vukua gelir (Acâyib-i Âlem, 2000: 275,276).

Sevgi ve evlilik; canlandırmak ve hareketlendirmek yerine, sahiplenme duygusuyla kendinin kılmaya, denetimi altında almaya yoğunlaşarak boğucu, engelleyici ve kısırlaştırıcı bir eylem haline dönüşür. Freud sahip olma güdüsü ile davranan insanları psişik yönden hasta ve nevrotik olarak niteler. Anal karakterin baskın çıktığı toplumları, hastalıklıdır (Fromm, 2003: 73-119). Tabiatıyla evlilikler sevgi üzerine değil çıkar ilişkisi temellidir. Bu ilişkide kadın yok sayılarak erkek tek taraflı hükümranlığını sürdürür.

Miss Haft ve iki Osmanlının yolculuk ettikleri geminin birinci kaptanı deniz ilimleri ile hukukta diploma almış bir adamdır. Ona Suphi ile aralarındaki ilgiyi ve ikisinin de farklı dinden olmaları nedeniyle evlenip evlenemeyeceğini ısrarla sorar.

> Miss-Bunlar dahi munâkahât-ı fevkalâdeden olduklarını söyledi. Fakat öyle sudan cevaplarla kani olmadığımı görünce dedi ki: Bu nikâhlar kilisece meşru addolunamazlar ise de kavânîn-i mülkiyyece meşru addolunurlar. "Mariagö çivile" suretinde akd-i nikâh edilir ise yine bir nikâh-ı meşrû demek olur. Fakat ben bahiste biraz daha devam ettim. Kavanînin bu bahislerini biraz daha kurcaladım. Nihayet dedi ki: Protestan bulunan bir zat başka bir din ve mezhebe mensup olan diğer bir zat ile nikâhlanacak olursa evvelâ protestan kilisesinde nikâhı akdolunur. Eğer diğer taraf yalnız bu nikâh ile iktifa eyler ise febiha. İktifa etmediği surette ise kendi mabedine de müracaat ederek kendi dininde de bir nikâh akdettirir (Acâyib-i Âlem, 2000: 303,304).

Kilise tarafından onaylanmasa da resmi nikâh kıyabileceklerini, Protestan kilisesinin ise farklı dinden evlilikleri onayladığını öğrenen Miss Haft, Suphi ile dini hiçbir sorun kalmadığını görmesiyle sevinir. Bu konunun nereden çıktığı soran Hicabi'ye, dinler arasında evliliğin varlığı hakkında Suphi ile konuştukları meseleyi anlatarak Suphi'nin itiraf etmediği halde evlenme isteğini hissettiğini vurgular. "Hâlbuki o arzuyu ben kendimde dahi buluyorum. Ama kendi tarafından bana o yolda bir teklif vuku bulmadığı için benim tarafımdan dahi vukua gelememesi tabiîdir" (Acâyib-i Âlem, 2000: 305). Suphi

Miss Haft'ın keşfinin doğru olduğunu yalnız evlilik teklifi ederse onu zor durumda bırakabileceğini düşünerek girişimde bulunmadığını eğer müsaade ederse "arz-ı ubudiyet" (Acâyib-i Âlem, 2000: 306) göstererek kulu, kölesi olacağını belirtir. Miss Haft, daha önce böyle bir heyecan yaşamadığından Suphi'nin sözlerini anlamayarak bu sözleri red zanneder. Hicabi, Suphi Bey'in teklif için hazır olduğunu söyleyince Miss Haft kendisini toparlar. Evlilik teklifi iki çiftin birleşme ruhsatı "teklif-i ittihad ruhsatı" (Acâyib-i Âlem, 2000: 307) şeklinde ifade edilir.

Ahmet Midhat Efendi, Miss Haft'ın bedenen, kalben ve vicdanen bakirliğine vurgu yaparken bir taraftan da Suphi'nin ellerini ona tutturarak evlenme teklifini yaptırır:

> -Suphi Bey! İkimiz arasında bir refakat-i ebediyye akdetmek fikrinin sizden evvel bende hâsıl olmuş bulunduğunu kaviyyen hükmedebilirim. Zira bir kadının efkâr ve hissiyatını anlamaksızın ona hiçbir rû-yı heves göstermek sizin terbiyenizin müsaadesi haricinde olduğu gibi terbiyeniz hususunda safvet-i kalbinizin en büyük yardımı olduğu dahi derkâr bulunduğundan böyle bir hevesin kalbinize dahi yol bulamayacağını aşikâr görürüm. En evvel bende hâsıl olan böyle bir fikir muahheren benim size gösterdiğim istidat üzerine sizde dahi peyda olmaya başlamıştır. Ondan sonra dahi daima şehrâh-ı heves ve muhabbette ben size yetişir oldum. Siz ise gösterdiğim müsaade derecesinde bana takarrüpten bile teeddüp eylediniz. Bu hâl işte şimdiye kadar devam eyledi ki ittihd-ı ebediyyemizi teklif etmeniz benim hâlim ve birinci kaptan nezdindeki tahkikatım size müsaade verdiği hâlde yine teeddüp eylediniz. Öyle ise işin neticesinde dahi ben size takaddüm edeyim. İşte yek cisim ve yek dil olmak ve ikimizden birimizin vefatına kadar yekdiğerimiz- den ayrılmayıp o vefatın vukuundan sonra dahi birbirimizin matemini ilâ-ahiri'l-ömr tutmak şeraiti ile size ittihâd-ı ebedî teklif ediyorum. Elinizi elime aldım. Reddecek misiniz? (Acâyib-i Âlem, 2000: 307).

Suphi ağlayarak Miss Haft'ın ellerini öper. İngiltere'ye gittiklerinde Miss Haft, halasının bu evliliğe izin vermediği takdirde onu dinlemenin hürriyetlerini yok edeceğini söyler. Evliliklerini istedikleri gibi gerçekleştirebileceklerini belirtir. Çeyizinin ise olmadığını anlatırken Hicabi, evliliklerin Allah tarafından rızıklandırıldığını; çeyize bakmadıklarını ifade eder. Hicabi'nin sözlerini beğenir. Ayrıca Suphi, Miss Haft ile evliliğin iki kültürün; alaturka ve alafranga karışımı meydana geleceğini, Osmanlı'da çeyiz istenmediğini, aksine kadına çeyiz niyetine mehir verdiklerini belirtir: "Zaten hak olan da bu olmamalı mıdır ya? Bir kızın kendi vücudu kendi zatı ol kadar kıymettar bir nimettir ki erkekler şu meziyetçe kendilerini kadınların madununda addederek ikmâl-i noksân için dahi o çeyizi verirler" (Acâyib-i Âlem, 2000: 312). Miss Haft, bu çeyizi istemediğini söyleyerek kadının ve erkeğin birlikte çalışmasıyla aile birliğini yürüteceklerini düşünür:

> Kadının ve erkeğin izdivaçlarına kadar kendilerini geçindirdikleri halde ondan sonra niçin yaşamayacağını, eğer izdivaca kadar birisinin durumu

> diğerinden iyiyse veya kötüyse ba'de'l-izdivac iştirâk-ı servet ve mesâi ile müsavat yaşayarak yine mesut olurlar. Böyle şeylerde asla lâzım gelen şey dirlik, düzenlik ve hüsn-i maîşet ve ittifâk-ı servettir. Yoksa ne kadar milyonerler görülür ki bir dakika oh demeye dahi mütehassir olacak mertebelerde fakirane ve muhtacane yaşarlar. Ne kadar erbâb-ı mesâi görülür ki karı koca başka başka çalışarak akşam olup da kulübelerinde birleştiler mi? Bütün zamanlarını muhabbet ve safa ile imrar ederler (Acâyib-i Âlem, 2000: 313/529).

Çiftlerin hiçbir şeye açlık duymadığı ve tam aksine büyük bir sevinçle bütün yeteneklerini üretici bir biçimde (Fromm, 2003: 41,42) hayatlarına uyguladığı bir aile ortamı meydana getirmeleri sevgilerini çoğaltan bir eylemdir. Aile bütünlüğünü ayakta tutacak cinsiyetler arasındaki işbirliği fikrini Miss Haft, Suphi'ye de onaylatır ve nişanlanırlar. İngiltere'ye vardıkları zaman Miss Haft'ın halasını zor da olsa evlilik için ikna ederek elini öperler. Resmi nikâh, Protestan ayinince ve İslami usule göre yapılmak üzere İstanbul'a giderler. İlkin etvâr-ı nisvâniyyeye (Acâyib-i Âlem, 2000: 100) ait bir şey taşımadığını belirten Miss Haft, yolculuk boyunca sahip olduğu kadın benliğini ortaya çıkarır. Bilgisi ve terbiyesiyle iki Osmanlı'nın kılavuzu olarak onlara karşı üstünlük kurar. Evliliğe esaret nitelemesinde bulunan Miss Haft'ın romanın sonunda Suphi ile evlenmesi, onun otoriter bir yapıyla erkeği yönetebilme özgürlüğüne, kadının baskınlığına ve bir tür kendini var etme çabasına dönüşür. Suphi ise Miss Haft'ın bilgisiyle alt edilir. Dinini her şekilde muhafaza eder. Bir bakıma bireysel kimliğini koruyarak, benlik saygısını tehdit edecek her şeyden emin olur. Sezgi ve aklını kullanarak bağımsız fikirler üreten Miss Haft, özne olmanın farkındalığıyla Suphi'ye evlenme teklif eder. Bir başka deyişle duygularını aklıyla bütünleyerek kendi seçimlerinin sorumluluğunu alır (Bilgin, 2001: 46). Nitekim Suphi, Miss Haft'ın aklına, özgür hareket etme biçimine hayran olarak Osmanlı kadınında bulamadığı açık fikirliliği bulur:

> Hiçbir şey hakkında bir güne fikr-i mahsûsları olmayan o bîçareleri bundan dolayı tayip etme! Kadın bu! Bahusus Osmanlı kadınları! Avrupa kadınları olsalar kocaları ile beraber seyahate çıkarlardı. Fakat bizim kadınlar buradan Boğaziçi'ne misafirliğe gidecek olsalar hanenin yarı eşyasını bohçalara doldurup beraber götürürler (Acâyib-i Âlem, 2000: 41).

Hicâbi'nin tabiriyle akılsız (Acâyib-i Âlem, 2000: 44) Osmanlı kadınlardan eğitim ve düşünce yapısıyla ayrılan Miss Haft, ideal eş statüsündeki yeni kadının habercisidir. Eşlerin düşünce yapısıyla kurulan ortaklık ideal -Avrupalı- kadın ile ideal Osmanlı erkeğini aynı noktada, evlilikte buluşturur.

Cellât adlı romanda Andre, sevdiği kızı ve annesini kendilerini zorla alıkoymaya çalışan servet düşkünü bir adamın elinden kurtarır. Stefani adlı bu kız, annesi ile

minnetlerini ifade etmek için evlerine konuk edip onu baba Pol Tonak'la tanıştırırlar. Andre, Tonak ailesiyle ilişkilerini arttırır. Bazen gündüz uğrayıp hatta Stefani'yi yalnız bulduğu ve onunla özel görüştüğü halde hiçbir zaman Stefani'ye gerek kendi sevdasından ve gerek aşk ve muhabbetten bahis açmaz. Stefani ile aralarındaki seviyeli diyaloglar aileye gittikçe güven aşılar. Andre'nin soyunun belli olmaması sebebiyle sevgisini ne dillendirir ne de adlandırır. Stefani'ye uzun bir süre soyunun durumu açıklayamaz. Stefani ise Andre'nin sevgisini ikrarıyla aşklarına kimsenin karışamayacağını söyler. Andre, Stefani'nin olasılıkları aklına getiremediğini düşünerek onu tecrübesiz ve çocuk görür. Stefani "Ben çocuksam, siz tecrübekâr olunuz!" (Cellât, 2000: 40) diyerek açıklama yapmasını diler. Andre ise Stefani'ye sevdiği birini eş seçmemesini; halkın onay vermeyeceği evlilikten uzak durması gerektiğini anlatır. Stefani evleneceği kişiye halkın karışmasını anlamsız bulur. "-Vay! İntihap edeceğim koca ile yaşayacak ben değil miyim? Halkın tahsini, tasvibi benim neme lâzım?" (Cellât, 2000: 41). Andre, Stefani'ye aralarında geçen sohbeti babasına anlatmasını, onun bu soruya cevap vereceğini söyler. Stefani'nin babasından aldığı cevap toplumsal tabakalaşmanın bireysel arzu ve yönelimlerin önüne set çekerek sınıflar arasındaki geçişi, aşkı ve evliliği nasıl yasakladığını gösterir:

> Pederi derin derin düşündükten sonra dedi ki:
> -Kızım, sen bu delikanlıyı cidden seviyor musun?
> -Pek ciddî olarak babacığım. Ayıp değil a! Şimdiye kadar bana izhâr-ı heves ve heva eden delikanlıların hiçbirisine kendimde bir meclubiyet görmemiş olduğum hâlde ömrümü ömrüne teşrik için salih ve müstait bu delikanlıyı gördüm.
> -Öyleyse kendini bu sevdadan geriye almak için ne kadar cebr-i nefs etmek lâzımsa etmelisin! Zira Mösyö Andre, sana koca olamayacaktır.
> -Sebep?
> -Çünkü vuku bulan bir nikâhı, bir içtimai, enzâr-ı umûmiyyenin dahi tasdik ve tasvip etmesi cidden lâzım olup Mösyö Andre hem kendi familyasını hem bizi bildiği için senin heves eylediğin izdivaç enzâr-ı umûmiyyenin mazhar-ı tasvibi olamayacağını olamayacağını görmüş ve hükmeylemiştir. Eğer biz dahi onun familyasını tanımış olsaydık, bu hükmü ihtimal ki biz de teyit eylerdik. Lâkin onun familyasını henüz tanımıyoruz. Tanıttırmadı ki tanıyalım (Cellât, 2000: 41,42).

Baba Pol Tonak, ilkin Andre'nin beğenilmeyecek bir tarafının bulunmadığını Stefani'yi aldatmamak için doğruları söylediğini ve üstüne varmayarak onun açıklama yapması gerektiğini izah eder. Fakat daha sonra Andre'nin, nikâhın olabilmesi için gereken soyluluk şartını sağlamadığından halkın onayının olmadığı bir evliliğin yapılamayacağınısöyler. "İşte babasının şu rey ve nasihati üzerine Matmazel Stefani Tonak kendisini Mösyö Andre Gocafo'nun ne yabancısı ne nişanlısı addetmeyerek mutlaka bir şeyi saymak hakkındaki ârzû-yı kat'îsini de bir türlü yeneme[z]" (Cellât, 2000: 42). Andre

ile beraber katıldıkları eğlencelerde Andre kıskançlığa yol açabilecek durumlarda dahi kendini tutar. Stefani'nin bu nedenle ilgisizliğinden yakındığı Andre, onun tepkilerine "sizi aldatmış olmamak için Matmazel Tonak!" (Cellât, 2000: 49) diyerek cevap verir.

Andre, Pol Tonak'la bağlantılı, Napolyan'a ihanet ettiği iddiasıyla asılmaya mahkûm edilen bir adamı yazdığı ilanlarla kurtarır. İftira gerçeğini ortaya çıkararak Stefani'nin babası Pol Tonak'ı bir masumun öldürülmesine sebep olmaktan kurtarır. Napolyon'un iltifatını kazansa dahi ortaya çıkmaz. Andre'nin babası bir cellâttır. Bu nedenle Andre'nin, Napolyon'un huzuruna çıkması halinde soylu olmadığı anlaşılacaktır. Stefani, Andre'nin gizlenmesine ve kendisiyle dahi görüşmemesine bir anlam veremez. "Lâkin bir serseri beni seviyormuş ben de o serseriyi seviyormuşum. Hâlbuki ne o beni görüyormuş ne de ben onu! Bu hâlde muhabbetimden dolayı belki acınmağa şayan görülürsem de cezaya, tekdire şayan görülemem" (Cellât, 2000: 107). Ne olursa olsun Stefani sevgisinde ısrarcıdır.

Pol Tonak, Napolyon ordusunun yiyeceğini karşılayan bir soylu olarak bilinmesine rağmen gerçekte Napolyon'un verdiği unvanla soyluluk kazanır. Stefani, drahoması/çeyizi nedeniyle servet düşkünü erkeklerin gözdesi haline gelir.

> Matmazel Stefani böyle milyonlarca umâr-ı ticâriyye içinde yuvarlanan bir adamın kızı olur ve o kadar güzel ve o derecede terbiyeli bulunur da Paris gibi bir payitahtta enzâr-ı rağbete mahrum mu kalır? (..) Kibardan olan delikanlılar için böyle pespayegândan bir kızı tezevvüçte hiçbir mahzur olamaz. Kızın milyonlarca cihazı olsun da ne olursa olsun. Zira Avrupa âdât ve ahlâkınca, kızlar kocalarının isimleriyle yâd olunduklarından bugün ismi Matmazel Tonak olan bir kızın yarın meselâ bir dük dö bilmem neye zevce olarak düşes dö bilmem ne olması her zaman görülmüş hâlâttandır. Asilzade olmayanlara gelince, bunlar için milyonlara malik ve kendileri gibi pespaye bir kızı tezevvüç, bahtiyarlığın en son derecesi addolunabilir (Cellât, 2000: 20,21).

Stefani, kendisine rağbet edenlerin hiçbirine meyletmez. Paris'teki delikanlıların tamamı gece gündüz sefahat âlemlerinde kumarhanelerde, tiyatrolarda, canbazhanelerde vakit geçirir. Erkeklerin kızlarla evlendikten bir hafta sonra onlara riyakârlıkla güler yüz gösterip yine onlardan aldıkları cihaz bedeli ile sefihane ve müsrifane bir şekilde paralarını tükettiklerine şahit olur. "Babamın alın teriyle kazandığı sermâye-i ticâretini, tiyatro kızlarına yedirmek için mi kendisine bir damat getireceğim? Teehhül hususunda benim hiç acelem yoktur. Elbette hâl ve şanını beğeneceğim ve babama damat olarak teklifte utanmayacağım bir adam bulurum" (Cellât, 2000: 22). Stefani'den yararlanmaya çalışan Leon babasından kalan serveti sefahat âleminde harcadıktan sonra bir kızı evlenme

vaadiyle kandırıp çeyizini (drahoma) alarak onu dolandırır. Stefani, Leon'un ahlaksızlığını, israfını ve sefahet düşkünlüğünü gördüğünden onun kendisine âşıkane tavrının ikiyüzlülük taşıdığını anlar. Leon, kızın tavrını aşk zannederek çılgın âşık rolünde hayatını feda etme noktasına kadar varır. Matmazel Tonak bu tavırlara aldanmaz. Pol Tonak iflas etse dahi bunu ciddi bir iflas olarak görmeyip Stefani'nin gönlünü kazanabilirse milyonlara kavuşma ümidiyle Eyena Köprüsü üzerinde annesi ile gördüğü Stefani'yi evlenmek için zorlar.

Altı milyon cihaz parası Napolyon tarafından Stefani'ye verilir. "Kadınlara asker yapmak için çocuk makinesi olmaktan başka hiçbir nazarla bakmayan o hulkî asker" (Cellât, 2000: 53) Stefani'yi "her hâlde bir çocuk makinesi ama destgâh-ı kudretten yeni çıkmış cilâlı parlak bir makine!" (Cellât, 2000: 54) şeklinde niteler. Napolyon nesnekonumuna indirgediği Stefani'den eğer kendisini baba olarak görüyorsa eş seçimini de kendisine bırakmasını ister. Pol Tonak kızının Andre Gocafo adındaki delikanlıyı sevdiğini belirttiğinde Napolyon, ona Fransız ordusunun neferliği rütbesini verir.

Andre'ye mektup yazarak onu çağırmasını isteyen babasına Stefani, onunla haberleşmediğini bildirir. Andre Gocafo'yla artık imparator huzurunda nişanlandıklarını belirten babayı iki gencin konuşmadığını duyması şaşırtır. "Sen meleksin melek, Stefani! Bu kadar muhabbetin olan adamla âşıkane muhabere etmemek..." (Cellât, 2000: 56). Babasına Andre'nin onu sevip sevmediğini açıklamadığını, kendisine kalsa haberleşeceğini bildirir. Andre'den elen mektubu elleri titreyerek açan Stefani, onun kendisine kocalık yapmaya hakkının olmadığını okuyunca baygınlık geçirir. Andre, Stefani'nin evine ve imparatorun huzuruna çıkmak için gerekli süre geçinceye kadar ziyaretlerine gelemeyeceğini belirtir. Paris'ten çıkmayarak Stefani'nin şanını, şerefini ve bahtiyarlığını yakından izleyeceğini, kendisi için en büyük mutluluğun Stefani'yi mutlu görmek olduğunu anlatır. "Arzunuza muvafık ve size lâyık bir koca ile bahtiyar olursanız onu da herkesten ziyade safvet-i kalble tebrik ve tehniye edecek ben olacağıma kemâl-i itmi'nânla inanınız" (Cellât, 2000: 60). Pol Tonak'ın okuduğu mektuptaki imzayı öpmek için mektubu eline aldığında ailesinin "Gocafo" ismi yerine yalnız Andre'nin isminin bulunması Stefani'nin dikkatini çeker ve Andre'nin soyunun bu isimden gelmediği düşüncesini babası ile paylaşır. Baba ile kız, Andre'nin imparatorun karşısına çıkarsa nikâhlarının engellenebileceğinden korktuğu fikrine varırlar. Stefani, Napolyon'a mektubun "mukaddes bir mektup" olması ve Andre'den başka bir şey kalmaması sebebini

göstererek kopyasını vermeyi uygun görür. Pol Tonak bu hareketiyle kızının yeni taliplere açık olmadığını anlar:

> -Demek oluyor ki seni Andre'den başka birisi tezevvüce talip olsa...
> -Zinhar! Andre olmadıktan sonra bana hiçbir kimse koca olamaz.
> Kız bu son sözü o kadar ciddî bir suretle söyledi ki babası da anası da durakaldılar.
> Pol Tonak, mektubun suretine de ihtiyaç bırakmadı. Hemen saraya giderek huzûr-ı imparatorîye çıktıkta keyfiyeti olduğu gibi imparatora nakil ve hikâye eyledi. Stefani'nin başka bir koca istemediği bahsine gelince imparator gülerek dedi ki:
> -Fransa ordusunda yüz bin Andre var. Gocafo değiller ise de Andre'den daha Andredirler. Birkaç resm-i geçitte matmazel benim yanımda bulunur. Elbette gözleri sevgili Gocafo'suna olan muhabbetinden nedametini bize anlatır. O hâlde icabına bakarız. Ordudan intihap edeceği Andre, elbette birinci Andre'den ziyade gönlünü kapmağa muvaffak olur.
> Vakıa Pol Tonak imparatoru hem tasdik hem de bu lütuftan dolayı imparatora arz-ı teşekkür eylediyse de yalnız teşekkürü samimî olup tasdiki ise gönülden bir tasdik değildi.
> Hanesine gelip de imparatorun sözünü kızma tebliğ eylediği zaman Stefani meyusâne bir tebessüm ederek Andre Gocafo'nun, koynuna korsası altına koymuş olduğu mektubunu çıkardı. Babasına karşı bir daha öptü ki imparatora cevabı bundan ibaret olup başka bir şey söyleyemeyeceği anlaşıldı (Cellât, 2000: 61).

Napolyon'un Stefani'nin evleneceği erkeği Andre'nin fiziksel özelliklerine bakarak seçmesini söylemesi hem Pol Tonak hem de Stefani için kabul edilebilir değildir.

Andre'nin babası Simon Garas, cellâtlık yaptığından toplum tarafından dışlanır ve hiç kimse ile evlilik yapamaz. Paris'in dış mahallerinden birisinde Britanya köylülerinden bir genç kadına âşık olur ve onu metres tutar. Yirmi yıllık beraberliklerinden Andre dünyaya gelir. Eşinin cellât olduğunu öğrendikten sonra "artık bu soğuk adamın koynuna girmekten ürkeceğini kat'an hükmederek" (Cellât, 2000: 72) eşi evi terk eder ve iki sene sonra onun ölüm haberi gelir. Her şeye rağmen Simon Garas'ın eşini bulma çabasının olmayışı dikkat çeker. Kadın kendi kaderine mahkûm edilmekten kaçar.

Simon Pankar adlı adam Stefani'nin babası Pol Tonak'ı Napolyon'la yaptığı işte gizlice zarara uğratıp onun parasının bir kısmını mülkiyetine geçiren bir dolandırıcıdır. Çıkarları uğruna Stefani'ye evlilik teklif eder. Stefani ise Simon Pankar'ın ısrarlarına kulak asmayarak onu açıkça reddettiğini söyler. Andre'yi menfaat umarak sevmediğini belirten Stefani, ona olan sevgisi yüzünden hakarete uğrasa dahi Simon Pankar'ın inayetinden daha kıymetli olacağını söyler. Altı milyonu kurtarılmış Ministro karısı olmayı reddeder. Stefani, Simon Pankar'ın ahlaksızlığını yüzüne vurarak evliliği her şeyiyle maddiyata bağlayan bu adamın cüretini kırar.

> -Doğru söylüyorum mösyö. Tehditten dahi utanmayabilirsiniz. Fakat Stefani Tonak'ı korkutamazsınız. Bu kadını öldürdüğünüz zevceniz gibi korkak zannediyorsanız, boştur.
> -Mösyö! Beğenmediğiniz serseri Gocafo, benim için can fedasını cidden göze aldırdığı hâlde böyle hiddetler ve gazaplar için hak kazanmışçasına bir tavırda bulunmak şöyle dursun tavr-ı tevâzuunu hiç de beğenmediğim derece-i müfritesinden zerre kadar tenezzül etmemişti. Siz ise benim yüzümden husule geleceğini hülya eylediğiniz emelde kendinizi meyus görmeye başlar başlamaz hiddetinizden kavâid-i edebi de unutmağa takarrüp eylediniz. Biraz daha cesaretinizi arttırmış olsaydınız, müdafaasız bir kızı dövmek derecesinde kahramanlığa dahi varmış olacaktınız.
> Eğer birkaç kişi bir araya gelip de Pankar'ı dövmüş olsalardı bu kadar rezil olmazdı (Cellât, 2000: 144,145).

Simon Pankar veda etmeden kızın evinden ayrılır. İntikam ve para kazanma hırsıyla hem Pol Tonak'ı hem de Napolyon'u devirmek için uğraşır. Andre, Simon Pankar'ın Pol Tonak'ın ve Napolyon'un arkasından iş çevirdiğini, Napolyon'un hükümdarlığını yıkmaya çalıştığını ortaya çıkarır ve Pol Tonak'ın takdirini kazanır. "Kızım! Yüz binlerce insanlar meyanında hiçbirisini şâyân-ı takdîr bulmayıp da yalnız şu Andre Gocafo'yu beğenmiş olmakta pek büyük hakkın varmış. Andre kadar aklı başında, onun kadar dikkatli hiçbir delikanlı daha olamaz" (Cellât, 2000: 138). Baba, Andre'nin kızıyla ilgilenmesini bir beğeni şeklinde niteleyerek kızını bu konuda cesaretlendirir. "Sana mukabil kayıtsız olacak olsaydı, seninle bu kadar meşgul olması neden lâzım gelirdi?" (Cellât, 2000: 138, 139).

> -Başka bir kadın olsa hakkınız olabilir. Fakat sizi nazarımda o kadar büyük görüyorum ki altı milyon frangı olmadığı hâlde altı milyon frangı olan bir kıza rağbet etmek derecesindecenapsızlıkla dahi size kendimi lâyık göremiyorum.
> -Samimî muhabbet varsa akçenin hiç bahsi olmaz.
> -Sizce bence öyledir ama halkça öyle değildir. Sonra halkın lisanına karşı nasıl davranmalı? (Cellât, 2000: 149).

Stefani bazı kızların altı milyon franga sahip olmak için can atmasına rağmen kendisi üzüntü duyar. Simon Pankar, Pol Tonak'ın tekrar iflas etmesi üzerine kızına talip olduğunu açıklar. Pol Tonak, Simon Pankar'a bir taraftan kızarken diğer taraftan miktarı milyonlara varan hesabından dolayı kral nezdinde koruyucuya ihtiyacı olması nedeniyle kızı için bu talibi yalnız kendi reyiyle reddetmenin doğru olmayacağını düşünür. Simon Pankar'a kızına "mutlaka şu adamla teehhül edeceksin" diyemeyeceğini ve kendi seçimlerini kendisi yapacağını söyler. "Kendisi her ne kadar benim kızımsa da kendi hürriyetine, kendi ihtiyar ve iradesine müstakilen malik olup şu âlem-i fânide geçireceği ömre istediği adamı teşrik etmekte muhtartır" (Cellât, 2000: 152). Bu sözlerine rağmen Pol Tonak, Stefani'yi Simon Pankar'la evlenmeye zorlar. Stefani, Pol Tonak'a "baba olmak sıfatıyla beni tarda ve mirasınızdan mahrum etmeye kadar hakkınız olabilir. Fakat bir de

ben kadın olduğum cihetle istediğim kocayı kendim intihapta haklıyım" (Cellât, 2000: 152) cevabını verir. Pol Tonak ikinci iflasıyla yatağa düşer. Hükümet adına alınan malzemelerin borcunu karşılamak için altı milyon franklık cihazı/drahomasını/çeyizini alacaklılarına verir. Andre, Stefani'nin cihaz parasını bu yolda harcamasını kocasız kalma tehlikesi olarak adlandırır. Stefani babasının namusunu kendi selametinden önemli bulduğunu söyleyerek altı milyon frankın kendi için bir anlam ifade etmediğini göstererek Andre'nin gönlünü kazanmaya çalıştığını belirtir.

> -Andre! Bana sorarsan şu anda benim Madam Gocafo olmaklığıma hiç mâni kalmamıştır. Hamdolsun milyonlar gitti. Hatta senin için en büyük felâketleri de inayet addetmek lâzım geleceğine göre derim ki benim babam bile yoktur bîçare babacığım bu sadmeyi geçirse bile kendisinden beka beklemem. Öksüz bir kızım. Benim beğenmeyecek nerem kaldı? Daha ziyade tenezzül etmekliğimi mi istersin? (Cellât, 2000: 165).

Stefani, onu cellât gelini yapamayacağını söyleyen Andre'nin soyuyla denklik sağlayabilmek için cellât kızı olmayı arzular. Gocafo'ya bir cellâtzadeyle bir kont veya markizadenin insanlık bakımından hiçbir farkının olmadığını tek farkın insanlık fazileti olacağından bahisle asillerin Gocafo derecesine varamayacağını anlatır. Fakat iki gencin ikisince dahi evliliğe rıza göstermek hususuna mâni olan yine soy meselesidir. Gençlerin konuşmasına kulak misafiri olan Pol Tonak, Andre'ye bir mektup yazıp evliliklerini engelleyen şeyin babasının soyu ve mesleğiyse kendisi gibi bir Bonapartist'in evlâdının dahi babasının günahından mesul olduğunu, ayrıca kendi ellerinin de temiz olmadığını anlatır. Siyasi değerini arttırmak maksadıyla suikast düzenlediğini; fakat kızının mutluluğunu düşünerek papaza bile bu durumu açıklamadığını itiraf eder. Stefani'yle denk oldukları belirtir. Andre mektubu yaktığı ve bu konuyu kimsenin bilmeyeceğine söz verir.

Pol Tonak, Stefani'ye ise Andre'nin babasından hiçbir sıfatın geçmediğini, bu düşüncelerin Katolikliğin batıl inançlarından kaynaklandığını; halkın ne dediğine bakmadan yaşayabileceklerini hatta başka ülkelere giderek kimse tarafından tanınmayacakları için rahat edeceklerini anlatır. Stefani baştan beri bu fikiri Andre'ye anlatamadığını söyleyerek babasının isteği üzerine Andre ile sarılıp öpüşürler. Doğu ülkelerine ailece gitme kararı alırlar. Andre Gocafo kalemi ve avukatlığıyla geçinebilecek parayı kazanacağını; baba Pol Tonak ise bakkallıkla eşini, kızını ve damadını besleyebileceğini vurgular.

Delikanlı babasına haber vermeye gittiği an mirasyedi ve hapisten yeni çıkan Leon tarafından vurulur. Stefani'nin evinde tedavi edilen Andre'nin hayatından hiç ümit yoksa

da Andre'nin babasına Simon Garas'ın kızı olacağı sözünü verir. Andre'nin ve Pol Tonak'ın iyileşmesiyle iki genç evlenir.

Çengi adlı romanda Canbert Bey, evlilik sorumluluğundan kaçmak amacıyla yaşı geçkince bir "Ak Arap karısı" nı hem ev hizmetini görmesi hem de cinsel birliktelik yaşamak tutar. İlişkileri boyunca iyice yaşlanan bu kadın Canbert Bey'i başka bir kadın ile evlenmeye zorlar. Canbert Bey, Ak Arap karısının "mide bulandıran" görünümüne rağbet ettiği halde bir dul kadın ile evliliği istemez. Canbert Bey'in nezdinde toplumun yaşlı kadın ile dul kadına aynı açından baktığı görülür. Yaşlı kadın bedensel fonksiyonları yitirmesi ile dul kadının bekârlığının sonlanması eş değer algılanır. Ayrıca Ahmet Midhat, "Eski Osmanlı" itikadınca bir erkeğin dul kadınla evlenmesinin tehlikeli olarak addedildiğini belirtir. "Zira karı şayet ilk kocasını sevip de ikinci kocası kendisini ilki kadar sevdiremez ise, dirlik mümkün olamazmış. Şüphe yok ki Canbert Bey dahi bu fikirde bulunan eskilerdendir" (Çengi, 2000: 70).Yazar, yeni ve sağlam fikir sahiplerinin Canbert Bey/Eski Osmanlı gibi düşünmediklerini ifade eder.

> Efkâr-ı cedîde ve selîme erbabı elbette bu fikri batıl görürler. Hatta hükm-i şer'î bu fikri iptalde kendilerine muvafık bulurlar. Dul karı almak neden tehlikeli olsun? İkinci kocası kendisini karıya ilk kocası kadar sevdiremeyeceği hesap edilir de bu hesaba mukabil ilkinden daha ziyade sevdirebilmesi ihtimali dahi niçin hesap edilmiyor? Bir karı mutlaka ilk kocasını sevmeye mecbur değildir ya? Eğer seviyor ise ikinci kocası dahi kendisini sevdiremediği takdirde eskilerin hakkı teslim olunsun diyelim. Ya ilk kocasından bîzar olup da ikinci kocasını sevmiş ise bu hâlde tevellüt edecek muhabbet-i kadir-şinâsânenin bir bakirle olacak tecrübesizcesine muhabbetinden daha ehemmiyetli olacağı derkâr değil midir?
>
> Bizim kendi fikrimizi sorar iseniz biz deriz ki erkek için kendini karıya sevdirmenin tarîkini bilmek lâzımdır. Sevmek de, sevişmek de kavaid ve erkânı bilip de o yolda hareket eden erkeği seyyib olan karı bakirden ve bakir olan kız seyyibden az sevmez (Çengi, 2000: 70).

Ahmet Midhat Efendi, evlilik kurumunda kalıplaşan kadının erkeğe kendini sevdirme çabası yerine erkeğin kadının sevgisini kazanmaya çalışması gerektiğini; ilk eşiyle anlaşamayan kadını, evliliğin katıksız hatalı tarafı olarak yansıtmanın yanlışlığını vurgular. Canbert Bey otuz yaşın altında olmayan bir bakireyle evlenmeyi düşünür. Ahmet Midhat böyle kadınların nadir bulunduklarını fakat kıymetleri olmadığını; yirmi beş yaşında bir bakirin kendisiyle evlenmesini yalvararak rica eylediği hâlde erkeğin "Ben öyle evlerde kalmış kızı istemem" (Çengi, 2000: 71) diyerek otuz üç yaşında bir dul kadını ona tercih eden "budalayı" (Çengi, 2000: 71) gördüğünü ifade eder.

Canbert Bey, Ak Arap karısını kendisine eş bulması için hamama gönderir (Canbert Bey evinden çıkmayarak herkesten gizli yaşar, aynı şekilde Ak Arap karısını da kendinden habersiz evden çıkarmaz). Ak Arap karısı, hamamcılara bir iki altın bahşiş verip efendisinin istediği kızı, oturduğu yeri, durumlarını anlatmasını ister. "Kart kızlar"ın (Çengi, 2000: 71) İstanbul'da talipleri olmadığını, eğer varsa kendisine vermeye müsaraat göstereceklerini bildirir. Hamamda yaşlı kadınlar aracılığıyla Canbert Bey'e bir eş bulunur:

> Hamamda koca karılar 'A! Durağı cennet olsun rahmetli Nesibe dudunun kızcağızı Hüveyda elimizin altındadır. Hem de a zavallı! Otuz beş yaşında yoktur belki otuzuna bile varmamıştır. Çocuk elimizde doğdu, elimizde büyüdü. Bari verilecek bir yeri olsa. Nur damlası, inci tanesi gibi yavrucaktır' dediler ve Canbert Beyin evini (kendi tabirlerince) sağlık verdirerek işi hemen hemen kararlaştırdılar, bitirdiler (Çengi, 2000: 71).

Kendisine evlilikten başka çare bırakılmayan kadın, sorgulamadan hamamdaki kadınların işbirliği ile evlenir. Canbert Bey ise "mihr-i müeccel ve muâccel" (Çengi, 2000: 71) merasimini kendisi bulunmadan mahallenin imamı, muhtarı ve bekçisini çağırıp onlara vekâlet vererek halleder. Düğün yapılmadan "kupkuru bir nikâh ile" Hüveyda adındaki kızla evlenir. Geleneklere göre yeni evlenen çifte eşlik eden yenge dahi bu merasimde yoktur:

> Yenge denilen memur, bundan yirmi otuz sene mukaddem gencecik evlenen nâ-puhtelerin mürşidi olup lâkin Canbert Bey gibi bıyığına kır düşmüş güveyilerin o zaman bile bu mürşide ihtiyacı yoktu. Hele bugünkü gün on üç yaşında gelinlerle on altıncı yaşında güveyilerin de yengeye ihtiyaçları yoktur ya! Nasılsa bir görenek olduğundan devam ediyorlar (Çengi, 2000: 71).

Ahmet Midhat Efendi, değişen toplumsal koşullarda bazı evlilik geleneklerini ihtiyaç yokken devam ettirmenin gereksizliğine işaret eder.

Canbert Bey'in eşi Hüveyda Hanım çok güzel bir kadındır. Canbert Bey talihine şükrederken Hüveyda Hanım'ın duygularına yer verilmez. Ak Arap karısı, Hüveyda Hanım'ı aracılık ederek bulması ve yaşı nedeniyle odalık olmaktan utanması gibi gerekçelerle Hüveyda Hanım'ı kıskanmaz, aksine onu sever. Hüveyda Hanım kızı Melek'i doğururken ölür. Canbert Bey, Ak Arap karısıyla beraber kızını herkesten sakınarak büyütürler, eve inek alıp inek sütüyle onu beslerler. Toplumdan kopuk büyüttüğü bu kıza Canbert Bey, hiçbir şey öğretmez. Onun sevgi, aşk ve evlilik konularını bilmesine de karşıdır; çünkü evlenip gitmesini istemez. Ahmet Midhat Efendi, Canbert Bey'den yola çıkarak kızlarını her şeyden esirgeyen Fransız ya da "erkekler kadar serbest büyüten" İngiliz ebeveynlerin ifrat ve tefrite vardığını anlatır:

> Gözümüzün önünde iki büyük millet vardır. İkisinin de tecâribi terakkiyât-ı mediniyyenin mukaddemâtmda bulunan milletler için itibar ve intibaha şayandır. Birisi Fransızlardır ki pek meraklı olan familyalar, kızlarına dünyayı göstermemek için manastırlarda büyütürler. Hele alelumum kızlara aşk ve sevdaya dair kitap okutmamak derecesindeki dikkatleri derece-i ifrattadır. Lâkin bu dikkatin neticesi neye müncer olur? Şair Alfred de Musset'in dediği gibi ekseriya karyolaların altında bir canlı cism-i beşerî saklı bulundurmaya müncer olur.
> İkincisi İngilizlerdir ki, kızları erkekler kadar serbest büyütürler. Kızlar istedikleri gibi gezerler, yürürler. Okurlar, yazarlar. Lâkin nikâh zimâmı başlarına geçtiği gibi kocalarının esiri olurlar, kalırlar.
> Ama siz bu iki hâlin ikisini de beğenmeyecekmişsiniz. Şu hâlde deseniz deseniz ne diyebilirsiniz? Birisine ifrat diğerine tefrit öyle değil mi? O hâlde âkil olan için açılacak yol evsât-ı emrdir (Çengi, 2000: 71).

İki milletin uyguladığı sistemi, kızlar için aşırı bulan Ahmet Midhat, iki zıt yapılanmanın tutarlı bir hale getirilmesi gerektiğini anlatırken bunun ne olacağını açıklamaz. Canbert Bey, Melek Hanım'ın iyice büyüdüğünü ve güzelliğiyle ilgilendiğini görünce onu kaybedeceği korkusuyla telaşlanır:

> Canbert – (..) Sen kimseyi görmediğin hâlde herkesin yaptığı şeyi nasıl keşfe-debildin?
> Kız - Allah Allah! A babacığım koskoca gelinlik kıza...
> Canbert - (Tehevvürle) Nelik kıza? Nelik kıza?
> Kız - (Korkarak) Babacığım...
> Canbert - Şu lâkırdıyı bir daha söyle bakayım!
> Kız - (Dudakları titreyerek) Gelin...
> Canbert - Aman ya Rab! Sen o lâkırdının ne olduğunu bilir misin? Kim öğretti sana bunu?
> Kız - Canım! Kim olacak işte Dadım...
> Canbert - (Hiddetinden çıldırmak derecesine gelerek) Dadın ha? Dadın mı? Dur ben sana Dadını göstereyim (Çengi, 2000: 72).

Melek Hanım, dadısından öğrendiği evlilik, gelin olma vs. düsturları ile Canbert Bey'in öfkesine maruz kalır. Canbert Bey, Ak Arap karısını dövmeye kalkar, Melek Hanım buna engel olur. Kızıyla daha sonra konuşan baba, kendisini bırakıp gitmemesi için kızından söz alır:

> Beni bırakıp bir yere gitmezsin değil mi kızım? Bu dünyada benden başka hiçbir kimseyi sevmezsin değil mi? Böyle söyle.
> Kız - Sevmem babacığım sevmem! Bu dünyada senden başka bir kimseyi sevmem.
> Canbert - Ben senin kucağında öleceğim öyle değil mi Meleğim?
> Senin Melek simanı göre göre gözlerim kapanacak.
> Kız - Allah sana ömürler versin babacığım!
> Canbert - Ben şimdiye kadar ömrümün çok olmasını arzu eder idiysem de bundan sonra bir ayak evvel dünyanın belâsından kurtulmayı istiyorum. Dünyada bir tek arzum kalmış o da ben sağ iken senin kucağında kendimden başka kimseyi görmemektir. Seni de kendi kucağımda görmektir. Ne demek istediğimi anlıyorsun ya! İhtiyar babacığının şu son arzusunu da hâsıl etmeni vaat edersin ya?
> Kız - Anlıyorum. Bunu sana vaat ederim babacığım! Sen mustarip olma! Melek seninle beraber yaşayacak (Çengi, 2000: 73, 74).

Canbert Bey öldükten sonra dahi kızının başka biriyle evlenme düşüncesinden rahatsız olur. Melek Hanım, babasının kaygısını dindirmek için bağımlılık isteğini soru sormadan kabullenir gözükür. Fakat babası endişe içinde yaşadığı günlerde kızının evin penceresinden bir gençle konuştuğunu görünce olduğu yere bayılır. Melek Hanım babasının düşmanlık sergileyen tavrıyla karşılaşır. Canbert Bey'in Melek Hanım'a sevgisi; sahip olmak, kendinin kılmak, kontrolü altından tutmak ve onun hayatını engellemek üzerine (Fromm, 2003: 73) kuruludur. Baba, kızının söz dinleyen uslu çocukluktan uzaklaşarak beklentilerini yıkması ile kızına duyduğu koşullu sevgisini (Fromm, 1999: 49)/olgun olmayan sevgisini yitirir. "Canbert Bey, dudağı üzerine kadar gelen canını zabt edebildi ise de ondan sonra artık kızına dost nazarıyla bakmaya muktedir olamadı" (Çengi, 2000: 76). Kızının tekrar aynı gençle konuştuğunu gören Canbert Bey, gencin üzerine kurşun sıkar.

Baba itaatinden ayrılan Melek Hanım, "pencerenin karşısında boynunu büküp gözlerini pencereden ayırmayan genç, güzel bir bey"in (Çengi, 2000: 77-78) kendisini sevdiğine dair söylediği sözlere kapılır. Genç, Melek Hanım'ın annesinin yaşadığını, babasının onu sokağa çıkarmamasının nedeninin annesi tarafından alıkonulma korkusu olduğunu, annesinin yanına giderse hiç görmediği dışarıyı görebileceğini anlatır. Melek Hanım evlenebileceğini de düşünerek sözde annesinin yanına gitmek üzere genç adamla evden kaçar. Gerçekte Melek Hanım'ın annesi addedilen kadın, Cemal Bey'in hiç tanımadığı çengilik yapan annesidir. Annesi düzenlediği oyunla Cemal Bey'i, yanına alıp eğittiği Melek Hanım'a âşık eder. Genç adam hovardalık âleminden bu aşk aracılığıyla kurtularak Melek Hanım ile evlenir.

Avrupa'nın evlilik usullerinde kızın çeyizsiz/drahomasız evlenmesi mümkün değildir. Çeyiz nedeniyle kadın, kimi erkeğin para kaynağı olur. *Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrar* adlı romanda başkişi Mustafa Kemerüddin, eğitimini tamamlamak için gittiği Avrupa'da Polini isminde bir çiçekçi kıza âşık olur. Aralarındaki diyalogda Mustafa Kemerüddin, Osmanlı erkeğinin Avrupalı erkekler gibi kadınlardan çeyiz beklemediğini anlatır:

> Ben o delikanlılardan da değilim! Onlardan olamam ki! İstidad ve tabiat-ı milliyyem de buna manidir. Biz Osmanlıyız. Teehhül hususunda bile zevcemizin bize kaç bin franklık çeyiz akçesini getireceğini düşünemeyiz! Bir kadın bize hem gönlünü versin hem servet getirsin daiyesinde olamayız! Biz kadına hem gönlümüzü hem servetimizi arz eyleriz! (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 137).

Mustafa Kamerüddin'in açıklamalarıyla Polini, Osmanlı'nın evlilik adetlerini merak eder. Mustafa Kamerüddin'in mihr-i müeccel ve ağırlık ve yüz görümlüğü gibi birçok şeyin kızlara verildiğini anlatması üzerine Polini, Osmanlıların kadına Avrupalılardan daha çok değer verdiğini ve saygı gösterdiklerini söyleyerek bu adetleri Avrupa adetlerine üstün tutar. Polini'nin kendisini metres tutma çabasında olup olmadığını sorması üzerine Mustafa Kamerüddin Osmanlı'da metresliğin bulunmadığını ve bu durumun evlilik dışı ilişki olduğundan kabul edilemeyeceğini belirtir:

> Bir metres nedir? Bir kadın kimin metresi olursa olsun velev ki prensler tarafından metres ittihaz edilsin, biraz daha muhakkirâne ismi kale alınamayacak olan bedbahtân-ı nisvânın az buçuk daha itibarlısı demek değil midir? Hak tealâ hazretleri "kadın" denilen nimet-i uzmâyı bir takım fuhuşperestânın pâmâl-i levs ve hakareti olmak için yaratmamıştır. Bir yuvanın sahibi, bir familyanın validesi olmak üzere yaratmıştır. Her şeyde erkeğin medâr-ı fi'lîsi kadındır. Erkek bir kadını mesut etmek için çalışır. Erkek bir kadını müdafaa için silâhlanır. En adi işlerden en büyük itiraâta varıncaya kadar erkeğin katlandığı metâib mahza kadın içindir. İki dakikalık adi bir düellodan bed' ile yıllarca devam eyleyecek olan muharebât mehâlikini erkeğe göze aldırtan mahza kadındır. Vatan denilen şey evlâd u ıyâlin yuvası olmayacak olduktan sonra beyâbân-ı vahşetle vatanın ne farkı kalır? Hubb-ı vatan denilen sevdâ-yı mukaddes dahi kadının lâyık olduğu merâtib-i sevdânın en safî, en mukaddes mertebe-i kusvâsıdır. İşte âlem-i medeniyyette kadının en büyük kıymet-i kudsiyyeti bu suretle teayyün ederse deo kadın şunun bunun metres ittihaz ettikleri esâfil değildir. Bir köylünün yalın ayak, yarı giyinmiş, yarı tok zevcesi elinde çapa veyahut kürek bulunduğu hâlde rûh-ı medeniyyetin takdis eylediği kadındır. Bir metres dantelâlar, canfesler, elmaslar içinde müstağrak olduğu ve çifte atlı paytonlara bindiği hâlde bile kadın değildir. Fikr-i hikmetim şundan ibaret bulunduğu hâlde sizi kendime bile metres edinmek hevesine düşebilir miyim? (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 137,138).

Mustafa Kamerüddin, metresliğin kadınlık itibarını yok ettiğini ve fuhşa yol açtığını vurgular. Kadının bir yuva için salt anne rolünde yaratıldığını ve metreslik için yaratılmadığını altını çizer. Ona göre, yuvanın sahibi kadındır. Kadını vatanla özdeşleştirerek onun namusunu yüceltir ve erkek tarafından korunması gerektiğini ifade eder. Ayrıca evlilikte erkeğin eşini memnun etmesini adeta bir yükümlülük olarak sunar. Kibar kızları gibi tahsil ve terbiye gören Polini ise metresliğin kadınlık şerefini kirleterek tükettiğini; evliliğe karşı olmasa da sanatıyla/emeğiyle kazandığı paranın soyunun belirsizliği nedeniyle yine para düşkünü, asil olmayan taliplerinin elinde harcanacağını düşünür:

> Vakıa pek çok adamlar benimle muaşakaya heves eyledikleri gibi ben dahi birçok adamları ziyadesiyle beğenmiştim. Fakat kadınlık ile metreslik arasında demincek tasvir eylediğiniz farkı bir başka surette ben dahi bulmuş olduğumdan kendimi kadınlık mertebe-i mûtebere ve mukaddesesinden hazîz-i sefalete düşürmemek için her cihetle kendimi kullanabildim. Meşru bir izdivaca muhâlif değilim. Fakat kime varayım? Sanatımla kazanıp

> vereceğim para ile istediği gibi sefahat edecek bir namerdin mi zevcesi olayım? Çünkü adı sanı belli bir familyam olmadığından beni evlâd-ı meşrûadan addile rabıtalı bir adam tezevvüç edemez. Meğer ki bir sevdanın icbariyle tezevvüç edebilsin. Böyle babasız familyasız bir kız olduğum hâlde beni kabul edebilecek olanlar ise bana değil mutlaka benim yüzümden temin edeceği maîşet-i sefîhâneye meftuniyetle bu tezevvücü göze aldırabilir (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 141-142).

Polini, himayesinde bulunduğu kibar Duran ailesinin oğlu tarafından sevilmektedir; Polini de Alfons Duran'ı sevdiği halde ondan uzak durur. Polini, "ben hâlde, ben yaşta bulunan bir kadın için gönlünün arzularına muvafık bir maişet mazur görülebilirken benim bu cihette fevkalhad perhizkâr" (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 141) davranmasının sebebini kendisi gibi soyu belli olmayan bir kızın, Alfons Duran gibi soylu bir adamla evlenemeyeceği düşüncesine bağlar.

> Onun asilzâdeliği ile benim pespayeliğim arasındaki mesafeyi pek uzak buldum. Vakıa Mösyö Alfons Duran gibi genç, edib, halim, mütevazı, müşfik bir delikanlıyı ben yaşta, ben hâlde bulunan bir kızın beğenmemesi, sevmemesi kabil değildir. Ama daha o zamanlar şimdiki mütalââtım beynimde teessüs eylemişti. Delikanlının sevdaya olan istidadına inbisât verecek olursam nihayet nesi olacağımı düşünerek belki metresi bile olamayacağımı gözümün önüne getirince akıbetimin dehşetinden derhâl tüylerim ürperdi. Binaenaleyh yalnız şu ilk hasbihâlde değil, ondan sonra dahi hep kendi asaletini benim vazâatim ile nisbet kabul etmeyecek bir münasebetsizlik suretinde gösterip vikontun bana daha ziyade tekarrüb hususundaki arzularını men'e başladım (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 147).

Polini'nin Alfons Duran'a aralarında bir şey olamayacağını açıklarken anne Madam la Kontes Duran buna kulak misafiri olur. Polini, şan ve asalet yokluğundan ötürü namusundan "başka medar-ı iftihar tanımadığı[nı]" (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 148) Alfons Duran'ın annesine anlatır. Oğlunun Polini'den uzaklaşması için Polini'yi başka bir daireye çıkarır; ona uygun bir çiçekçi atölyesi açarak babasızlığı mani olursa kendisini evlatlığa kabul ettirebilecek bir dost bulup uygun bir eşle evlendirmeyi vaad eder. Bu davranışıyla Madam la Kontes Duran, iffetini koruyarak oğluyla yakınlaşmadığı için Polini'yi adeta ödüllendirir. Alfons Duran ise her şeye rağmen Polini'nin peşini bırakmaz.

Polini, Mustafa Kamerüddin'e bütün hayatını anlatır. Mustafa Kamerüdin, toplumsal sınıfların dayattığı evlilik şartlarına başkaldırarak erkeklerden uzak durmayı seçen Polini'yi "belki dünya yüzünde bulunamayacak bir kadınsınız!" sözüyle yüceltir. Polini ise diğer kadınlarla karşılaştırılamayacağını ve hayatını kendi kararlarıyla yönlendirebileceğini belirtir. "Başka kadınlar bana asla şâyân-ı imtisâl misal olamazlar.

Dünyada kadınlığın ne surette olması moda ve mutat olursa olsun ben kendi istediğim, düşündüğüm gibi bir kadın olmak dâiyesindeyim" (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 148). Ailenin ve kültürün kadından beklediklerine uymak yerine öz yeterlilik duygusuyla hareket ederek benlik saygısını yükseltir. Toplumsal rollerin içinde barındırdığı kadını küçük düşürücü normların –asalet, evlilik vs.- karşında durur. Düşük benlik saygısına mahkûm edilen kadınların modaya uyarak varolma çabasını reddeder. Ayrıca erkeklerin kadınlara doğal bir davranış gibi sergilediği ve kadınların da bunu olağan karşıladığı sözlü tacizlerine karşı gelir. Vikontun hizmetkârı sayılabilecek bazı adamların sözlü tacizine uğradığını, arsızlığın bu derecesinin bir kadın için en büyük hakaret sayıldığını belirtir. Erkeklerin güçlerini ortaya koyarak kadınlara zorla bu gücü tanıtmaya çalışmaları (Sanford ve Donovan, 1999: 289) kadınları sözlü tacize uğratmalarının arka planında yatar. Tacize uğrayan kadın, "büyük olasılıkla onun bedeni ve ucuzlaştırılmış ve kirletilmiş bedeninin de o olduğunun farkında olmaya devam ede[r]. (..) öfkesi, bilinci işgal edilmiş birinin öfkesi, utancı sadece bir şey durumuna indirgenmiş bağımsız bir benliğin utancı"na (Sanford ve Donovan, 1999: 294) dönüşür.

> Hele ümitlerini bi'l-külliye kat'etmek lâzım geldiği zaman hakaretlerini ilândan dahi çekinmemişlerdir. (..) Kim bilir hangi âşık-ı muktedirden sakındığınız için bize karşı istiğna gösteriyorsunuz!" tarzındaki terbiyesizlikler bunların ednâ-yı tahkîrâtı addolunur (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 224).

Eski bir asker kızı olduğunu bilen fakat elinde hiçbir belge bulunmayan Polini'nin, Alfons Duran ile evlenebilmek için soyunu ortaya çıkarması gerekmektedir. Alfons Duran'ın ebeveyninin ahlakını beğendikleri Polini'den tek beklentisi budur. Polini'ye âşık Mustafa Kemerüddin ise onun babasının, kendi babası Pierre Heyder/Demir Bey olduğu anlar. Polini, Mustafa Kemerüddin ile gittiği İstanbul'da babasıyla tanışır. Onun görüşünü almadan Alfons Duran ile evlenmek istemez. O zamana kadar "ben hürriyet ve istiklâlim zimâmımı kimsenin eline vermiş değilim" (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 224) diyen Polini ailesini bulduktan sonra ait olma hissiyle baba himayesine sığınma ihtiyacına girer:

> Sizin için vatanımı, milletimi, dinimi de feda edeceğim. Ben de bir Osmanlı olacağım. Beni dünyanın hangi yerinde yaşatmak isterseniz ittiba eyleyeceğim. Şimdiki refahımı sizde bulamayacak olsam bile yalnız zevciniz refahiyyetini sair suver-i refahın kâffesine tercih eyleyeceğim. Memnun oldunuz mu? (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 232).

Alfons Duran'ın atası Kont Duran, Polini'nin babasıyla eski bir kanlıdır. Demir Bey, aralarındaki husumet nedeniyle Duran ailesinin Polini'yi "gelin etmek fedakârlığına" (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 295) katlanamayacaklarını anlatır. Kızını kendi yanında yaşamayı ya da Avrupa'ya gitmeyi seçmekte özgür bırakır: "Fransa'ya avdeti tercih eyleyecek olursan muhtarsın. Yok beni ve dinimi ve familyamı kabul eylersen şurada birlikte yaşayıp senin için intihab edeceğim kocayı kabul eylersin." (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 307). Polini eğer babasıyla kalmayı tercih ederse yine onun tarafından seçilecek olan bir eşle evlenmeyi kabul edecektir. Her şeye rağmen babasını tercih eder ve Fatma Nazik adını alarak bir süre sonra Müslüman olur. Alfons Duran, Polini'nin peşinden İstanbul'a geldiğinde onunla görüşmek ister. Polini ise bir mektup aracılığıyla aralarında dinen farklılık bulunduğu için evliliklerinin olamayacağını belirtir:

> Azizim Vikont! Ben zaten bize lâyık bir kız değildim. Hâlbuki şimdi pederimin dinini kabul etmiş bulunduğumdan benimle sizin aranızda yalnız pespayelik ile asalet farkı değil, İslâmiyet ile Nasraniyet farkı dahi mâni-i izdivacdır. Paris'te iken buna dair teati eylediğimiz kelimât ikimizin de en tatlı hayallerimiz, en mukaddes hatıralarımız suretinde sadrlarımızda mahfûz kalsın da siz şanınıza lâyık bir asilzâde kız ile bahtiyar olunuz. Ben dahi şu âşiyâne-i pederimde kısmetime muntazır olup kalayım (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 315).

Bu sözler üzerine Alfons Duran uzun süredir düşündüğü Müslümanlığı seçerek Poloni ile evlenir.

Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş? adlı romanda Veysel Efendi'nin hareminde iki odalığından başka on üç yaşındaki Nergis ve on beşindeki Çeşm-i Afet adlı cariyeleri bulunur. Bu cariyelerden Nergis sekiz yaşından bu yana Veysel Efendi'nin oğlu Osman Bey ile beraber kardeş gibi büyürler. Fakat gençliğe adım attıklarında aralarındaki ilişki boyut değiştirir. İki genç birbirlerine âşık olurlar. Konakta kendisine çok güvenilen hadım Mesut Ağa, Nergis'i sevdiğinden onların birleşmelerine engel olmak için Nergis'e iftira atar ve Nergis bir esirciye satılır. Hadım Mesut Ağa'nın Babalı Arap namıyla satıldığı eve geldiği gün, onu fark eden Nergis, canını kurtarmak için Hoca Kadın yardımıyla evden ayrılır. İhtiyar bir Çerkez'in evine giderek kendisini saklamalarını ister ve onlara hizmet edeceğini belirtir. Fakat kızın bu ihtiyarda olduğu öğrenen Hadım Mesut Ağa, onu satın alır. Nergis ne kadar dirense de Mesut Ağa'nın tehditlerinden korkar. Konaktan başka bir yere verilmek üzere kararlaştırılan kızı, Hadım Mesut Ağa, Osman Bey'le birleştireceğini vaad ederek bir mağaraya götürür ve herkese Nergis'in öldüğünü söyler. Nergis'in ölmediğini anlayan Osman Bey ise Hadım Mesut

Ağa'ya yalvarması neticesinde Nergis'in bulunduğu mağaraya bir daha gün yüzüne çıkmamak şartıyla Mesut Ağa aracılığıyla girer. Nergis ve Osman Bey, bu mağarada nikâhsız ilişkiye girer ve bir çocukları olur. Ahmet Midhat Efendi, romanda bu durumu eleştirmez.

Hadım Mesut Ağa, Osman Bey'in babası Veysel Bey'in ölümüne sebep olur. On üç, on dört yaşında çocukken evlendiği ve yirmi dört yılını geçirdiği eşini kaybeden Osman Bey'in annesi Şehime Hanım, kendisine kalan miras ile şeyhülislâm kapısızabıt kâtiplerinden yirmi beş otuz yaşında bir genç adamla evlenir. Ahmet Midhat Efendi eşini kaybeden kadınların üzüntüsünün erkeklerle aynı süreyi kapsadığını belirtir:

> Kocası vefat eden bir kadın kaç gün ağlar? Kocalar ister ki kıyamete kadar ağlasın. Hem de bunu dünyada her koca ister. Hatta bazıları karısının sahihan kıyamete kadar ağlayacağına dahi inanır. Ancak şunu ra'nâ bilmeli ki bir kocanın karısı vefat ettiği zaman koca ne kadar ağlarsa karı dahi ancak o kadar ağlar. Yalnız bir istisna vardır. Eğer karı kırkını geçmiş ve fakir bir hâlde bulunup da kocasını kaybetmiş ise biraz ziyadece ağlar. İhtimal ki ta bir diğer koca bulabilinceye kadar ağlar (Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş, 2000: 73).

Kadınların ekonomik yönden eşlerine bağımlılıkları, tek başına başka bir deyişle kocasız yaşamalarına engeldir. Ayrıca kırk yaşının altındaki kadınların eş bulması daha kolayken kırkını geçen kadınların –güzellik vs. yitirmeleri ile- eşe ulaşmalarındaki zorluk kadınların salt güzellik ile beğenilmesi onları endişelendirir. Erken yaşta yapılan evlilikler, kadının ilerleyen yaşta çabuk çökmesine ve dolayısıyla kırkından sonra yaşlı addedilmesine neden olur. Hastalığı, zayıflığı ve güçsüzlüğü çağrıştıran kırk yaş üstü, gençliğin verimliliğinden uzaktır. Yaşlılığın yıpranmışlığından ve kısırlığından korkan kadının (Beauvoir, 1970: 60) erkek tarafından seçilememesi endişesini daha da arttırır. Koruma, besleme, barınma gibi ihtiyaçlarını karşılayacak erkeği adeta ilahlaştıran kadın farkına varmadan bu bakış açısıyla evliliği temel ihtiyaçlarının karşılandığı birlikteliğe dönüştürür. "Evlilik 'eşler için' değil, 'eşler', 'evlilik için' var ol[ur]", evlilik ise evlilik olmaktan çıkarak kadının nezdinde erkeğin ilahlığa yükselmesine yol açar (Kalyoncu, 2010: 87).

Mesut Ağa'ya göre Veysel Bey'den hayli genç olan Şehime Hanım, eşinin ölümüyle evlendiği genç adamla önceden beri birliktedir.

> Mesut Ağanın efkârına göre kocayı hanımefendi kendisi bulmuş ve ihtimal ki daha efendinin sağlığında iken derununda peylemişti. Zira Veysel Efendi yetmiş altısında vefat etmiş ve yetmiş altı yaşında olan bir adamın kırk yaşına varmayan zevcesi için yürekten bir şeyler düşünmesi tabiî bulunmuştur. Hatta

> Mesut Ağa eşyâ-yı mevcûdeyi mahzâ hanımının sonradan zuhur edecek kocalar elinde telef olmaması itikadıyla kaldırmış olması dahi bu itikatları teyit eder (Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş, 2000: 89).

Mesut Ağa, bir genç kadının yaşı yetmişe varan bir adama sadık kalamayacağını bahane ederek Şehime Hanım'ın malını ondan habersiz kendi zimmetine geçirir. Osman Bey ile Nergis uzun süre hapsoldukları mağaradan "Cezayirli Dayızade Memiş Bey" namıyla çıkar. Eşi Nergis'le birlikte Mesut Ağa'dan intikamlarını alırlar.

Eski Mektuplar adlı romanda Meliha, birlikte büyüdüğü Kenân Bey'le aşk yaşar. Meliha'nın babası Sâim Bey, bu iki genci evlendirme düşüncesindedir. Fakat Kenân'ın eğitimini tamamlaması için onu İstanbul'a gönderdikten sonra evliliğin gerçekleşebileceğini kurar. Kenan'ı "ilim ve irfan ve hüsn-i ahlâk" (Eski Mektuplar, 2003: 53) ile donatarak hem kızının hem de yetim Kenan'ın geleceği için uğraşır.

Sâim Bey'in kardeşi Daim Bey, Meliha'yı kendi oğluyla evlendirmeyi istemektedir. Amacı kardeşinin mülk ve parasını ele geçirmek olan bu kardeşin oyunları nedeniyle Meliha ile Kenân evlenemezler. Kenan'la mektuplaşan Meliha'nın bütün mektupları amcası Sadık tarafından ele geçirilerek Kenan'a gönderilemez. Kenan, Sâim Bey'in vefatından ve bıraktığı mirastan habersiz İstanbul'da Daim Bey'in oğlu Sadık Bey'in Meliha adına yazdığı mektupları okur. Sadık Bey, ahlaksız anne ve babadan yetişmiş, sefahat ve işret âleminde gezinen bir adamdır. Onun salt cinselliğe odaklı hayatından hiçbir şekilde hazzetmeyen Meliha için onunla evlenmek ölmekle eş değerdir. "Sadık'a zevce olmak onun hevesât-ı şehvâniyye, temâyülât-ı hissiyânesine hadim olmak Meliha'ya göre ölmekle müsavi idi. Dünyada zevç namıyla bir Sadık kalsa yine ona zevce olmayı arzu etmek şöyle dursun, hatırına bile getirmezdi" (Eski Mektuplar, 2003: 69). Sadık, Meliha'nın reddine rağmen arzusunu yerine getirmekten vazgeçmez. Tacizlerine mektuplarla, bulunduğu odaya girmekle devam ettirir.

Kadının erkeğin karşısında güçsüz olduğunu düşünerek, onu değersiz gören erkek, kadına istediği taarruzda bulunmayı kendinde doğal bir hak görür. Meliha ise etrafından – amcası ve yengesinden- yardım alamayacağını düşünerek ağlar. Meliha, kızların erkeklerden farklı yetiştirilmesi, başkalarına yaslanmayı öğrenmeleri ile çevresiyle başa çıkma yetisi ve güvenini geliştiremediğinden (Adler, 2012: 101- 112) tek başına hareket etmekte bocalar.

Kadının üzerinde gücünü göstermek isteyen Sadık, büyük bir hırs ve katıksız bir bencillik ile Meliha üzerinde zafer kazanmayı, şehvet duygusunu doyuma ulaştırmayı hedefler; adeta avına giden avcı konumundadır. Meliha av'a dönüştüğünün farkındadır, kaçmanın ve sınırları aşmanın yolunu bulamadığından –ki bu kendisine öğretilmediğinden kendini etkili bir şekilde savunamaz -Sadık'ın sarkıntılığından korunmak için- kitaplara sığınır, gece her ihtimale karşı kapısını kitler. Sadık'ın namusuna taarruz edeceğinden korkar.

Daim Bey'in ısrarıyla Sadık, Meliha'ya kendisiyle evlenmesi konusunda mektup yazarak yastığının içine yerleştirir. Mektubu parça parça eden Meliha "Sadık beni öldüreceğini bilsem yine sana zevce olmayacağım. Bedenimde kuvvet, kalbimde metânet oldukça sana müdafaa edeceğim" (Eski Mektuplar, 2003: 70) diyerek ağlar. Meliha, Kenan'ın ahlakıyla, Sadık'ın ahlakını karşılaştırarak Sadık'ın şimdiye kadar kendisi gibi "genç hayalperver" kaç kızı kirlettiğini düşünür; bunların hepsini cinayet olarak adlandırır (Eski Mektuplar, 2003: 74). Meliha, Sadık'ın aşkının ve evlilik isteğinin miras aşkından ileri geldiğini bilir. Sadık'tan kaçmak için başka bir evliliğimübah görür.

> Bunun husulü de bir izdivacın münakid olmasıyla kaimdi. Çünkü bu kadar tecavüzâta, bîedibâne harekâta cür'et-yâb olan Sadık, beri taraftan bir ima dahi görmemiş olsa yine bildiğinden geri durmayacak, ihtimal ki hayâl-i muvaffakıyyetle daha şeni vasıtalara müracaat edecekti. Bu tabiî idi (Eski Mektuplar, 2003: 82).

Nesne konumundaki kadın, duygu ve düşünceleri yok sayarak üzerinden para kazanmaya çalışan erkeklerin kuklası haline gelir. Şöhret Bey adındaki bir zengin daha da zengin olabilmenin yolunu Meliha'yı oğluna gelin etmekte bulur. "-Efendim alacağınız gelin size onlardan torbalarla getirecek, merak buyurmayınız" (Eski Mektuplar, 2003: 82). Amca Daim Bey ve eşi, Meliha'ya kin tutarak ondan intikam almanın yolunu başka biriyle evlendirmekte bulur. Dâim Beyin en eski dalkavuklarından Şöhret Bey'in bakir olmayan kızı, -Şöhret Bey'in bir oyunuyla- Sadık ile evlendirilir. Benzer şekilde Sadık'la evlenmeyen Meliha da Şöhret Bey'in oğlu Arif Bey'le evlendirilir. Meliha'yı Arif Bey'le değil çok zengin bir adamla evlendirmeyi kurdukları halde bu evliliğe mecbur kalırlar.

Meliha'nın eşini seçme hakkı yoktur. "Meliha'yı Sadık'ın malı" (Eski Mektuplar, 2003: 89) olarak niteleyen halk, onun adı sanı bilinmeyen bir adamla evlendirilmesinden hoşnut kalmaz.

> Memleketinde bu kadar kızlar, beyler varken onlardan almayıp da nesep ve tıyneti meçhul yabancı bir adamın oğluna, âlemin hayrân-ı letâfeti olduğu birader-zadesini vermesi ve buna mukabil mahdumuna da onun kerimesini alması şehir dahilinde bir çok kılükali mucip olmuştu. Hele kadınların âdeta canları sıkılmıştı. Meliha'ya münasip bir bey taharrisinde bulunanlar bu havadisi işitir işitmez mahzun olmazlar mı ya? Diğer cihetten Dâim Beyin gelinini gören hanımlar hiddetlerinden "Acaba memleketimizde Sadık Beye münasip bir kız mı bulunamazdı? O güzelim yalıda böyle soyu sopu meçhul bir kadının edeceği azametler vallahi çekilmez! Yazık yazık Dâim Bey sana. Benim evlâdımın nesi vardı? Bunun kadar da mı güzel değil? Vallahi kardeş şu gelinin haline bak. Hiç de kız kıyafeti değil. Adeta çocuklu bir anaya benziyor.!" sözleri perşembe günü gelin seyrine gelen hanımların ağzından dökülüyordu. Hele koltuk esnasında yaygaralar çığlıklar son dereceye varmıştı: "Bu fistanlar, bu duvaklar, bu teller bizim kızlarımıza olmalıydı. Yoksa... Değil..." naraları ayyuka çıkarılıyordu. Bu gibi münasebetsiz ahvalin men'-i vukuu için yenge hanım koltuk olmamasını kayın valide hanımdan rica etmişti. Kerimesinin irtikâp eylemiş olduğu cinayet meydanda durup dururken utanmadan şu cevabı vermişti:
> -Hanım, hanım, ben evlâdımın mürüvvetini yüz defa görecek değilim. Âlem ne isterse onu söylesin, umurumda mı? (Eski Mektuplar, 2003: 92).

Arif Bey, Sadık'tan çok daha kötü ahlaklı bir adamdır. Meliha önceden beri bu ihtimali düşünür; fakat sesini çıkaramaz:

> Sadık'tan daha adî bir herife verebilirdi. Bunu Meliha da bilirdi. Burada yalnız bir fark varsa o da henüz ahlâk ve meşrebine vâkıf bulunmamaktır. Evet Meliha için tayin olunacak zevçlerin mademki ahvâl-i husûsiyyeleri kendisince meçhuldür. O hâlde her şeyi kadere terk etmek lâzım gelir (Eski Mektuplar, 2003: 88).

Meliha bu sözleri kayın validesinden işitince keder ve hicabından yerin dibine geçer. "Bir kızı alacak mısın validesine bak!" derler ne doğru sözdür. Filhakika Meliha bu muamelesinden kadının ne meşrepte olduğuna dair bir fikr-i icmâlî hâsıl eylemişti" (Eski Mektuplar, 2003: 92). Meliha kayınvalidesinin edepsiz davranışlarını görerek üzülür. Kadınların "koltuk" dedikleri gelin görme merasiminde "kefenden hiç farkı olmayan beyaz libas"ı (Eski Mektuplar, 2003: 92) ile oturur.

Evlenmemiş kızlar, gelini tepeden tırnağa süzerek alaycı bir gülümsemeyle Meliha'nın güzelliğini kıskanır ve kadınlar onun aşağılık bir şey olduğuna kanaat getirirler. Bu hakareti gören gelin "temâşâ-gerâm kendi cinayetine vâkıf zannederek köşede büzüldükçe büzülür, terledikçe terler" (Eski Mektuplar, 2003: 93). Bu kadar servete, saadete mazhar olduğu hâlde Meliha'nın ahlaksız biriyle evlenmesine Meliha'nın babasından iyilik gören halk tepki gösterir; Daim Bey'den yüz çevirirler. Fakat kimse Meliha'nın evliliğine engel olmaz. Kenan'ın İstanbul'dan dönmesiyle Daim Bey'in hain planı ortaya çıkar.

Meliha kimsesizliğinin kendisini bu hale getirdiğini düşünür ve ağlar. Eşi Arif Bey'e sırf eşi olduğu için saygı ve sevgi göstermesi gerektiği halde ona karşı hiçbir şey duyamamanın sıkıntısını yaşar. Sevmediği bir adamla evlendirilmenin üzüntüsü ve "kalbini asla arzu etmediği bir hürmet ve tazime alıştırmak için nefsiyle son derecede mücadele etmekte bulunduğu bir sırada zavallı Meliha" (Eski Mektuplar, 2003: 131), sevdiği adam Kenan'ın geldiğini ve kendisinin evlendiğini duyduktan sonra da gittiğini duyar. Kenan'ın Meliha'ya gönderdiği fakat Meliha'nın eline geçmeyen mektuplar, Kenan'ın arkadaşı tarafından Meliha'ya gönderilir. Meliha, eşinin gelmediği gecelerde Kenan'dan gelen eski mektupları okur.

Arif Bey'in babası oğlunun eğlence âleminde Meliha'nın paralarını bitireceğini düşünerek onu hükümete şikâyet etmeye karar verir. Oğlunu hükümete eşinin malını mahvediyor, suçlamasıyla şikâyet edecek ve Meliha'nın mirasına tek başına sahip olacaktır. Bunu haber alan Arif Bey'in Meliha'ya karşı kötü davranışları ve eğlence hayatı geçici bir süre için son bulur. Meliha ise kocasının kendisini sevdiğine inanmak ister. Fakat çok geçmeden durum açığa çıkar. Arif Bey, babasının mahkemeye giderse eşinin suçsuz olduğunu söylemesi için Meliha'yı eski mektuplarla tehdit eder. "Orada benim idaremden memnun olduğunu, benden başka kimsenin umuruna müdahaleye razı olmadığını söyleyeceksin anlıyor musun? İhtarımın hilâfında hareket edersen namusunu pâymâl olmuş bil!" Arif Bey, mektupları dadı kalfa vasıtasıyla ele geçirir. Meliha namusunun tehlikeye girdiğini ve eğer kâğıtlar ele geçerse kendini öldürmekten başka çaresi kalmayacağını düşünür.

Arif Bey, bir gece eve sarhoş taklidi yaparak gelir- Daim Bey'le anlaşıp Meliha'yla evden ayrılmayı planlar- ve Meliha'ya ağır sözler sarfeder. Meliha'nın kayın pederi ve validesi Arif Bey'i engellemeye çalışır. Meliha ise suçsuz da olsa eşinin kötülüğüne katlanmayı bir görev addeder; çünkü namusu tehlikededir:

> -Bırakın beni, bırakın efendim. Kendi yüzümden size de fenalık gelmesini arzu etmem. Beni en nihayet öldürecek değil mi? Zaten ben çoktan beri ölmüş bir vücudum, indimde hayatın o kadar ehemmiyeti yoktur. Bundan maada zevcesi olduğum için onun her türlü fenalıklarına tahammül bana ait bir vazifedir. Siz müsterih olunuz. Ben onu teskine gayret ederim (Eski Mektuplar, 2003: 159).

Bu tartışmanın ardından Arif Bey Meliha'yla birlikte onun baba evine gideceklerini; eğer bunu kabul etmezse onu "namussuzlukla itham" edeceğini söyler. Namusu için sesini çıkaramayan Meliha, Arif Bey'le ilk kez baba evine döner.Daim Bey,

oğlu Sadık'ı, Arif Bey'in kızkardeşinden boşatır. Erkek egemenliği ve hırsları nedeniyle kadınlar hiçe sayılarak evlenme-boşanma ve kadın tek taraflı bir oyuncak haline gelir.

Meliha "namusunu muhafaza için" (Eski Mektuplar, 2003: 161) her şeyini feda etmeye hazırdır. Arif Bey onun bütün malını mahveder, babasının ölümüne sevinerek ondan kalan mirası almak için Meliha'yı da yanına alarak İstanbul'a gider. Meliha, karnındaki çocuk için her şeye katlanır. "Vatanından ağlaya ağlaya ayrılmıştı. Fakat her hâlde zevcine itaate mecbur idi. Çünkü sirkat edilen başka o şimdi bir evlâdın hamili idi" (Eski Mektuplar, 2003: 170). Arif Bey, çocuğunun doğumunu dahi umursamaz. Beyoğlu'ndaki eğlencelerde parasını harcar. Beyoğlu'ndaki ve konağındaki eğlencelerde parasını harcar. Meliha bu sıkıntılara göğüs gerer.

> Kadın, yaşadığı bütün olumsuzlukları ve sıkıntıları sineye çekmeli ve her ne pahasına olursa olsun evlilik kurumunu devam ettirmelidir. Zaten toplum ve toplumun yazılmamış kuralları ona bunu emreder. Maddi bağımlılığı ve korunma ihtiyacı da, onun erkeğe (baba ya da koca) itaatine zorlamaktadır (Eliuz, 2009: 59).

Arif Bey, Meliha'nın elmaslarını çalarak bu parayla kendine bir cariye alır. Eşinin bir halayık aldığını duyan Meliha, belki bu kadın aracılığıyla ahlaksızlığı bırakır düşüncesiyle duruma sevinir:

> Meliha zevcinin bir halayık aldığını işittiği zaman memulün külliyen hilâfında olarak pek memnun olmuştu. Zira belki hüsn-i idâreye muvaffak olamadığı zevci bu vesile ile tashîh-i ahlâk eder de, zevcesi olduğu için değil, kader onu bir nevzâda valide nasip eylediği cihetle bu muzîk ıstıraptan azab-ı dûzahdan kurtulurdu.
> Of, bir zevceye, hususuyla valide olmuş bir zevceye göre bu karar bittabi mevtten beterdir. Meliha neydi? Bir rûh-ı lâtîf, bir gül-gonce-i melâhat. Diğeri ise mensup olduğu kavme nispetle güzel değildi. Fakat hilkatin ona bahşeylediği fevkalâdelikle beraber maî gözlerinde öyle bir hâssa-i mıknâtısiyyye mevcuttu ki görenler ona müncezib olmaktan kurtulamazlardı. Garibi şu ki bu letafet, bu harikulâdelik çok devam etmeden mahvolur, söner. Bu sebepten Arif Bey ilk defa olarak arz-ı endam eylediği zaman cariyenin hüsn ü ânma hayran olmuştu. Vasıta olan zata bahşiş makamında verilen yüz lira hariç tutulursa bu yadigâr -seyyib olduğu hâlde- beşyüz altına beye mal olmuştu. Meliha beş yüz lira değeri olan bir cariyenin bayağı hüsndâr olması lâzım geleceğini teemmül ederken, yirmi beş yaşını mütecaviz olduğunu ve hiç bir letafete malik olmadığım anlayınca neticenin ber-akis olacağını anlamış, elmaslarının beyhude ziyama teessüfler etmişti (Eski Mektuplar, 2003: 173).

Meliha kabullenmek zorunda kaldığı/dayatılan yazgısının içinden çıkamadığından halayık zannettiği cariyenin eşini iyileştirebileceği gibi bir yanlış düşünceye istemeden kapılır:

> Arif Bey sevgili Meliha'sına son nefesine kadar hayırhah, fedakâr kalacağına, muhabbeti kalbinin en gizli köşelerini işgal eylemekte olduğuna dair söylemedik söz, dökmedik yalan bırakmamış iken, şimdi aynı vücuda utanmadan hanesine bir halayık, odalık getireceğini söyleyecekti. Hiç düşünmüyordu ki bu haber o rakik, hassas kalp için bir haber-i felâket demektir. Hiç düşünmüyordu ki o kadın, bu rûh- ı cerîhadârı hırpalayacak, tazip edecek, nihâl-i hayâtının ilk şukûfe-terini nazarlarıyla kavuracak, harap eyleyecek. Arif Bey galebe-i nefse muvaffak olamadığından bunları düşünmek istemiyordu (Eski Mektuplar, 2003: 173,174).

Meliha, cariye aldığını açıklayan Arif Bey'e karşı evi terk edeceğini söyler. Arif Bey buna itiraz etmediğinden Meliha olduğu yerde bayılır. Eşi Arif Bey'in eziyetlerine katlanan Meliha'nın evden gitmesi fikri ve Arif Bey'in buna müdahale etmemesi cariye Peymân'ın hoşuna gider. Cariye Peymân, kısa sürede Arif Bey'i idaresine geçirir. Arif Bey'in kendine olan sözde muhabbetine inanır. Eşinin zenginliğiyle başı dönen Peyman, onun uzun süre uslanan halinden sonra sefahat âlemine dalmasından endişe etmez.

> Meydanda bu kadar tecrübeler durup dururken zevcine bu mertebe müsaadâtta, müsamahada bulunmasıydı. Fakat o bu saadet ve ihtişam içinde adeta kendini kaybetmiş, hiç bir şeye ehemmiyet vermemişti, bu ziynet ve debdebeyi ve bu gurur ve azameti rüyasında dahi görecek olsa iyi manaya hamletmezdi. Bunlardan başka bir de bu saadet ve bahtiyarîye, sayesinde nail olduğu zatın, kendine olan muhabbet-i fevkalâdesini derpiş ediyor, âtiyen mes'udiyetine mâni olabilecek bir şey tasavvur edemiyordu. Evet, onun yalnız bir nazarı herşeye kifayet ediyordu (Eski Mektuplar, 2003: 179).

Cariye Peymân, Arif Bey'i kendi esiri zannederek hataya düşer. Haftalarca evine gelmeyen Arif Bey'den şüphelenir ve bir açıklama ister. Arif Bey onunla bir münasebeti, alâkası kalmadığını, gezip eğlendiği yerler hakkında izahata mecbur olmadığını belirtir. Peyman "bir zevcin bu gibi ahvalde zevcesine itâ-yı izâhâta mecbur olduğunu söylemek" (Eski Mektuplar, 2003: 180) istediği an Arif Bey onu tokatlar. Hiçbir şey olmamış gibi odadan çıkan Arif Bey, Peyman'ı bir daha görmek istemediğini hizmetçilere söylerken bunu duyan Peyman bayılır. Ertesi gün esirciye satılarak çeyiz halayığı edilir. Meliha Hanım ise sokakta kalır, çocuğuyla sığındığı evdeki kızınKenan'la evleneceğini duyunca bu evdende ayrılmak zorunda kalır. Daha sonra hastalanarak ölür. Arif Bey yaşlandığında yaptıklarından pişman olsa da iki kadının özellikle de Meliha Hanım'ın hayatını mahveder.

Ahmet Midhat Efendi, erken yaşta yapılan evlilikleri kızlar için zararlı görür. "Öyle on altı, on yedi yaşına varır varmaz teehhülü hekim hem de iki manasınca hekim olan zevatın hiçbirisi tasvip edemez. Bu kadar tez teehhül yalnız hıfz-ı sıhhat nokta-i nazarından değil daha birçok nokta-i nazardan dahi bizce hoş görülmez" (Peder Olma Sanatı, 2013: 56). *Felatun Bey ile Rakım Efendi* romanında Felatun Bey'in babası Mustafa Merakî

Efendi on altı yaşındayken on iki yaşındaki bir kız ile evlendirilir. Bu kız on beş yaşında bir sağlıklı doğum gerçekleştirse de bundan sonraki gebelikleri düşükle ve anne ölümüyle sonuçlanır:

> İnsan kırk beş yaşındayken böyle yirmi yedi yaşmda bir oğul ile on beş yaşmda bir kıza malik olmak ne büyük saadettir. Lâkin size derhâl şunu da ihtar edelim ki, böyle saadet ekseriya bababalara mahsus olup valideler için bu saadet musibet addolunur. Nasıl ki Mustafa Merakî Efendi'nin zevcesi için dahi öyle olmuştu. Zira Mustafa Merakî Efendi on altı yaşındayken pederi tarafından evlendirildiği zaman on iki yaşında bir kız ile tezviç edilmişti. Öyle ya! Karı kocasından dört beş yaş küçük olmak lâzım gelmez mi?.. Vakıa on iki yaşındaki kızcağız on beş yaşında dünyaya çocuk getirdi. Ancak ondan sonra kaç defa gebe kaldıysa da çocuğunu rahminde barındıramayıp düşürürdü. Hekimler işin asimi tetkik etmediklerinden hanımın rahminde tedavi ve tamiri nâ-kabil bir ihtilâl olduğunu hükmederek el çektiler. İş ebelere kaldı. Onlar sargılar ile filânlar ile Mihriban Hanımı düşürtmeyip muhafaza edebildilerse de, bîçare validesi bu kızı doğurduktan sonra loğusa yatağındayken şehiden vefat eyledi (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 3).

Yazar, erkeklerin on altı yaşında evlenebilmelerine ses çıkarmazken kızların cinsellik ve anne olmak için olgunluk çağına erişemediğini göz önüne alarak yapılan evliliklerin zararını ortaya çıkarır. Evlilikte kadının dört beş yaş küçük olma kıstası toplumca ortaya konup benimsendiğinden erken evliliklerin faciaya dönüşmesine yol açtığına işaret eder. Romanda bu erken doğumdan dünyaya gelen Mihriban Hanım, şımarık ve hoppa bir kız olarak yetişir. Ev işi yapmayı bilmez, bu işleri küçük görür. Kişisel bakımını hizmetine aldığı kişilere yaptırır. Özenti bir alafranga gibi yetiştirildiğinden burnundan kıl aldırmaz. Kendisine görücü gelen kadınların oğullarının meslekleriyle alay eder. Batılılaşmayı yanlış anlayan alafranga özentisi ailenin kızı Mihriban, kendi kültürüyle çarpık bir ilişki içine yozlaşır.

> Hoppa mı hoppa mı hoppa mı? Şen mi şen mi şen mi! Zıp zıp sıçrar! Ter ter tepinir! Kendisi yetişmiş çatmış olduğu cihetle birkaç yerden görücüye gelmişlerdi. Bahusus pederinin servet-i müştehiresi her servet heveskârını celbederdi. Ancak görücülere Mihriban Hanım oğullarının neci olduğunu sorar. "Kâtip" cevabını alınca "Oh! Cebi delik!" der, "asker" cevabını almca "Yarım kunduralı" der, "hoca" cevabmı alınca "sarımsak başlı" der. Hasılı herbiri için bir kulp uydurup maazallah eğer görücüler "A hanım kızım niçin böyle söylüyorsun? Oğlumuz şöyledir böyledir" diyecek olursa bir püsküllü kahkaha koyverip "Oh, kalmış kalmışım da, sizin oğlunuza mı kalmışım. Hanım, oğlunuza başka yerden kız arayınız" diye kalkar yürüyüverirdi (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 9).

Mihriban Hanım serbestliğiyle kendine gelen görücülere hem kayınvalide hem de gelin makamında kendi çıkar. Ahmet Midhat Efendi, bir evin bir hanımı olarak büyüyen Mihriban Hanım'ın en çok da kayınvalide makamında, görücülere verdiği serbest cevaplara şaşırılması gerektiğini ifade eder. Terbiyeden ve nezaketten; ev işlerinden;

tahsilden uzak yetişen bu kızın eli iş tutmaz. Ağabeyi Felatun Bey gibi "alafranga züppe" olan Mihriban, babası Mustafa Merâki Efendi'nin vefat etmesi ve ağabeyinin eve uğramaması üzerine evde yalnız kalır. Ahmet Midhat Efendi bu durumda "Oğlu Felâtun Bey ne kadar olsa erkek olduğundan başının çaresini görebilirse de, kerimesi Mihriban Hanım kısa ayaklı olduğu için işte o bîçareye acınır" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 51) diyerek hiçbir işten anlamayan Mihriban'ın hayata tutunamayacağına işaret eder. Çevredekilerin nasihatlerine uyarak bir yüzbaşıyla evlenir. Evlendikten sonra eşinin Mihriban'ın hoppa davranışlarından hoşlanmayarak onu terbiye ettiği ve istediği kalıba yerleştirdiği görülür. Eşinin kendisini terbiye edişine "baba nasihatleri, nice kardeş tavsiyeleri"ne (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 99) karşı çıkmayan Mihriban'ı, eşi terk etmeyi mertliğe yakıştırmaz. "Sadık bir eş irşadıyla" babasından kalan ve "kocasının idaresi altında bulunan servete tamamıyla sahip olarak kadın kadıncık" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 99) yaşar. Her ne kadar uslansa da Mihriban'a kendi parasının idaresini verilmez. Ahmet Mithat, evlilikte kadının mirasını akil addedilen erkeğin yönetmesini uygun bulur. "Evet, kızların, karıların hâli daima başkadır. Hoppa karılar ekseriya âkil kocalarının verdikleri terbiyeyi kabul ederek akıllarını başlarına alabilirler. Dert şunda ki, hoppa kocalar âkil karılarının vesâyâsını ağlep kabul edemeyerek ta hanımlarını berbat edinceye kadar varırlar" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 100). Yazar, evlendikten sonra uslanan Mihriban Hanım için "kadın bir karı çıktı be!" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 99) diyerek kadının eşine ve eve hizmet etmesini yüceltir.

Gönüllü adlı romanda Recep Kösa'nın köylü kadınlarıyla gizli eğlencelerini annesi Çelebi Molla çevresindeki kadınlardan öğrenir. Kadınlar, Çelebi Molla'ya bir kız bulup oğlunu evlendirmesini öğütlerler. Fakat Çelebi Molla oğlunun bunu kabul edip etmeyeceğini bilemez. Onu evlilik konusunda zorlamanın bir gereği olmadığını düşünür:"Fakat teehhülü istemek onun hakkıdır. Onu teehhüle icbar etmeye de bizim hakkımız yoktur. Evet! Şöyle bir teklif ve teşvik edilmek lüzumu hatırlara gelir ama benim kaidem böyle değildir. Bence bir delikanlı evlenmek isteyince onu anasına babasına anlatmanın elbette bir yolunu bulur" (Gönüllü, 2000: 42). Ahmet Midhat Efendi, Çelebi Molla'nın düşüncesinden hareketle, eğitimini tamamlamaya çalışan ya da evlenmeye hazır olmayan erkeklerin evlendirilmesine karşı çıkar. Bu erkeklerin evlendirildikleri kadınların talihsizliğe uğrayarak eşleri tarafından boşandıklarına dair bir örnek verir:

> Bir delikanlı evlenmeye lüzum-i ihtiyaç gördüğü zaman onun icabını icra için dahi mutlaka birsûret-i hasenesini bulur. Fakat delikanlı henüz teehhüle

> lüzum görmediği hâlde onu evlendirmeye kıyam edenler sanki onun hakkında dostluk mu etmiş olurlar? Mekâtib-i aliyye şakirdanından birisini tanırız ki diploma ahzine iki sene kalıncaya kari' sınıfın birincisiydi. Aralıkta bir gençlik hâliyle şuraya buraya ettiği kaçamakları muvafık görmeyen ebeveyni çocuğu evlendirmeye kalkıştılar. Çocuk istememekte ısrar eylediyse de erilen teşvikata nihayet mukavemet edemeyerek evlendi. O sene sınıftan döndü. İkinci sene de o sınıfın fena şakirdanından olmak üzere sınıf geçebildi. Çocuk bunu görünce aklını başına topladı. Zaten iki sene teehhül âleminde ömür geçirmekten dahi i: ymuş ve biraz da usanmıştı. Son seneyi de bir fena şakird gibi -içirmemek için bîçare kadını terk eyledi. Fakat güzel bir diploma alabildi ise de zevce-i metrûkesini tekrar almayıp işte bir kadını bedbaht etmiş oldu (Gönüllü, 2000: 42,43).

Çelebi Molla etraftan oğlu hakkında duydukları üzerine evlerinde hizmet süreleri dolan ve yaşlı bütün hizmetçileri kimseye belli etmeden değiştirerek genç, güzel ve iyi giyimli kızları işe alır. Fakat Recep, önceki hizmetçilere bakmadığı gibi bu kızların da hiçbirisine bakmaz. Recep yirmi yaşına gelince annesine utanarak evlenmek istediğini söyler. Anne Çelebi Molla ona en güzel kızı bulacağını söylediği sırada Recep, Filomene adındaki kızla evlenmeyi istediğini belirtir. Anne, oğlu için kız bulma çabasındayken oğlunun kendi seçtiği kızla evlenmeye karar vermesine sevinir.

Çocukluklarından itibaren Recep'in ailesi ile Filomene'in aileleri arasındaki ilişkiden dolayı sık sık buluşan Recep ve Filomene birlikte oynarlar. Filomene'den üç dört yaş büyük Recep'in aşkı daha önce başlar. Recep, Filomene'nin belli bir olgunluğa erişmesini bekleyerek ona aşkını açıklar. Oğlunun Hristiyan kızı olan Filomene'yle evleneceğini duyunca Çelebi Molla, "hem muteber, hem güzel, hem de terbiyeli, uslu, akıllı bir kız" (Gönüllü, 2000: 46) seçmesini beğenir. Fakat ölen eşinin, Filomene'nin babası Sonkur Yankos Çorbacı'nın çiftlik ortağı, zengin, Rumlar nazarında saygın ve yüksek rütbelere erişen bir adam olması, Yankos Çorbacı'nın kızının Müslüman olmasına rıza göstermeyeceğini gibi konular onu düşündürür. Rumeli toplumunda çeyiz/drahoma yokluğu nedeniyle kendi soyundan evlenemeyen Rum ve Bulgar kızların Müslümanlığı seçerek Müslüman bir eşle –çeyiz parasından kurtularak- evlendiğine çokça rastlanır. Çelebi Molla'ya göre Recep'in istediği kızla evliliğinin, her iki ailenin muteber ve dinen farklı oluşu nedeniyle gerçekleşmesi imkânsızdır:

> Rumeli'de Rumdan, Bulgardan birçok kızlar Müslüman olarak birer Müslüman kocaya varırlar ise de bunlar köyler veyahut kasabaların fukarâ-yı ahalisinden olmakla beraber kimi kimsesi olmayan ve kendi kavmi arasında da zaten koca bulabileceğini ümit etmeyen kızlar olup onları da bekçi, zabtiye veya esnaftan bazı kimseler alırlar. Fakat böyle Köse Osman Efendizade Recep Efendi gibi muteber bir zatın, bir dönme kız alması nevâdirden olduğu gibi, Sonkur Yankos Çorbacı'nın kızı Filomene gibi muteber bir kızın, tebdil-i din ile bir Müslümana varması dahi nevâdirden olmasıyla işte Çelebi Molla, buraları der-pîş ederek düşünüyor ve ne kadar

> düşünse bu izdivaca zihninde bir çare-i imkân bulamıyordu (Gönüllü, 2000: 46,47).

Recep, evleneceği kıza, eğlenilecek kız muamelesinde bulunmamaya özen gösterir:

> Recep'in Filomene hakkındaki münasebet ve muamelesi öyle muarefe peyda etmiş olduğu sair kadınlar ve kızlar hakkındaki münasebet ve muamelesine kat'an kıyas kabul edemezdi. Filomene o kadınlar, kızlar gibi Recep'in bir eğlencesi değildi. İleride kendisine zevce ittihaz edeceği kızın hissiyât-ı afîfânesini ihlâl etmemek ve daha hâl-i bikrinde iken başı açık bir mülâzemet-i âşıkâne ile gerek cismaniyeten ve gerek ruhaniyeten mahbûbe-i kalbini seyyibler menzilesine indirmemek lüzûmunu Yenişehirli bir Recep Köso olduğu hâlde bile bu delikanlı hissetmişti de ona göre bir sûret-i afîfânede muamele eyliyordu (Gönüllü, 2000: 48).

Erkeğin kızları evlenilecek ve eğlenilecek biçiminde sınıflandırması ve buna göre muamelede bulunması oldukça dikkat çekicidir. Erkek eğlenilecek kızla arzularını tatmin ederken evlenmeyi kurduğu kadınla aynı yakınlaşmayı olumsuzlar:

> Zira maatteessüf işittiğimize, gördüğümüze göre delikanlılarımızdan bazıları "alacağımız kızları tanıyıp da öyle almalıyız" gayretini epeyce ileriye götürerek tamam artık rücu etmemeye vicdanen mecbur olacakları menzile kadar vardıktan sonra o heves ve iştiyak-ı âşıkâne artık mübeddel-i itmi'nan-ı visâl olarak ahd ve mîsâk-ı âşıkaneyi nakza ve rücu edilmemesi muktezâ-yı vicdan görülmek lâzım gelen nikâhtan da rücûa kadar varmaktadırlar ki bundan dolayı ne kadar ahval-i elîmeye sebebiyet gösterdikleri bazı kızların verem döşeklerine döşenmekte bulunmaları ile hatta bazılarının intiharı bile göze aldırmakta olmalarıyla şâyân-ı muvâzenedir (Gönüllü, 2000: 48,49).

Yazar, Avrupa'da delikanlıların kızlara 'kur' yapmalarına izin verilse de bunun bir usulü ve şartı olduğu; fakat İngiltere'de ve Amerika'da bu kurlar için neredeyse hiçbir şart bulunmadığı; oradaki kızların terbiyelerinin kendilerini korumaya yettiği; hatta delikanlıların terbiyelerinin dahi kızları tehlikeli heveslerinden/"mehâlik-i hevâ-perestîden" (Gönüllü, 2000: 49) koruduğunu anlatır. İtibarlı ailelerin nezdinde kız ile erkek arasına konulan sınırların aşılması durumunun neticesi ölüme kadar varan düellolara yol açtığını belirtir. Avrupa'nın her tarafında doğal olarak suistimallere rastlandığını ve buna kıyasla Osmanlı coğrafyasında böyle şeylerinnadir görüldüğünü söyler. Bu durumun hem Avrupa hem de Osmanlı toplumundaki yazarları/"erbâb-ı kalemi" (Gönüllü, 2000: 49) üzdüğünü vurgular.

Ahmet Midhat Efendi, İslamiyete göre kız ve erkeğin eşini tanıma ve seçme konusunda belirlenen sınırı aşmamak şartıyla görüşmelerinde sakınca olmadığını ve onları desteklediğini anlatır.

> Şimdiye kadar bin romanımızda beyan edilmiş olduğu veçhile bir delikanlı teehhül hususunda yalnız validesinin veyahut kendine müteallik olan kadınların keyfine tâbi olmamak ve alacağı kızı kendisi dahi tanımak

> öğrenmek ister ise biz kendisiyle beraberiz. Hatta bu bapta şer'an dahi büyük büyük müsaadeler vardır ki müsâadât-ı mezkûreden hüsn-i istifade iki tarafın dahi hukukunu, ismetini, şanını muhafaza ile beraber maksutlarına vusullerini temin edebilir. Lâkin bu müsâade-i ma'kûleyi suistimal ile Avrupa'nın mülâzemât-ı âşıkanesi kuyud ve şürûtunun da haricinde olarak kızlara etvâr-ı âşıkâne göstermek bilâhare izdivaç vukua gelmeyip de o cümlece mûcib-i teellüm olan ahvale meydan açılamayacak ve izdivaç vukua gelecek bile olsa yine tehlikeden sâlim değildir. Bunun en ehven tehlikesi insanın zevcesi olacak kadına muaşaka yollarını kendisi göstermiş, öğretmiş olması demektir ki bilâhare kadının bu yollardan ne gibi menâzil-i mühlikeye kadar varacağı hakikaten derin derin düşünmeye lâyık bir meseledir (Gönüllü, 2000: 49,50).

Ahmet Midhat Efendi'nin muaşakayı erkekten öğrenen kadına güven olmayacağına işaret etmesi, eril egemen düşüncenin kadını baştan çıkarıcı olarak görmesine delildir. Evlenilecek kız/evlenilen kadın ile nasıl münasebet kurulacağını "sosyoloji denilen mebhas-ı hikmetin en büyük, en mühim babını teşkil edecek bir madde" şeklinde nitelerken kızlar için bakireliğin yalnız fiziki değil aynı zamanda fikri ve tinsel olmasını savunur. Aksi takdirde kızların bir metresten farkı kalmayacağını belirtir.

> Kızlar için "bikr" denilen şeyi yalnız cismen ve maddeten tasavvur etmeyip fikren ve ruhen dahi bunlarda bir bikr tasavvur etmelidir. Bunlar maddeten bir mazrüf-ı memhûre benzedikleri gibi manen dahi öyle olmalıdırlar. Öyledirler. Bu hâlde müstakbelleri için peyda edecekleri evzâ ve etvâr yavukluları ve kocaları tarafından tertip ve teşkil edilecek suretlerden başka bir şey olamazlar ve bir zevce ile bir metresin arasındaki farkı takdire muktedir olabilecek derecelerde hak ve vazife-i merdânesini nazar-ı hikmetinde henüz tayin etmemiş bulunan bir adam, gerek izdivaçtan mukaddem nişanlısı ve gerek bade'l-izdivâc yeni zevcesi olan zatı "kadın" denildiği zaman bu kelimeden münfehim olacak mananın bir metrese dahi şümulü olabilecek suretini telâkki eder de bilâhare o zevce kendisine bir baş belâsı olur kalır ise kabahat kimindir? O bilâhare beklenilmeyen hâllerin dersini kadın kendisinden almış olacağı cihetle bunun mesulü yine kocadır. Asıl şâyân-ı teellüm bir hâldir ki kocalar bu dersleri kendileri vermiş olduklarını unuturlar. Zevceleri tebdil-i ahval, tagyîr-i etvâr etmişler diye şikayete başlarlar. Bir takımları da artık böyle bir kadın ile geçinmek kabil olamayacağından müfârekata kadar varırlar işte bir vukufsuzluk, tedbirsizlik karıyı da, kocayı da bedbaht eyledi, gitti. Koca kendi badbahtlığmı tamir için hakk-ı müfârekatından istifade edebilir. Ya kadın? îşte o bîçare ilânihaye bedbaht olur kalır (Gönüllü, 2000: 50,51).

Kız babalarının onlara gelecekteki eşleriyle aralarında nasıl bir ilişki kuracağını öğretmemesini; bunu kızların evlilikte kocalarından öğrenmeleri gerektiğini söyleyerek kadına olan güvensizliği açığa çıkarır. Kocaların eşlerini şımartarak "metres"e dönüştüreceklerini söyler.

> Ehibbamızdan akıllı bir adam vardır. İki kız kocaya vermiştir. İkisinde de paça günü damatları el öpmeye geldikleri zaman bir aralık halvet ederek damat ile yalnız kalıp demiştir ki:
> -Evlâdım! Sana verdiğim kıza maişet için lâzım gelen dersleri mümkün mertebe verdim. Yalnız bir kadın ile kocası arasındaki münasebet-i

hususiyyeye dair bittabi harf-i vâhid söyleyemedim. Hane halkınca dahi benim bu kaideme kat'iyen riayet olunmuş bulunduğundan eminim. Zevcene bu dersi sen vereceksin.
Daha ilk derste programını iyi tertip et de derse öyle başla. Zevceni kendin şımartıp yüzsüz ettikten sonra bizi muâhezeye hakkın olamayacağını sana şimdiden haber veriyorum. Hepimiz delikanlılık ettik. Hepimiz delikanlılık hâlini biliriz. O eski tecârib üzerine hiçbir vakitte kulağından çıkmamak üzere sana ihtar ederim ki zevce başka, metres başkadır. Bunların arasındaki fark "kadın" ve "karı" arasındaki farka da benzemez.
Birisi "timsâl-i iffet" ve diğeri "sanem-i fuhştur". Birisi en yüzsüz bir erkeğin bile yüzünün karası ve diğeri yüz suyudur. Şu kadarcık bir tarifim ile meramımı anlarsın. Bir merd-i kâmil bir zevc-i âkil kendi karısını ne horlayıp tahkîr etmeli, ne şımartıp yüze çıkartmalı. Tam merdâne hareket eder ise âlem-i teehhül onun cenneti ve illâ yanındaki kadın zevcesi midir? Metresi midir? Fark edemez ise teehhül âlemi onun cehennemi olur. Sana veriğim kız dün akşama kadar benim kızımdı. Bundan sonra senin karındır. Maâyib ve mahasininden dün akşama kadar benmes'ul idim. Bundan sonra sen mes'ulsün (Gönüllü, 2000: 52).

Yazarın erkeğin idaresinden çıkan kadına "yüzsüz" nitelemesini yaparak onu metres ilan etmesi dikkate değerdir. Söz dinlemeyen eş, erkeğin metresi olur. Akıllı bir erkeğin kadını idare etmesi, ona kararında davranması gerektiğini söyler. Kadının terbiyesini/dersini veren erkeğin sorumluluğunun kadının kontrolüne geçmesini adeta hazmedemez.

Zeyl-i Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar adlı romanda Türklere esir düşen Rum, Bulgar, Sırp ve sair prenseslerin el üstünde tutuldukları ve eğlencelerdeki nesneye dönüştürülmedikleri vurgulanır:

Şeyh-Doğrusunuz efendim! Lâkin o prensesler gelip de işret meclislerinde rakı dağıtmadılar. Yine prenseslere lâyık bir suretle ve hatta daha âlâ düğünlerle gelin oldular. Buyurduğunuz prenseslerin birisi de Sırplı Meryem cenapları değil miydi ki, şahane kocası vefat eyledikten sonra bir padişaha firâş olan sinesini sair ağyardan men ve muhafaza ederek bakiyye-i ömrünü matem-i ebedî içinde geçirdi. Hem onları, pederleri kendi elleriyle takdim ederlerdi. Bir kızın hatırı, koca bir sulhün akdine kadar mer'î olurdu (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrâr, 2000: 207).

Romanda Hristiyanlardan kız aldıkları ve dinlerini değiştirmedikleri halde Müslümanlarınonlara niçin kız vermedikleri sorgulanır. Mecusî ve benzeri dinlerden kızları "çirkef ve haram addederek Yehud ve Nasârâ gibi ehl-i kitabın kızlarını pak ve helâl" addetmelerine (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrâr, 2000: 207) bir anlam verilemez. Romandaki bir şeyh bu durumu açıklar:

Şeyh-Elhamdülillah ale'l-İslâm! Ben de ehl-i şeriattanım ve bu meselede sizi ilzam edebilirim. Efendim, biz ehl-i kitâb olanları, yani Yehud ve Nasârâyı sair abede-i asnâm olan kefere gibi addetmeyiz. Keferenin kestiği hayvanı bile eki etmediğimiz hâlde, sizin kestiğiniz hayvanı eki ederiz. Kezalik keferenin kızlarına takarrüp

> etmediğimiz hâlde, sizin kızlarınızı tezevvüç dahi ederiz. Eğer imanımızı kabul etmezse cebretmeyiz. Ehl-i kitâb olmanızla iktifa ederiz. Lâkin erkeklerinize kız vermeyiz. Zira karıların derkâr olan za'f-ı tabîileri münasebetiyle kendi dinlerini muhafaza edebilecekleri hususunda bize emniyyet-i kâmile gelmez. Çünkü siz bizi ehl-i kitâb olmak üzere kabul etmezsiniz. Ve erkeklik karılıktan akvâ olduğu için akvâyı zayıfa musallat etmek filhakika kâr-ı âkil değildir (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrâr 2000: 208).

Hristiyanların, Müslümanları kitap ehli saymamaları ve Müslüman kadınların evlilikte "za'f-ı tabîleri" nedeniyle dinleri koruyamayacağı düşüncesi, farklı dinden bir erkekle evlenmelerini engeller.

Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrâr'daPavlos, Menou adıyla kendini halka tanıtarak bir Müslüman kızla evlenmeyi kurar. Pavlos, Abdullah Yakub namıyla sözde Müslüman olur ve dini nikâhla Sitti Zehra adlı kızla evlenir. Zehra, Süleyman adında bir genci sevmekteyse de elli yaşındaki Fransız generali Menou ile evlenmeyi yeğler. Ahmet Midhat, Zehra'nın Süleyman için ağladığını fakat bunun kocasız kalma düşüncesinden doğduğunu söyler. Süleyman'ın kovulmasıyla ondan ümidini kesen Zehra'nın, Menou ile evlenmesini alçaklık olarak niteler. Her ne olursa olsun sevgisinde ısrarlı olan Cuzella nezdinde bu kadınları yüceltir.

> Bir kere dünyada her karıyı bir kıyas etmek ne büyük hatadır. Cuzella gibi, Esma gibi, İnşirâh gibi karılar o kadar nadirdendir ki, bir musavvir onlar gibisini görmek değil, eğer tasavvur edebilirse ahvalini mübeyyin koca bir kitap yazar. Bundan sonra, Cuzella gibi karılar karılığa mahsus olan meziyetleriyle nasıl temeyyüz ederlerse, ezcümle Zehra gibi bazıları dahi yine karılığa mahsus denaetle o suretle temeyyüz ederler. Erkekler dahi böyle değil midir ya? (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrâr, 2000: 209,210).

Bahtiyarlık adlı romanda evlenecek çiftlerin düşünce ve eğitim uyumu ön plana çıkar. Şinasi, Galatasaray Sultanisi'nden mezun olup Bursa civarında tarımla uğraşmaya karar verir. Köyde Fransız dergilerinde okuduğu ziraat konularını uygulayarak para kazanmaya başlar ve zamanla çok zengin olur. Kendine bir köy evi kurar. Şehirden köye ilk vardığında okul arkadaşı Senai'nin baba evinde kalır ve burada Senai'nin babası Yamalı Mustafa'nın ikinci evliliğinden doğan Zeliha'yla birbirlerine iki odayı birleştiren pencerede karşılaşarak âşık olurlar. Çift, ev halkı uyuduktan sonra bu pencerede gizli gizli buluşur. Zeliha on beşinde, köy imamından yedi sekiz hatim indirme derecesindeKur'an öğrenir ve kıraat öğrenir. Harekeli nesih yazısı ile basılan Ferhat ile Şirin'i, Şah İsmail'i, Kerem'i, Arzu ve Kamber'i ve masalların tümünü okuyarak Şinasi'yle konuştukları vakit bu masallardan beyitler söyler.

> Mekteb-i Sultanî'de tekmil-i tahsil etmiş bir çocuğun bu kafada bir kıza rağbetini istibat etmemelidir. Cemiyet-i beşeriyeyi teşkil eden insanlar gibi cemiyet-i hayaliyeyi teşkil eyleyen eşhas-ı muhayyile dahi sınıf sınıf olup romanların bazı eşhası Cabbar Beyzade Nusret Hanım ve bazı eşhası dahi Şah İsmail'in bir arar iken üç bulduğu Gülizar'ı, Arap Üzengisi ve sairesi gibi olup hiffet-mizac ile ciddiyet muvazenesinde ise Gülizar'ın Nusret Hanıma tefevvukunu Berrak Pınar Senyörü Senai değil ise de Söğütlü çiftçi Şinasi ez-can ü dil itiraf eyler.
>
> Şinasi her şeyin millîsine, ciddîsine heveskâr olduğu gibi muaşakanın dahi o türlüsünü tercih ederek hele birkaç gece sonra Zeliha'nın eski masallardan bellediği beyitleri okuması üzerine kendisi dahi kafiyeli kafiyesiz, vezinli vezinsiz birkaç beyit uydurup söylemek için cebr-i nefs eylediğini görse idiniz güler idiniz. Onlar ise gülmeyip âdeta ağlamakta idiler. Zira eski âşık ve âşıkalar böyle visal demlerinde yeni âşık ve âşıkalar gibi yekdiğerini der-aguş etmeyip ağlarlar imiş (Bahtiyarlık, 2001: 327).

Evlilik öncesi konuşmalarında Zeliha'nın da Şinasi gibi millilik ve ciddiyetle hareket etmesi ve birbirlerinin benzer yönlerini görmeleri onları daha da yakınlaştıran etkenlerdir. Şinasi, Zeliha'nın da babasının gözüne girer. Yamalı Musa, Şinasi'nin işindeki gayretini, iffetini ve köylülerin onun hakkındaki güzel yorumlarına dikkat eder ve Şinasi'yi destekler. Bir süre sonra Zeliha ile Şinasi evlenerek yuvalarını kurarlar.

Bir Tövbekâr adlı hikâyede Feda Efendi çapkınlığıyla Bağlarbaşı'nda adeta ava çıkar. O sırada arabanın içindeki kadına âşık olur. Yalnız bu aşk cinsel aşktan öte bir anlam taşımaz. Talât Hanım adındaki bu kadın Murtaza Bey adlı bir adamla mutlu bir evlilik yaşamaktadır. Pek güzel bir kadın değildir. Ahmet Midhat Efendi, Talat Hanım'a dışarıdan bakan kadınların onu "Çingene Suratlı!" (Bir Tövbekâr, 2001: 418) olarak tabir edeceklerini anlatır ve Feda Efendi'nin Talat Hanım'ın yalnız cazibesine kapıldığını söyler.

> Bir de "an" ve "cazibe" denilir şey vardır ki gönülleri asıl o hassa celp eder. Bir güzelin cazibesi ise alelumum her erkeğin nazar-ı rağbetini celp etmez. Cazibe bazı tabayı' üzerinde asıl hükmünü, kuvvetini gösterir. Demek oluyor ki Talât Hanımın cazibesi dahi asıl Feda Efendi üzerinde hüküm ve kuvvetim gösterecek bir cazibe olduğu için efendiyi kendisine çıldırasıya bir sevda ile rabteylemiştir (Bir Tövbekâr, 2001: 419).

Talat Hanım'ın "O gün araba yanında ettiği edepsizlik elvermiyor da bir de buraya seni mi gönderiyor? Git! Bey midir, efendi midir? O edepsize söyle! Biz onun ağzına uyacak kaşıklardan değiliz" (Bir Tövbekâr, 2001: 417) diyerek reddedişini naz yapmak şeklinde algılayan Feda Efendi, kadının peşini bırakmaz. Pencereden mektup atmaya varan çeşitli terbiyesizliklere varır. Feda Efendi'nin arkadaşına anlattıkları bu evli kadına ulaşmaktaki maksadı ortaya çıkar. Feda Efendi, kendisini her kadının beğendiği bir erkek olarak düşünür ve Talat Hanım'ın onu kabul etmeyişiyle kur yaparak tacizini arttırır:

> -Sizin için böyle bir güzel kadına, nailiyetin şart-ı azami teehhülden ibaret değildir ya?
>
> -Hah! îşte şimdi bir doğru söz söylediniz. Vakıa kadın olamaz ki nazar-ı rağbetini celpten âciz kalayım. Bu aczi şimdiye kadar gördüğüm yoktur. Eğer bu kadın tarafından dahi görmemiş olsa idim, siz dahi beni böyle çıldırmış gibi âşık görmez idiniz (Bir Tövbekâr, 2001: 417).

"Sevda-bazlık" dediği yolda Talât Hanım'ı tacize devam eder. Reddedilmeyi, beğenilmemeyi gururuna yediremez. Evine gizlice giren Feda Efendi'nin dul bir kadın olsa kendisini kabul edip etmeyeceğini, kendisinden hoşlanıp hoşlanmayacağını sorar. "Benim şahsimi gerçekten şayan-ı nefret bir adam olmak üzere mi telâkki ediyorsunuz? Yoksa ben de o kadar nefrete, istikraha şayan bir adam değil isem de iffetiniz veyahut zevcinizin hukukuna riayetiniz mi sizi bana iltifattan meneyliyor?" (Bir Tövbekâr, 2001: 432). Talât Hanım'ın bu soruya cevabı çok açıktır:

> Sizin [gibi] hakikaten güzel, yakışıklı, zarif, zengin bir şehbazın bazı sevda dilencisi aceze gibi şurada burada gezip kadınlardan meyi ve muhabbet dilenmesi ayıp değil midir? Siz bu dilenciliğinizle mi kendinizi muvaffak sayarak iftihar edersiniz? Kıymet-şinas bir kadını kendinize esir etmek derecesinde musahhar eylemek için hiçbir noksanınız olmadığı hâlde âlem-i sevda-bazîde bu serseriyane tek ü tazınız sizin için züll addolunmalıdır. Siz hâlde bulunan beyler kendilerini kadınların mergubu zannederler ise de doğrusu kadınların maskarası olmaktan başka bir şey değildirler. Gönlünü bin kişiye veren, aguşunu bin adama açan kadınlara ne dersiniz? "Aşüfte" dersiniz de bunlardan kimseye bir hayır gelmeyeceğini dahi hem de haklı olarak hükmeylersiniz. İşte siz dahi erkeklerin aşüftesisiniz. Gönlünüzü bin kadına verip, aguşunuzu bin kadına açarsınız. Sizden dahi hiçbir kadına hayır gelmez" dedi.
>
> -Acaip! Bu nasıl kadın imiş! (Bir Tövbekâr, 2001: 418).

Benlik saygısını Talat Hanım'ın sözlerine bağlayan Feda Efendi, kendisinin "erkek aşüfte" olduğunu kabullenir: "zira biz hakikaten 'erkek aşüfte'lerden ibaretiz" (Bir Tövbekâr, 2001: 418). Fakat yine de, Feda Efendi benliğinin tehdit altına girdiğini hissederek Talat Hanım'ın karşısında yenik düşmeyi kabullenemez. "Galibiyet neşvesi dahi işte nev'iyet-i nisvaniyesine mahsus olan ulviyette bu dereceyi bulan bir kadını kendime bent etmekten ibaret olacağını hükmeyledim. Bunun için diyorum ki bu kadın değildir, melektir" (Bir Tövbekâr, 2001: 418). Benlik saygısının düşmesiyle canını feda edecek kadar gözü kararan Feda Efendi, Talât Hanım'ın evine gizlice girer. Talat Hanım, kitap okurken duyduğu sesle Feda Bey'i karşısında görür. Eşini bu işe karıştırmak istemez çünkü onun sinirlenerek Feda Bey'i öldüreceğini ve eşinin asılacağını ya da eşini Feda Efendi'nin öldüreceğini düşünür:

> Keyfiyeti kocasına haber verse Murtaza Bey öyle namusuna karşı irtikâp edilecek edna bir denaeti bile cezasız bırakmayıp arada kan isalesine kadar felâketler görüleceği münasebetiyle Talât Hanım duçar olduğu belâya kendi kendisine bi't-tahammül işi kocasına sezdirmemeyi muvafık-ı maslahat bulmuştur (Bir Tövbekâr, 2001: 423).

Feda Efendi, Talat'ın kocasına haber vermemesini kendini istediği şeklinde yorumlar. Feda Efendi, Talat Hanım'ın huzurundan "adî bir heveskâr zannedip de dilenci kovar gibi" (Bir Tövbekâr, 2001: 432) kovulmayı gururuna yediremez. Murtaza Bey'in eve gelmesiyle elindeki silahıyla odadaki yükün içinden tavan arasına çıkar ve bir şekilde konaktan çıkmayı başarır. Yaşadıklarından sonra çapkın Feda, bir daha hiçbir kadına "kabadayılık" göstermemeye karar verir, tövbe ederek bir "münasip kızcağız" (Bir Tövbekâr, 2001: 436) ile evlenir. Yazar, Feda Efendi'nin aşkının onu yola getirdiğini belirtir. "Gördünüz mü aşkta mutlaka bir feyiz vardır. Mebsuten değil ise bile makûsen olsun bu feyizden netayic-i hasene intaç olunabiliyor imiş" (Bir Tövbekâr, 2001: 436). Gerçekte Feda Efendi'nin aşkı cinsel aşktan/ arzu tatmininden öteye gitmez. Talat Hanım ise iffetini bir çapkın uğruna bozarak evliliğini tehlikeye atmayan yönüyle öne çıkarılır:

> Talât eğer bu tabir caiz ise fevka't-tabia bir kadın idi. Veyahut daha doğrusu tamam tabiî bir kadın idi. Zira hukuk-ı zevciyete riayet etmek tabiat-ı beşeriyenin ve tabiat-ı maslahatın mukteziyat-ı esasiye ve asliyesinden olup bu hukuk-ı mukaddeseye riayet etmeyenlerdir ki hükm-i tabiatı ihlâl ile her hududun haricine çıkmış olurlar (Bir Tövbekâr, 2001: 432,433).

Evlilik bağlılığını beğenmeyip bekâr kalarak bütün kadınlarla serbestçe beraber olma düşüncesiyle Kazanova erkeğin karşılaştığı ahlaklı kadın örneği, kadınların salt "kepaze" olarak algılanmasına karşı bir darbedir: "O zamana kadar kadın zannettiği şeyler şurada burada hem âlemle temeshur ve hem de kendilerini âleme maskara eden kepazelerden ibarettir zannında iken asıl kadının nasıl olacağını görünce Suad'ın dahi nazar-ı dikkat ve ehemmiyeti açılmış idi" (Bir Tövbekâr, 2001: 418). Talat Hanım ile eşi Murtaza Bey'in evlilikleri aşk sonucu gerçekleşmeyen, görücü usulünün uygulandığı bir evlilik olur. Talât Hanım'ın annesi, Murtaza Bey'in gençliğinden bu yana misafir olduğu Bosna valisinin ailesiyle dostlukları sebebiyle Murtaza Bey'le tanışır ve onu kendisine damat edinir.

> Bir adamın yüzünü hiç görmediği ve ahlâk ve terbiyesini bilmediği kız ile bizim âdet-i Osmaniyemizce teehhül ve tezevvüç etmesinde bilâhare o kızı beğenmemek ve ahlâk ve terbiyesinden hoşlanmamak gibi ihtimaller hakikaten pek çok ise de bu âdetin bir de iyilik ciheti vardır ki onu da inkâra ihtimal yoktur. Aralarında muaşaka hâsıl olarak izdivaç eylemiş bulunanlar izdivaçlarından itibaren o muaşakayı tedenniden muhafazaya çalışmış olurlar. Talât ile Murtaza gibi teehhül atmiş olanlar ise birbirini yeniden tanıyarak beğendikleri surette aralarında bir muaşaka peyda olur ve bir hayli zamana ka-

> dar gittikçe artar ve ondan sonra hâl-i vukufa vasıl olup daha sonra dahi bit-tabi itidal ve tedenniye yüz tutar. Avrupalılarda tezevvücün zevki safası "lündömiyel" denilen birkaç aya mahsus olup ondan sonra zevç ve zevcenin derhal birbirinden soğumaları işte kable'l-izdivaç muaşşakalarından naşi o lezzeti evvelce almış bitirmiş olmalarından neşet eyleyeceği gibi bizde yekdiğerinin yar ve yaveri çıkan zevç ve zevcenin senelerce müddet birbirine âşık-ı şeyda derecesindeki muhabbetleri dâhi mahza sevda denilen safa-yı ruhanîyi visal-i cismanî ile beraber yekdiğerinden hissederek ondan sonra birbirinin aşığı olmaya başlamalarından naşidir (Bir Tövbekâr, 2001: 420).

Murtaza Bey iç güvey olarak Talat Hanım'la yaşar. Ahmet Mithat Efendi, iç güveyi hakkında halk arasındaki hurafeleri sıralar:

> Tandırname ahkâmından olacağına şüphe edemeyeceğimiz bazı rivayete göre zengin karı almak karının esiri olmak imiş. İç güveysi girmek zillete, rahatsızlığa katlanmak demek imiş. Bunların hiçbirisi savap olmak üzere telâkkiye şayan mütalâalar olmadığı gibi bazı kadınlar nezdinde taşra ahalisinin ve ezcümle Boşnak ve Arnavut gibi akvamdan olanların karıları için tünd ve dürüşt kocalar olacağı hakkındaki itikatları dahi külliyeli vahîdir (Bir Tövbekâr, 2001: 420).

Murtaza ile Talat'ın evliliklerinin bu düşünceleri çürüttüğünü anlatır. Kadınların eşlerinin alkol tüketmelerine karşı oldukları da Talat Hanım ve Murtaza Bey çiftinin beraberlikleri üstünden aktarılır:

> Halet-i mestîde gösterilen muhabbetin mahza kâzibane bir muhabbet olduğunu erkek tanıyan pek çok kadınlar takdir etmiş ve kocalarının sarhoşluğundan müşteki bulunmuş oldukları gibi Talât dahi bu kadınlardan ise de yalnız müşteki olmak için Murtaza Bey tarafından bir sebebiyet görememekte bulunmuş idi (Bir Tövbekâr, 2001: 421).

Talât Hanım, görücü usulüyle de olsa evliliğinde ne sigara ne alkol tüketen bir eşle beraber olmanın şansını yaşar. Çiftin çocuklarının olmayışı birbirlerine daha da bağlanmalarını sağlar. Yazar, "insan beraber yaşadığı eşinden niçin çocuk ister? Rabıta-i kalbiyelerinin bir akdi olması için değil mi? Birlikte yaşamalarından memnun olmasalar kendilerini rabteden habl-i zevciyete böyle bir de düğüm vurulmasını arzu ederler mi idi?" (Bir Tövbekâr, 2001: 420) diyerek çiftin çocuksuz kalışlarının ilişkilerini etkilemediğini belirtir.

Gençlik hikâyesinde evliliğe karşı erkek, teyzesinin oyununa gelerek yüzünü hiç görmediği kızın fotoğrafına bakarak âşık olur ve evliliğe karar verir. Teyze, yeğenine kızın yalnız güzelliğe değil terbiyesine de önem vermesi gerektiğini belirtir: "-Vay! Sen demek oluyor ki yalnız kuru bir güzelliğe razı olacaksın ha? -Aman teyze bu kuru güzellik mi ya? -Ya nedir? Bu kimdir, terbiyesi ne yoldadır, etvarıetvarına mutabakat edecek mi anladın mı?" (Gençlik, 2001: 40). Kızı görmek ümidiyle onun evine gittiğini zanneden yeğen,

teyzesiyle karşılaşınca oyuna geldiğini anlar ve teyzesine bu kızı sevdiğini ve onunla evlenmek istediği söyler. Teyzesi, cariyenin altı ay gencin odasına girmemesi şartını koyar. Yeğeninin bu süre zarfında herhangi bir terbiyesizliği görülmezse cariyeyle evlenebileceğini, evlendikten sonra ise yeğenine cariye dışında kimseye bakamamaya yemin ettireceğini belirtir. Yeğenin rica ve yalvarışlarıyla odaya girmeme süresi dört aya indirilir. Yeğen, kızın davranışlarını vs. imtihan eder.

Cariyeye azat kâğıdı bulunmasına rağmen eğitimi ve terbiyesi bozulmasın diye ona haber verilmez. Evlilik günü, teyze, cariyeye "Kızım sen daha bizim eve geldiğin zaman hür idin. Lâkin şayet iktisab-ı terbiyene mâni olur diye hürriyetinden seli haberdar etmedim. İşte şimdi terbiyen kemale geldi. Seni kendimize gelin edeceğiz. Lâkin adam olmalısın. Kocana, evine barkına sahip olmalısın" (Gençlik, 2001: 41) diyerek öğüt verir. Fakat Peyker adındaki cariyeye gelin olmayı isteyip istemediği sorulmaz.

Paris'te Bir Türk romanında başkişi Nasuh, bir davette Fransızların Osmanlı evlilik usulünü merak etmesi üzerine konu hakkında bilgi verir. Doğu'nun evliliklerinde kızların çok erken yaşta evlendirildiğine, evlenen kızların kırklı yaşlarda ihtiyar; erkeğinse doksan yaşına dahi olsa hâlâ genç olarak addedildiğini bu nedenle erkeğin ikinci bir eşle evlenmeye ihtiyaç duyduğunu anlatır. Bu uygulamayla erkeğin; helâl yoldan birliktelik sağladığını, Avrupalıların yaptığı gayr-i meşru "metres" hayatının/fuhşun ve gayr-i meşru çocuk doğumunun önüne geçildiğini ve ailesini bakma yükümlülüğünü aksatmayı engellemek olduğuna işaret eder. İki eşle evlenme kararına varacak erkeğin, eşler arasında adil davranması gereğine vurgu yapar. Eşlerin eşitliği sağlamayan erkeği "şehvetperest" olarak niteler.

> Nasuh- Pek kolay bir şey. Hazret-i Kur'an emretmiş ki eğer size bir karı kifayet etmez ise iki alabilirsiniz. O da kifayet etmez ise üç, nihayet dört alabilirsiniz. Lâkin bunlar miyanında adalet-i tâmmeye riayet edeceksiniz ve illâ bir karıdan başka karı alamazsınız! İşte cevaz şundan ibarettir. Yani mutlaka birden ziyade karı almak lâzım gelmeyecek. Lüzum ve ihtiyaç görülür ise almak dahi men olunmayacak, yani bu bapta insan hürriyet-i tâmme içinde bulunacak. Mürüvvet-i merdâne ise karılar miyanında adlin tavsiyesi oluyor. Cümlesine muamele-i âdilânede bulunamayacak olan insanda mürüvvet-i âdilâne dahi olamayacağını hükümle böyle mürüvvetsiz bir şehvetperestten o hürriyeti dahi men ediyor (Paris'te Bir Türk, 2000: 150).

Ahmet Midhat, çok eşliliği arzu eden erkeklerin şehvetperest olma ihtimalini de göz önüne serer. Taaddüd-i zevcatın zorunluluk olmadığını yalnız bir tercih olduğunu belirtir. "Bu taaddüd-i zevcata din cevaz veriyor. …Ama dikkat isterim. Emretmiyor, cevaz

veriyor. Zira Avrupa'yı yanıltan işte asıl bu noktadır" (Paris'te Bir Türk, 2000: 150). Bir erkeğin İslam şeraitine göre dört kadına kadar evlilik yapabileceğini; fakat Kur'an'da bir kadınla evliliğin tavsiye edildiğini vurgular. Romanda, Fransız kadınlarından biri, İslam şeraitinde erkeklerin birden fazla eşle evlenmelerine izin verildiği halde kadınların çok eşliliğine cevaz verilip verilmediğini sorması üzerine Nasuh bunun olamayacağını nedeniyle anlatır:

> Bu da hikmet-i İslâmiyyenin nazar-ı dikkatinden uzak kalmamıştır. Kur'an hayal âleminde gezinmez. Hakikat âleminde gezinir. Binaenaleyh şimdi arz eylediğim gibi insanı, insanlığın fevkinde tasavvur etmez. İnsan ise bir nev'i hayvandır. Hayvan mevâlîd-i selâsenin en mükemmelidir. Tenasül-i tabi babında erkeklik tohum ve dişilik tarla olmak üzere tasavvur edilmek zarurîdir. Kur'ân dahi böyle tasavvur eder. İmdi bir tarlaya birkaç çiftçi tohum rez' etse, sonra herkes kendi tohumunun mahsulünü derk etmek lâzım gelse tefrîke ne cihetle imkân bulunabilir? (Paris'te Bir Türk, 2000: 151).

Kadınların çok eşliliğinin doğacak çocuğun kimden olduğunu bilememe sebebiyle yasaklandığını ifade eder. Nasuh ile Poliny arasındaki diyalogta, Nasuh Fransızlarda kızlara roman okutmak doğru bulunmasa dahi Poliny'nin neden roman okuduğunu sorar. Poliny kendisini diğer kızlardan ayırarak cihazı/çeyizi olmadığı için roman okuma hakkının bulunduğunu söyler.

> Nasuh- Ha! Şimdi anladım. Demek istiyorsunuz ki cihazı olan kızlar için roman okumak caiz değildir. Olmayanlar ise ondan müstesnadır. Öyle değil mi?
> Poliny- (Hicapla) Evet!
> Nasuh- Ey bundaki hikemti de anlayabilir miyim?
> Poliny- O da pek sadedir. Cihazı mükemmel olan bir kız hüsnüyle ve âdâb-ı meclisdeki vukufuyla celb-i kulübe muhtaç değildir ki.
> Nasuh- Cihazı olmayan bir kız ise hüsnünden de kat'-ı nazar, fakat zarafeti ve âdâb-ı mecliste maharetiyle celb-i kulübe muhtaç olacağından, bunu da roman mütalâasıyla iktisap etmek lâzım geliyor öyle mi?
> Poliny- Evet öyledir (Paris'te Bir Türk, 2000: 161).

Poliny, cihaz/çeyiz sayesinde evlenmek için katıldığı davetlerde herkesin ilgisini çekme zorunluluğunun olmayacağını belirtir. Fakat çeyizi olmadığından davetlerde nasıl davranacağını bu kitaplardan öğrenir. Çeyiz, evlilik usulüne dair çıkarımlar yaparak edindiği bilgileri Nasuh'a aktarır. Nasuh bu kitaplarda anlatılanların kendisine uygulamaya koyulamayacak fikirler vereceğini ve onu üzeceğini vurgular.

> Siz ne kadar olsa fikir ve mütalâanızın isabetinden emin olacak kadar tecrübekâr değilsiniz. Vakıa pederiniz sizi tezvîc edemeyeceğini gördüğünüz hâlde siz kendiniz kendi başınızın çaresini aramağa mecbur olmakta hata etmemiş olursunuz. Lâkin böyle aşk ve sevda ile akd-i izdivaç kararında olan kızların önünde kararıp duran tehlikeleri dahi inkâr edemezsiniz ya? Hüsnünüzle, zarafetinizle birisinin yüreğini ele aldım zannedersiniz. Bu zan üzerine siz de ona hem de gerçekten gönül vermekte bir beis görmezsiniz. Ya

> o zatın aşkı bir heves-i muvakkat-ı müştehiyâneden ibaret ise? (Paris'te Bir Türk, 2000: 162).

Nasuh, kitapların mutlu sonla bitmelerine aldanmamak, hayal dünyasında yaşamamak gibi gerçekleri gözler önüne serer. Poliny'in beğendiği erkeğin zannettiği gibi iyi niyet taşımayabileceğini ve dikkat etmesi gerektiğini konusunda onu uyarır. Avrupalıların ve özellikle kadınlarınpoligamiyi hiç beğenmediğini belirtir. Onların ait oldukları toplumun ya da sahip oldukları fikre göre beğenilerininşekillendiğini ifade eder. Poligamiye karşı çıkanların ona yükledikleri anlama göre bir yönden imrendiklerini anlatır.

Mesâil-i Muğlâka romanında da poligami konusuna değinilir. Madame De Rose Bouton ile Abdullah Nahifi'nin bulunduğu bir davette herkes merakla poligamiyi Abdullah Nahifî'ye sorar. Abdullah Naifi "şimalin soğuk memleketleri ricalinin tabâyi-i mutedilesi için poligami lâzım addolunmayabilmekle beraber cenubun ve onların tabirince şarkın sıcak memleketleri ricalinin tabâyi-i hârresi için bunun pek lâzım olduğunu isbata başladığı zaman bir hayli kadınların yüzleri bilâ-ihtiyar şark tarafını arayarak o cihete teveccüh eylemişlerdi" (Mesâil-i Muğlâka, 2003: 124) diyerek poligamiye dair anlattıkları, dinleyici kadınlar tarafından olumlu karşılanır ve Madame De Rose Bouton da poligamiyi destekler. Bir çay ziyafetinde arkadaşına poligamiyi anlatırken çok eşliliğin savunucusu olur:

> -Azizim poligami poligami ama o da adamına göredir. Daha on iki on üç yaşlarında birkaç türlü emrâz-ı zühreviyye ile kendilerini sakat eden bizim Paris erkekleri için poligami değil a monogami (vahdet-i zevce) bile çoktur. Dikkat etmeli o şarklıya, o Müslümana ki onların memleketlerinde prostitution (fuhuş) hemen madum olduğundan rical kendilerini hedm ü harab etmiyorlar. Sarhoşluk yok. Kumar gibi emrâz-ı nefsâniyye yok! Metâib-i zihniyye yok. Bunların her biri vücûd-ı ricâli harap etmeye kâfi birer kuvve-i tahribiyye olup şarklı Müslüman ise bunların kâffesinden vareste, elbette o Müslümana bir kadın az gelir. Ama ona da bir tam kadın verilip de az gelmeyecek olursa o da onunla iktifa eyleyebilir. Eğer nörolojik (sinir hastalıklı) anemik (fakrü'd-dem), sıska bir şey verirseniz o gürbüz herife bunlardan beş tanesi de kifayet edemez (Mesâil-i Muğlâka, 2003: 124).

Madame De Rose Bouton, Batı erkeklerinin kendilerini erken yaşta fuhuş yaparak harap ettiklerini, Osmanlı da ise Batı'da olduğu gibi fuhuş, alkol, kumar olmadığından erkeklerin dinç kaldığını ve onlara bu durumda bir kadın yetmeyeceğini anlatır. Ayrıca sinir hastası, kansız ve zayıf bir kızın Osmanlı erkeğine yetmeyeceğini; erkeğin çok eşliliğe başvurabileceğini söyler. Ahmet Midhat, Madam De Rose Bouton'ın kadınlaragürbüz ve nörolojik ya da anemik olmaması açısından baktığını belirtir."Madame De Rose Bouton dahi kendi noktainazarından meseleyi bu surette muhakeme eyliyordu. Çünkü kendisi nörolojik, anemik filânik değildi. Gürbüz kadındı" (Mesâil-i Muğlâka,

2003: 125). Madam De Rose Bouton böyle bir kadının eşi tarafından poligamiye uğratılmadan yaşayacağını düşünür. Bir başka deyişle kadın evliliğinde endişeye gark olma tehlikesi yaşamaz.

Ahmet Midhat Efendi, akademiye mensup Monsieur Olivier de Burgard isminde bir Fransız ile diplomasiye mensup bir İrânlının poligami, monogami hakkındaki sohbetlerini dinler. Monsieur De Burgard, İranlının "Avrupa'da fiilen ve maddeten poligami yok mudur?" sorusuna karşılık olarak hem çok kadınla hem de çok erkekle evliliğin varlığından söz eder:

> -Sevgili efendim! Bizde hem poligami vardır hem de poliendr (taaddüd-i zevc). Bunu bilmemek dünyayı görmemek demektir. Poliendr ahz u itâsmda bulunan erkekler kimlerdir bilir misiniz? Henüz müteehhil olmayan gençler! Bunların birkaçı birden bir kadının gönlüne sahip olurlar. Bilâhere bunlar teehhül eyledikleri zaman zevcelerini poliendr ticaretinde serbest bırakarak kendileri poligami menafiinden hisse aramaya kalkışırlar. Biz sizde poliendr değil a poligaminin bile ismi var cismi yok olduğunu biliyoruz. Fakat siz poligamiyi methedersiniz de biz zemmine mecburuz. Siz yalnız methedip icrasında râcilsiniz. Biz ise zemmederek icrasında sâiyiz! (Mesâil-i Muğlâka, 2003: 125).

Monsieur De Burgard, Avrupa'da kadınların birden çok eşle evlenmesini (burada serbest evlilik/ evlilik dışı ilişki kasdedilir) "Poliendr ahz u itâsmda bulunan erkekler kimlerdir bilir misiniz?" sözüyle bekâr erkeklerin teşvik ettiklerini vurgulargibidir. Erkeklerin evlendiklerinde diğer beraber olduğu kadınların başka erkeklerle ilişki kurmasına (poliendr) müsaade ettiklerini ve illegal yoldan poligamiye yöneldiklerini anlatır. Batı'da tek eşlilik resmiyken, illegal yolla çok eşliliğe gidilir. Doğu'da ise poligaminin nadir görüldüğünü "fiilen monagami varken hukuken poligami" (Okay, 2008: 250) bulunduğunu ifade eder. İranlı şahsa övgüyü hak ettiklerini söyler.Bu konuyu önemseyen Ahmet Midhat Efendi dinlediklerini kendi döneminin hukukçularından -özellikle medeni hukuk ve din tarihi alanlarında uzman- Mahmut Esat Efendi'ye[2] (Köse, 2003: 207) nakledip onun yazdığı makalelerde buna yer vereceğini akıl edemediğini belirtir. Daha sonra Avrupalılara artık poligami bahsinde ciddiyete varan konuşmalar yapmama kararı alır:

> Avrupalı ve bilhassa Paris kadınları bir yerde şarklı ve Müslüman gördükleri zaman birinci derecede merak ettikleri şey Türk haremlerini sormaktır.

[2] M. Esad Efendi zeki, açık fikirli, ileri görüşlü, yeniliği seven bir karaktere sahip, medresedeki geleneksel ilimleri tahsil eder, akli, felsefi, tabii ve müsbet ilimleri öğrenir. Arapça, Fransızca, Almanca, İngilizce öğrenip bu dillerden çeviriler yapar. Batıdaki ilmi faaliyetleri ve fikri hareketleri takip eder. Din tarihi ve medeni hukuk konusunda uzmandır (Köse, 2003: 208-209).

> Kadınların istitârına ve zevcâtın tekessürâtına dair yalan yanlış birtakım masal nevinden haberler almış oldukları cihetle bunlarla şark erkeklerinin gadr ve i'tisaflarını dillerine dolamaktan pek ziyade mütelezziz olurlar. O kadar acîp ve gârip mütalâat serdederler ki, insanı ya güldürmekten ya kızdırmaktan hâlî kalmazlar. Bunlara cevap vererek meram anlatmak imkân-ı tasavvura bile sığmaz. Zira o halde bahsi ciddiyete vardırmak icap eder ki, bunun yolsuz olduğunu evvel dahi haber vermiş idik. İşin en kestirmesi 'Her kavmin bir âdeti vardır madam. Her dînin bir hükmü olur. Bu âdetler bu hükümler kendi erbâb-ı nezdinde makbuldürler. Meselâ şarklılara sorar iseniz onlar dahi Avrupalıların yalnız bir kadın ile iktifa etmelerine ve kadınları herkesin enzâr-ı temaşasına arz eylemelerine şaşarlar' diye işi lâtifeye hamlederek ciddiyete sardırmalıdır (Avrupa Âdâb-ı Muâşereti yahut Alafranga, 2001: 167,168).

Ahmet Midhat, Avrupalı kadınların çok eşlilik hakkında duydukları efsaneleri cevaplamaktansa bunun bir gelenek olduğunu anlatıp onları baştan savmanın yolunu bulur.

Ahmet Metin ve Şirzat adlı romanda, Ahmet Metin'in gemisinde uzun süre misafir olan Neofari'nin merakıyla poligami hakkında sorduğu soruyu, Ahmet Metin, tıpkı Mesâil-i Muğlâka romanında bahsedilen Monsieur De Burgard'ın cevabı ile karşılar:

> Zira taaddüd-i zevcat ve talak ve hukuk-ı zevç ve zevceye dair kâffe-i ahkam-ı şer'iye ve âdat-ı İslamiyeyi bi'l-etraf nakl ve hikâyeden maada bunların Nasraniyet ahkâmı ve Avrupa âdatı meyanındaki mukabilleriyle mukayesesine dahi girişerek ispat eylemiş idi ki bizdeki taaddüd-i zevcat Avrupa'daki vahdet-i zevce ahkâmına nispetle bilakis zevce-i vahide ile kanaat demek olup Avrupa'daki zevce-i vahide ile kanaat usulü ise zevcat-ı gayr-ı madude ile maişet demektir. Kezalik bu mukayesattan sabit oldu ki bizdeki talak Avrupa'daki fıkdan-ı talaka nispetle münakehede yine devam demek olup Avrupa'daki memnuiyet-i talak ise nisvan için hemen bir talak-ı daimî hükmündedir. Kezalik mertebe-i tahakkuka vardı ki bizdeki nisvamn hukuku Avrupa erbab-ı vukufunun zününu hilafına olarak tamamen mahfuz bulunduğu hâlde Avrupa nisvanmın hukuku bize nispetle la-şey menzilesindedir (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 712).

Ahmet Metin, Osmanlı'da ailelerin tamamına yakınının tek eşli olduğunu vurgular:

> Bizde yüz familyada doksan beşi belki daha ziyadesi zevç ve zevce-i vahideden ibaret olup iki zevce sahibi familyalar nadir ve ikiden ziyadesi büsbütün ender olmakla beraber bir adamın velev dört zevcesi olsa bile bunların dördü dahi yegân yegân zevcat-ı meşruadan iken Avrupa'da yüz binlerce genç kadınların yüz binlerce bekâr veya müteehhil erkekler ile muamele-i serbestaneleri işte zevcat-ı gayr-ı madude ile çiftleşmek demektir (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 712).

Yazar, serbest evlilikle kadın ve erkeğin cinsel ilişkiye girmelerini, bir yönüyle de Hristiyanlıkta boşanmanın olmayışına bağlar. Ona göre, İslam'da boşanma hakkının varlığıyla kadın eşinden boşanabildiği halde Hristiyanlıkta boşanmanın bulunmayışı, evliyken kadın ya da erkeğin eşi dışında başka biriyle ilişkiye girmesine neden olması yönüyle kötüdür. Avrupalı kadınların haklarıyla, Osmanlı kadınının haklarını

karşılaştırarak Avrupa'nın kadınları yok saydığını belirtir. Osmanlı'da ise durumun böyle olmadığı ifade eder.

> Avrupa'da bir kadın kocaya vardığı zaman kendi ismine bile malik olmadığı, kocası kendisini nereye davet eder ise gitmek mecburiyetinde bulunduğu hâlde bir Müslüman kadını bu misilli mecburiyetlerde bulunmak şöyle dursun şer'-i şerifin kendisine tarh eylediği vezaiften maada hür, müstakil bir şahıs olduğundan hukuk-ı nisvana elbette Avrupa'dan ziyade bizde riayet edilmektedir (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 712).

Sanatkâr, Avrupalıların doğulu kadınlar konusunda doğru bilgi edinen ve bunları yayınlayan Batılı bilginleri dinlemeyerek yalan yanlış bilgilere inandıklarını belirterek bir gün hakikatin ortaya çıkacağı umudundadır. Asıl Avrupa'nın bu konuda kendisini eleştirmesi gerektiğini vurgular: "Avrupa'nın aklı var ise kendi usul ve âdatını tadil ve tashih eyler. Zira Avrupa'nın şimdiki usul-i maişeti benibeşerin selamet ve refah ve mesudiyetini temin edecek yolda olmadığı sabit olmuştur" (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 713).

Demir Bey yahut İnkişâf-ı Esrâr adlı romanda Polini'nin annesi, Demir Bey'in hem kendisine hem de bir başka kadına kocalık yaptığı duyduğunda eşine sadakatli davranmasına rağmen onun vefasızlığını ve ikinci eş konumuna düşmeyi gururuna yediremez. Eşinin ikna çabasına aldırmadan gittiği Fransa'da hamile olduğu öğrenir. Kocasından habersiz çocuğuna bakarak başlı başına varoluş mücadelesine girer:

> Lâkin ben müddet-i ömrümde ondan başka erkek görmeyerek bu sadakatim, bu vefakârlığım ile müftehir iken bademâ onun ikinci karısı olmayı bir türlü nefsime yediremedim. Bu özrünü kabul edemeyeceğimden dolayı affını rica ile Fransa'ya avdetimi istedim. Çok yalvardı, bir türlü muvaffak olamadı. Biraz da icbar etmek istediyse de Fransa sefaretine müracaat edeceğimi kendisine bildirdiğimde bundan pek korktu. Üstüme varamadı. Hatta o zamana kadar biriktirmiş olduğu beş yüz tane Napolyon altınını bana atiyye ederek şu on bin frangı hâmilen Paris'e geldim ve Paris'e vürudumun üçüncü ayında sana hamile olduğumu anlayınca meblâğ-ı mezkûru doğacak çocuğun terbiye ve talimine karşılık ittihaz ederek bir frangını sarfetmedim (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 250).

Avrupalı kadının poligamiye tepkisi başkaldırı niteliğindedir. *Eyvah* adlı oyununda *Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr* hikâyesinde olduğu gibi kadın, kocasının kendinden habersiz başka bir kadınla da evli olduğunu öğrenir. Oyunun başkişisi Meftun Bey'in ilk eşi Sabire Hanım, ikinci eşi ise Leyla'dır. Sabire Hanım varoluş çabasına giremediğinden hastalanır. Ölürken Meftun Bey'den Leyla'yı talak-ı selâse ile boşamasını ister. Meftun Bey, Leyla'yı boşar ve Sabire Hanım ölür. Bu olay, yazarın evlilikte tek eşliliği önemsediğinin kanıtıdır.

Yazar, boşanma konusunda İslamın çiftlere verdiği haktan rahatlıkla yaralanabileceğini ve bu konuda ne erkeğin ne de kadının esirliğe sürükleneceğini belirtir.

> Alelhusus hamden sümme şükren bir dine tâbiim ki hiçbir hürriyetime duvar çekmediği gibi bu bapta yani keyfim hususunda dahi beni bir daire-i esaret içinde bulundurmuyor. (..) kendime bir karı ederim. Onlar benden ben onlardan usanır isem ve iki taraf razı olur isek ayrılabiliriz de. O kendisine daha başka istediği gibi bir koca bulur. Ben de bir karı bulurum. Elhamdülillah Hıristiyan değilim ki bir karının esiri olayım veyahut karı benim esirim olsun (Karı Koca Masalı, 1999: 151).

Hristiyanlıkta taraflardan birinin ya da her ikisinin arzusu dahi olsa boşanma hürriyetinin olmaması eşleri çeşitli sorunlarla karşı karşıya bırakır. Karnaval romanında Hamparson adındaki koca, eşinin kendisini aldattığını anladığı halde onu boşayamaz. Ahmet Midhat bu durumu romanda üçüncü kitap, beşinci bapta "Katoliklerin Talâk Meselesi" başlığı altında irdeler. İncil'in boşanmayı yasakladığı için boşanamayan çiftler başka eş seçerek serbest evliliğe yönelirler. Bu illegal ilişki, ortaya tuhaf sonuçlar çıkarır. Örneğin kadının gayr-i resmi ilişkisinden doğan çocuk, boşanamadığı eşinin resmiyette çocuğu sayılır, varisi de olur. *Acayib-i Âlem* romanında Suphi'nin İslam'da evlilik ve boşanma hususunu anlatırken Miss Haft, İslam'ı Hristiyanlıkla karşılaştırır. Facia olarak nitelediği boşanamama çiftlerin daha sonraki yönelimlerinin yol açtığı garabeti gözler önüne serer:

> Bizim şerîat-ı Nasrâniyyede bir kere teehhülden sonra bir daha ayrılamamak mecburiyeti ne kadar facialara sebep oluyor. Sizin şerîat-ı Muhammediyyede erkek her ne zaman isterse zevcesini tatlîk edebildiği hâlde kadın her ne zaman isterse ayrılamamak mecburiyeti ne büyüktür! Ama buna nasıl bir karar vermek lâzım olduğunu benden sual ederseniz bir cevap vermek de mütehayyir kalırım. Zira kadın ile erkek ikisi birden yekdiğerinden soğuyup ayrılmaya rıza gösterebilecekleri bir hâle ender olmak üzere hüküm verebilirim. Ya ikisinden birisi hâlâ diğerini sevdiği hâlde, diğeri kendisini ret ve tart ederse? Muhabbet âleminde matrûd olan bir bîçarenin ye'si kadar acı bir şey tasavvur olunur mu? Ama diyeceksiniz ki diğerin onu red-detmesine meydan vermeyelim. Mürüvvet-i beşeriyye tarafından bu bapta o adama bir mecburiyet hâsıl ettirelim. Ya insan sevmediği bir zat ile refakate mecbur olursa bu mecburiyet diğerinin yesinden daha az fâci' mi olur? (Acâyib-i Âlem, 2000: 111).

Yazar Miss Haft'ın, kadının her ne zaman isterse boşanamama zorunluluğunu onamasının nedenini açıklamaz (Okay, 2008:268). Çiftlerin Fransa'da"seperation de cour du bien"/vücutlarını ve mallarını ayırarak karı koca addedilmeyi eskiden gerçekleştirdiklerini anlatır. Fransız hükümeti, boşanma kanunu çıkarmasıyla belli kurallara göre boşanmanın olabileceğinden bahseder. Fakat çiftler geçimsizse kanuna göre boşanabilmek maksadıyla haksız yere eşlerden birinin aldatmayla suçlanacağını belirtir:

> Fransız hükümeti, talak-ı külli kanununu vaat etmiş ise de, tâlâk için bazı esbap dahi derc eylemiş. O esbap mevcut olmaz ise tâlâk caiz olamıyor. O hâlde yekdiğerinden gönül rızasıyla ayrılacak olan zevç ile zevce ne yapacaklar? Esbab-ı mezkûreden birisi hakikat-i hâlde vaki değil iken vaki gibi gösterecekler. Mesela herif karısını kendi hukuk-ı zevciyesine hıyanette iken tutmuş olacak. Veyahut bu hıyaneti kendisi ederken karısı güya onu tutacak. Artık 'skandal', yani rezaletten hangisi daha az müteessir olacak ise, kabahati o kendi üzerine alacak. Hâkim huzurunda da inkâr edemeyecek. Nihayet talak hükmolunacak.
>
> Fransızlar bu âdeti Ruslardan ahz etmiş olmalıdırlar. Zira Rusya'da siyasi bir talak kanunu olmayıp Ortadoks kilisesinin bu babdaki kanun-ı ruhanîsi meri ise de yekdiğerinden ayrılacak olan zevç ve zevce bu kanunda dahi talak-ı küllî için bir girizgâh bulmaktadırlar. Zevç ve zevceden birisi diğerini hıyanet hâlinde basmış ve birkaç şahit dahi göstermiş oluyor. Bastığı gösterdiği de yok ya? Kilise huzuruna götürülen dava böyle tasvir ve dermiyan olunuyor. Kilise dahi zinadan başka bir şey ile tefrik kabil olamayan zevç ve zevceyi işte o sebeb-i muhiş ile birbirinden tefrik ediyor (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 191).

Ahmet Metin ve Şirzat'ta Akilo adındaki koca, eşi Neofari'nin onu aldatması üzerine şahit de bulamayarak –ve hala eşini sevmesi nedeniyle- karısını boşayamaz. Eşi, kendisini ve çocuğu bırakarak bir adamla seyahate çıkar. Benzer durum Mesâil-i Muğlâka'da Monseieur De Rose Bouton'ın başına da gelir. Eşinin dile düşmesine mukabil onu boşayamaz. Yeni kibar âleminde Rose Bouton'ın aldatmasının anlaşılması hiçbir hüküm taşımaz. Bu romanın yazıldığı 1898 döneminde yürürlüğe giren Fransız kanunlarına (Okay, 2008: 269) göre eşinin fuhşunu resmen ispatlaması ve polis memurunun olaya şahit olması gerekirken koca uzun süre bunu başaramaz; fakat romanın sonunda her şey açığa çıkarak karısından ayrılır. Jön Türk'te Fransız kanunlarının kadınların hukukunu koruyamadığından bahsedilir.

> Bir kere akdolunan izdivaç bir daha bozulmazdı. Kilisenin yeryüzünde kendi bağladığını gökyüzünde Cenabıhak dahi bağlamış olduğu hükmüyle bir daha fekk-i nikâha imkân bulunamazdı. Kilise nazarında dahi makbul olan bazı esbâb-ı faciadan dolayı yekdiğerinden ayrılan zevç ve zevce bir daha teehhül edemezlerdi. Fransa'da talâk kanunu vaz olunarak fenalığın bu ciheti biraz tahfif edildi ise de kadınların hukûk-ı sâireden mahrumiyetleri meselesi hâlâ devam ediyor. Talâk kanununun vâzıı addolunan Alfred Naquet gibi düşünücü adamlar izdivacın henüz akdinden mukaddemki ahvalden bed ile talâkın vukuundan sonraki ahvale kadar her şeyi düşünerek beşeriyetin iki nevi arasındaki münasebeti daha ziyade ıslaha çalışıyorlar ve âdeta izdivaç edecek erkek ve kadını bilkülliye serbest bırakmak yollarını arıyorlar ise de büyük büyük müşkilâta tesadüf ediyorlar (Jön Türk, 2003: 75).

Alfred Naquet (La Loi du Divorce) evlilik kanunlarının ıslahı için çalışır, 1879, 1881, 1882 yıllarında verdiği önergelerle boşanmanın yeniden düzenlenmesini sağlar. 1884'te çabalarının sonucunda boşanma söz konusu taraflardan birinin talebiyle kesin ayrılığın üç yıldan sonra olması yasallaşır (Alfred Naquet (t.y.),

https://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_Joseph_Naquet). Fakat Ahmet Midhat Fransa'daki bu tür gelişmelere rağmen Hristiyan hukukunun boşanma hakkında sabit fikirliliğini eleştirerek Osmanlı, İslam kadınlarının boşanma haklarıyla onlardan üstün olduklarını savunur.

Yazar, evlilikte yaşanan aşkın devam edeceğini düşünmenin yanlışlığını, yalnızca aşka odaklanmanın evliliğin maksadı olmadığını anlatır.

> Kadın olsun, erkek olsun zevc ile zevcenin kable'l- izdivaç görülen hâl üzerine yani âşık ve âşıka hâlinde ilânihaye yaşayageleceklerini tevehhüm edenler hakikat-i maddiyenin buna muvafık çıkmadığını ve çıkmak kabil olmayacağını ve hatta buna muvafık çıkmamak lazım geleceğini az zamanda görünce bu tevehhümlerinden dolayı duçar-ı nedamet olmamaya çalışmalıdırlar. Bahtiyarlığın asıl suret-i sahihasını arayarak evvelki vehmin indifaına acımamalıdırlar (Peder Olma Sanatı, 2013: 31).

Evlilikteki amacın yalnız kendi zevkine hizmet olmadığını söyleyerek bu düşüncede bulunan herkese acınması gerektiğini belirtir. *Taaffüf* romanında Saniha Hanım'ın içine düştüğü yanılgının bundan ileri geldiğini belirtir. *Taaffüf*'te Saniha Hanım'ın ile Râsih'in aşkları evlilikle başlar. Batı kültürünün etkisinde yetişen Saniha, evlendikten üç sene sonra Rasih'in ilgisini kaybettiğini düşünür. Eşinin Tosun Bey adlı çapkın arkadaşının yazdığı mektuba namusunu korumak için karşılık verir; fakat bu mektupta eşinden şikâyet etmesi söz konusudur. Ona göre çiftler birbirlerine sonsuza dek âşık olarak kalmalıdır. Saniha'nın oğlunun sesini duyarak göndermekten vazgeçtiği mektubu parçalayıp odada bırakmasının ardından Rasih mektubu birleştirerek eşinin kendi hakkındaki düşüncelerini öğrenir. Rasih evliliğini kurtarma adına eşine durumu hissettirmeden Tosun Bey'in Saniha Hanımla bağlantısını kuran harem kâhyasını evden uzaklaştırır. Saniha Hanım'la ilgilenmeye başlar, Venüs ve Minerva hakkında uzun uzun konuşur. Eşine evlilikte Minerva ile Venüs'ü örnek göstererek Saniha Hanım'a kendisini temsil eden doğru kişiyi bulmasına yardım eder.

> Venüs gibi manidar ve nuzzârm gönül tellerini tahrik edecek tebessümleri yoktur. Tünd-çehre ve dürüşt-huydur. Çünkü Minerva akıl ve hikmetle beraber fünûn ve sanayi-i nefise ve harp melekatının da müekkilesidir. Onun hüsnü çengin hüsnü gibidir ki cengâver namına bihakkın lâyık olan kahramanlara ahlâk-ı rezîle yaklaşamayıp ahlâk-ı fâzıla ile mütehallik olurlar. Selâmet-i umumiyye için feda-yı nefs az güzellik midir? Hele akıl ve hikmetteki güzellik tarif ve izahdan bilkülliye müstağnidir (Taaffüf, 2000: 101).

Saniha Hanım, Venüs gibi iffetsiz olmayı tercih etmeyerek ondan daha güzel olan Minerva gibi akıl, hikmet, bilim, sanat ve savaş tanrıçası gibi olmayı yeğler.

Ahmet Midhat, evli kadınların iyice düşünerek kendilerine taarruz edenlerin niyetlerinin aşk olmadığını anlamaları gerektiğini belirterek kadınların aile bağlarını korumalarını belirtir.

> Venüs ile Minerva'nın mukayesesi şundan ibarettir. Kadın kısmı asıl Minerva füyuzatıyla mütefeyyiz olmalı. Venüs'ü kendi yanına uğratmamalı. Yalnız bir zaman ki o da oğlu Hymenaios'in delâletiyle kocası kendi nezdine takarrüp eylediği zaman olup, onu müteakiben oğlunu da anasını da başkaları yanına koğarak kendisi yalnız Minervasıyla kalmalı ve illâ hakikaten Venüs gibi Jupiterzâde bir imree-i semâviyye bile olacak olsa bütün semavîler nezdinde de, ehl-i zemîn indinde de haysiyetten mücerret, muarrâ ve şâyeste-i temeshur ve istihza bir âşüfte-i rezâlet-peymâdan başka hiçbir hüküm, hiçbir ehemmiyet kazanamaz (Taaffüf, 2000: 107).

Yazar, yuvayı dişi ve erkek kuşların beraber yaptıklarını ve yuvanın olabilmesi için çiftin düşünsel ve fiziksel anlamda uyum içinde hareket etmeleri gerektiğini anlatır. Fakat daha sonra evlilik hakkında söyledikleri evlilik işbirliğine tezattır.

> Kadın inanmalı ki onun erkeği yalnız kendi aşığı değildir. Hem aşığı, hem muhib ve hayır-hahı hem mürşid ve muallimi velhasıl şehrah-ı maişette refik-i hayatı enis-i canıdır. Kadın inanmalı ki o yuvayı onun içinde şimdiki halde zevcesiyle ve müstakbelen evladı ile birlikte bahtiyar olmak için teşkil ediyor ve etmiştir. Kadın bir kere buna emniyet-i katiye ile inanırsa işte o hane bir darü'l-sürur olur. Bir dünya cenneti olur (Peder Olma Sanatı, 2013: 66).

Ev içinde erkek ev hali ve yaşantısını karısından daha iyi bilmelidir, bunu bilmeyen erkek evdeki kontrolünün kadına geçmesine sebep olduğu söyler. Uyum ve birliktelik için erkeğin eşinden fikir ve zekâ yönüyle üstün olduğunu hissettirmesi gerektiğini anlatır. Aksi takdirde eşini küçümserse kadının evlilikten memnun kalmayacağını, eşine kin güdeceğini belirtir.

Evlilikte, fiziksel ve eğitim bakımdan erkeğin eksikliği, onu aşırı kıskançlığına iter. Bu durum kadının evden uzaklaşmasına ve aile olmaktan kaçarak fikirlerini paylaşabileceği bir ortam aramasına neden olur. Vah adlı romanda evlilikte denkliğin olmayışının boşanmayı ortaya çıkarmasına Talat Bey ve Ferdane Hanım örneği ile değinilir. Geçirdiği hastalık nedeniyle tüm yakışıklılığını kaybeden Talat Bey, kendini eksik hissederek beşik kertmesi Ferdane Hanım ile evlenmeyi reddeder. Ferdane Hanım, babanın sözünden çıkmak istemeyerek Talat Bey'i kaderinin bir parçası olarak kabullenir. Bütün yolları deneyerek Talat Bey'i kendisiyle evlenmeye zorlar.

Eksikliğinden ötürü Ferdane'nin güzelliğini kabullenemeyen eş, ona yakışmadığını düşünerek aldatılacağını sanır. Ayrıca eğitim bakımından da kadının erkeğe üstünlüğü erkeğin yetersizlik duygusunu arttırır. Hem cinsel çekicilik hem de eğitim yoksunluğu

erkeği yıkıcı bir öfkeye ve kıskançlığa sürükler. Kadına üstünlük sağlamanın ve benlik saygısını yükseltmenin yolunu kıskançlık ve öfke nöbetleri ile yaşar. Eşinin taarruzlarından bıkan kadın, dışarı çıkıp istediği gibi hareket eder. Tiyatroya, eğitim aldığı hocasının evine ya da mesire yerlerine gider. Bazen kalfasıyla bazen de yalnız dolaşan Ferdane Hanım, eşinin kontrolcü tutumunun altında bunalır. Eşi dışardayken de takiplerini sürdürür.

Ferdane Hanım güzelliğinden dolayı herkesin dikkatini çeker. Behçet adındaki çapkın adam, vapurda 'serbest bakışlarıyla dikkatini çeken'Ferdane Hanım'ı merak ederek onun peşine düşer. Hafiye olarak bir kadını tutar ve onu kadının evine sözde bir şeyler satmak gerçekte kadının esrarını öğrenmek için gönderir. Ferdane Hanım, tiyatroda erkeklerin kur yapmalarına, terbiyesizliklerine maruz kalır. Dadı kalfasıyla beraber oradan ayrılmaya çalışırken yollarına çıkan üç adamdan biri silahla kendini öldüreceğini söyleyerek intihara kalkar. Behçet'in arkadaşı Necati olaya şahit olur ve bizzat müdahale eder. Kadınların hiçbir şeyi olmadığını belirterek kadınları korumayı yalnız insanlık vazifesi addettiğini anlatır ve adamlarla boğuşarak karakolluk olur. Hakikatin anlaşılması ile serbest bırakılır. Ferdane Hanım'ın eşi bu olaydan sonra ona daha kötü davranmaya başlar. Adamla ne gibi bir ilişkisi bulunduğunu anlamaya çalışır. Ferdane Hanım ise Behçet'in gönderdiği kalfa aracılığıyla Necati'ye teşekkür mektubu gönderir.

Hanımla dostluk kuran kalfa onun üzülmesine dayanamayıp iffet dairesinde Necati ile sohbet etmesinin bir sakıncasının olmayacağını söyleyerek birlikte Necati'yle mesire yerinde buluşmak için mektup gönderir. Bir süre sonra iki sohbet arkadaşı birbirine âşık olur. Kalfa'nın Necati'ye vermek üzere gizlice aldığı kadının resmi Behçet'in eline geçer. Behçet, kadını hafif kadın zannederek ondan faydalanmak ister. Resmine sözde âşık olur. Necati ile ilişkisini öğrenir öğrenmez elindeki fotoğrafı çeşitli alafranga modellere montajlayarak Ferdane Hanım diye sunar. Eşine de kendisini aldattığına dair mektupla, montajladığı fotoğrafları gönderir. Eşi hiçbir kızgınlık eseri göstermeden Ferdane'yi boşar. Talat Bey, eksikliği ile daha fazla eş olamayacağını düşünür, üzüntüden hastalanarak ölür. Necati ile kadının aşkı "sevda-i safiyane" nitelemesiyle onaylanır. Ferdane Hanım ile Necati evlenirler.

Yazar, dünya ve ahiret lezzetinin tamamlayıcısı olarak gördüğü kadının (Karı Koca Masalı, 1999: 120) evlilikte erkekle yekvücut olduğundan kadın erkek eşitliğinin aranmasının saçma bulur. Zira kadın ve erkek birbirine kaynaşır; kadın erkeğin, erkek ise kadının sahibi olur. Kadının erkeği kendi hayatına soktuğundan bahisle o

birleşmeyi/namusu/evliliği erkeğin korumasına bıraktığını belirtir. Bu yönüyle kadının fiziksel güzelliğinin aranmaması gerektiğini vurgular:

> Efendim karı bir saat evvel senden bütün bütün ayrı, başkaca ve hürr-i mutlak bir vücut iken bir dakika sonra sana verdiği ikrar ile senin saadethaline ortak olmuş, seni de kendi saadethaline ortak etmiş. Seni sevmek kendisini sana sevdirmek vazifesi altına girmiş. Vücudunu senin yed-i istifadene terk ve teslim etmiş. O da senin vücudunu kendi yed-i istifadesine almak selahiyetini kazanmış. Sen onun malı, o senin malın olmuş. Kendi vücudunu senin vücuduna ve senin vücudunu kendi vücuduna katmış. Kaynatmış. İkrardan mukaddem senden ayrı iken ve şimdi dahi zahiren ayrı gördüğü halde hakikate seninle yekpareleşmiş. Yani seninle birlikte iki kafalı, dört kollu, dört ayaklı bir vücut teşkil eylemiştir. Lâkin bu ittihat tarafından muhafaza edilmek şartıyla bir ittihat olup bu emri muhafazada senin yani erkeğin vazifesi ise âlemde en nazik vazifedendir. Zira karı muhafaza hususundaki kuvvet ve ihtiyarını da sana terk eylemiş olduğundan sen o ittihadı hem kendi tarafından hem de karı canibinden muhafazaya himmet ve dikkat edeceksin. Nasıl? Aferin mi dediniz? Estağfurullah! Âcizane!
>
> İşte karıya bu nokta-i nazardan bakılmak şartıyla artık onun kara kaşından, kara gözünden, uzun boyundan, mini mini ağzından bahse hacet kalmaz. Yemek filânından festekizinden bahse hacet kalmaz. Yemek pişirmesi, çamaşır yıkaması, dikiş dikmesi ,filânı dahi şu saydığım hususat-ı esasiyeden hariç kalır.
>
> Fakat rica ederim beni Doktor Zeyfus'tan ders almış zannetme! Doktor Zeyfus erkekler ile karılar arasında müsavat aramak yolunda beyin patlatıyor. Müsavat birbirinden ayrı olan iki şeyde aranır. Ben ise karı ile erkeği bir vücut addeyledikten sonra bir vücut üzerinde nasıl müsavat arayabilirim? Bunu akıl ve hikmet kabul eder mi? (Karı Koca Masalı, 1999:126,127).

Ahmet Midhat Efendi, evlilik bağının kadının güzelliğinde, yemek yapmayı, dikiş dikmeyi bilip bilmemesinde değil kadının erkeği hayatına dâhil ederek mutlu bir şekilde geçinmelerine bağlar.

Yazar, birbirlerini seven gençlerin ebeveyn baskısıyla başka eşlerle evlendirilmesine karşı çıkar. "Bizim memleketlerde teehhül ve tezevvüç yalnız peder ve maderin rey ve arzuları mucibince icra edilegeldiğine mebni bizde teehhül mucib-i saadet olmaktan ziyade müstevcib-i felâket ve ukubet oluyor" (Teehhül, 2001: 42). Zoraki evliliklerin çiftleri felakete sürükleyeceğini belirtir. *Teehhül*'de Sabire Hanım'ın başına gelenler buna örnektir. Hiçbir erkek yüzü görmeyen Sabire Hanım, evinin penceresinden izlediği Mazlum Bey'e âşık olur. Fakat Mazlum Bey, Hayfa adındaki bir kıza âşıktır. Sabire Hanım'ın ailesi ve Mazum Bey'in ailesi aralarında kararlaştırarak iki genci evlendirirler. Mazlum Bey, Sabire'yle evlenmek istemediğini ve Hayfa'ya âşık olduğunu ailesine söylediği halde, ailesi Hayfa'yı aşk ilişkisine girme cesaretini göstermesi nedeniyle "ipliğini pazara çıkarmış" deyimiyle pek tekin bulmaz.

> Fakat bizde âdet malûm ya. Ahvalimi isti'lâm için el altından ve konudan komşudan tahkikata başladılar ve "A hanımlar, bu kız bir delikanlı ile ipliğini pazara çıkardı. Günahı üzerimizde kalmasın, söyleyelim" cevabını aldıkları gibi zarurî vazgeçtiler. Bîçare Mazlum varsın "Canım o familyayı onlardan ziyade ben tanırım. Kızın ipliğini pazara çıkaran delikanlı benim. Ne yapayım gönlüm onu sevdi" diye bağıra dursun anası babası "A evlâdım, olmaz, olmaz! Velev ki kızın sevdiği sen olasın, böyle yüz göz olmuş bir kız ile izdivaç uyamaz" diye cevabı kestiler ve yine kendileri gibi kibardan ve ale'r-rivayetü'r-ravîerbab-ı iffet ve ismetten Sabire Hanım namında bir kızı almak için Mazlum'u cebr ve tazyike başladılar. Bîçare istemem desin, ne fayda! Anası sütünü, babası hukukunu helâl etmeyeceğini, bilmem neyi bilmem neyi meydana koyarak bîçareyi mağlûp ettiler (Teehhül, 2001: 53).

Mazlum Bey, Sabire ile zoraki evlenir, Sabire ile cinsel birliktelik yaşamaz. Mazlum Bey'in Sabire'ye söylediği sözler toplumsal geleneklere isyan niteliğindedir. "Vah bîçare Sabire! (..) Ne yapayım, ey bîçare, sen bahtına küs ben de talihime. Öyle ya bizim memlekette henüz hürriyet-i şahsiye temin edilmemiştir ki her erkek istediği kızı alsın ve her kız da istediği erkeğe varsın" (Teehhül, 2001: 48). Benzer şekilde Hayfa'da beşik kertmesi olduğu adamla evlendirilir, evlendiği günün gecesi intihar ederek Mazlum Bey'e onun da intihar etmesi için bir vasiyetname gönderir. Yazar, Mazlum Bey'e gönderilmek üzere Hayfa'ya yazdırdığı vasiyetnamede birbirini sevenlerin evlendirilmemeleri sonucunun neye mal olduğunu vurgular. Hayfa seçimlerini kendi yapmak ister fakat elinden hiçbir şey gelmez. Toplum kuralları adet, gelenek, görenek altında kalan kadın ve erkek ezilen yok edilen bir bütüne dönüşür.

> Peder 'Ben kızımı vaktiyle verdim. Şimdi geri alamam. Şehzadeler istemiş olsa yine veremem" diye cevabı keser idi. Şimdi bu analara babalara sormuş olsak ki, 'Canım kocaya vereceğiniz kız veyahut evlendireceğiniz çocuğun refik veya refikasıyla siz mi taayyüş edeceksiniz? Bakalım sizin istediğiniz kimseyi çocuğunuz sevecek mi?' Buna verecekleri cevap, 'Evlât benim değil mi? istediğime veririm' kelimelerinden başka bir şey olamaz. Artık işin yok ise anlatmaya çalış ve 'Hayır evlât senin değildir. Cenab-ı Hak onu senin sulbünden getirdiği cihetle olsa olsa evlât üzerinde hukuk-ı übüvvet olabilir, yoksa her çocuk bereket versin ki henüz ismi kaybolmamış olan 'fail-i muhtar' olduktan sonra hukuk-ı şahsiyesine tamamıyla sahip olur de. Kim anlar, kim kabul eder (Teehhül, 2001: 54).

Hayfa, geleneklere başkaldırıyı intihar etmekte bulur. Mazlum Bey'in intiharı öncesi yazdığı vasiyetname suçun ailelerde olmadığı, geleneklerde olduğuna vurgu yapılır.

> Keyfiyetin bu sureti müntiç olmasında hiçbir kimsenin methali yoktur. Bu bapta pederi ve valideyi dahi mazur görürüm. Kabahat yalnız âdet-i câriyenindir. O bîçareler de ne yapsınlar, hukuk-ı şahsiye ne olduğunu ve evlenmek ve kocaya varmak ne kadar mühim bir madde bulunduğunu ve böyle bir emr-i ehemmi yalnız kendi vicdanlarında kararlaştırmayarak esas-ı dinimizin dahi tavsiyesi mucibince bu bapta evlenecek ve gelin olacakların dahi muvafakatlarını istihsal lâzım idüğünü bilemeyerek nazar-ı ehemmiyetleri önüne yalnız zamanenin âdetini getiriyorlar (Teehhül, 2001: 54).

İslam'da kadın ve erkeğin evlenmeden önce birbirlerini görme hakları varken buluşmaları halk ve aile nazarında ahlak dışı sayılır. Mazlum ve Hayfa (eyvah, yazık, heyhat [Devellioğlu, 2004: 347])□ adlarından da anlaşılabileceği gibi zulüme uğrayarak hayatlarını bu eziyete dayanamayıp bitirirler.

Süleyman Musli adlı romanda Mariya'nın kendinden üç dört yaş küçük olan Baptisyan'la evlenmesine karşı çıkılır. Baptisyan yaşça büyük erkeklerin çocuk denilecek yaşta kızlarla evlenebildikleri halde kendi ilişkilerine izin verilmemesine isyan eder.

> Kırkbeş elli yaşında bulunan bir ihtiyarın onsekiz yaşında bir kız ile izdivaç eylediği pek çok defalar görülür. Bunların arasında bulunan yirmibeş otuz sene tefâvüt karılığı kocalığı mâni olmadığı halde bizim aramızdaki üç dört sene farkın ne zararı olabilir? Ama bu fark evvelkinin makûsuymuş. Ben karıyı kocadan ve kocayı karıdan başka bir şey addetmem. Zaten şerîat-ı İseviyye'de dahi böyle değil midir? Karı ile koca bir nısf olup ikisinin ictimâından bir tam adam çıkmaz mı? Ekseriya erkek tesmiye olunan nısfı kaç yaş büyük olduğu halde varsın bazı kere de karı denilen nısfı bir kaç yaş büyük oluversin (Süleyman Muslî, 2000: 33).

Çiftler arasında yaş farkının çokluğu - ihtiyar ile genç kız/çocuk evliliği Ahmet Mithat'ın *Karı Koca Masalı*'nda tenkit edilir:

> Hele bazı adamlar vardır ki bıyıkları ağarmış olduğu hâlde on beş yaşında körpecik bir kızı ister. Ağzında dişleri kalmamış olduğu halde inci dişli olmasını ister. Avurdu avurduna geçip ağzına kaşık tersi sokmadan tıraş olamaz ve yanağını tulum gibi şişirmeden perdah ettitemez, lâkin balıketli olmasını ister. Beli bükülmüş olduğu halde fidan boylu olmasını ister. Kısacası aynaya baksa yüzünde güzel bir nokta bulabilmek için birkaç saat boşuna arandığı halde resim gibi güzel bir karı ister. İstediği bir karı olmazsa âlemde hiçbir karıyı beğenmez (Karı Koca Masalı, 1999: 37).

Avrupai eğitim ile Osmanlı terbiyesini mezc etmiş bir kadın, eğitim görerek yozlaşmayan Osmanlı erkeğinin tercihidir. Fransızcayı öğrenen Ceylan'ın okuduğu kitaplarla serbest evliliği savunacak kadar ileri gitmesi Nurullah'ı korkutur.

> -Teehhül hevesi benim hatırımdan bile geçmez ya! Fakat farz-ı muhal olarak bir dakika için bu heves beni istilâ edecek olsa zihnim dosdoğru Ahdiye'ye varıp orada saplanır kalır. Zira intihap olunacak kız hakkında ben dahi ayniyle senin fikrindeyim. Bilmem bilir misin? Kâzım Beyzade bir Ceylan Hanım vardır. Modern (yeni, bugünkü modaya mütenasip), şık, hafif, çalmadan oynar, söylemeden anlar, fino, süper fin... sen de anlıyorsun ya! İşte öyle! Öyle ama öyle bir kız benim işime gelmez. Demincek söylediğin söze nazaran senin de işine hiç gelmez (Jön Türk, 2003:134).

Evlenme adetleri konusunda kız evinin ağır bir sorumluluk altına girmesi, genç kızlara çeyiz hazırlamak, düğüne gelen misafirleri yatılı ağırlamak gibi vazifeler aileler için maddi yük olur.

> Hele zihinlerini biraz daha tevsi ederek ve gözlerini biraz daha açarak "çeyiz" namıyla ne kadar lüzumsuz şeylere ne çok paralar sarf edildiğini düşünecek olurlarsa ev yapmak demek olan düğünlerin âdeta ev yıkmak ile hükümde müsavi düşeceğini kendi kendilerine hükmederler. Orta hâili bir adamın gelin edecek üç kızı oldu mu vay hâline! Meğer ki bol ağırlık verecek tâliplere rast gelsin. Ama zamanımızda ağırlık ile kız alabilecek babayiğitler şöyle dursun aldığı kızı beslemek gayretiyle alacak kahramanlar bile nedret peyda etmişlerdir. Selâmet-i umûmiyye, terakkiyât-ı medeniyye, teksîr-i tenasül, muhâfaza-i servet noktainazarlarından şu tezvic ve tezevvüc meselesinin pek ziyade muhtâc-ı ıslâh olduğunu inkâra mecal olmayıp inşaallah karîben bu ıslahın müyesser olduğunu görürüz diye duada kusur etmeyelim. Belki kabûl-gâh-ı rabb-i izzete vasıl olur (Jön Türk, 2003: 35).

Kızın çeyizini düzmesi için erkeğin verdiği ağırlık miktarının fazlalığı babayı maddi açıdan rahatlatır. Fakat yine de, yazara göre bu gelenekler külfet oluşturduğundan yeniden düzenlenmelidir.

Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr romanında anlatıcı, Avrupa'daki drahomasız/çeyizsiz kadınla evlenilmeyeceği gerçeğini, Osmanlı'daki kadına verilen değer bakımından erkeğin servetini kadına sunması ile karşılaştırarak Osmanlı kadın hakkının Avrupa kadınınkine üstünlüğünden söz eder.

> -Haa bakınız! Ben o delikanlılardan da değilim! Onlardan olamam ki! İstidad ve tabiat-ı milliyyem de buna manidir. Biz Osmanlıyız. Teehhül hususunda bile zevcemizin bize kaç bin franklık çeyiz akçesini getireceğini düşünemeyiz! Bir kadın bize hem gönlünü versin hem servet getirsin daiyesinde olamayız! Biz kadına hem gönlümüzü hem servetimizi arz eyleriz! (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 137)

Fransız Polini'nin Osmanlı evlilik ve çeyiz kıyafetlerine dair sorduğu birçok sorudan birine cevap olarak verilen bu sözler üzerine Polini, Osmanlılar'ın "tezevvüc edecekleri kıza mihr-i müeccel ve ağırlık ve yüz görümlüğü vesair gibi birçok şeyler vererek arz-ı refâkat- i ebediyye etmelerini Avrupalıların adetlerine müreccah" bulur. Osmanlıların kadına bu cihette Avrupalılardan ziyade kıymet verdiklerini ve onlara saygı gösterdiklerini düşünür ve bunu takdir eder.

Yeniçeriler adlı hikâyede Ayşe Dudu, yeniçeri Osman Çorbacı'nın eşidir. Eşine bağlı ve iffetli bir kadın olan Ayşe Dudu, kocasının zulmüne uğrar. Osman Çorbacı, savaşa gidip döndüğünde Ayşe Dudu doğum yapar ve bir oğlu olur. Doktorların çocukları olmayacağını söyledikleri halde Ayşe Dudu'nun hamile kalması Osman Çorbacı'nın çocuğun başkasından olduğu fikrine iter. Yeniçeri eşinin kendini aldattığı zannını paylaştığı arkadaşı ile çıktığı seferden hanımının doğumda öldüğünü yalanını söyleyerek geri döner.

> ‘Çok şey! Beş altı sene çocuğum olmasın ve herkes artık benim çocuğum olmayacak diye sözü kessin de şimdi olmuş olsun... Hem de aradan on bir ay mürurundan sonra... Ne demek? Şimdi ben bu çocuğa benim oğlum mu diyeceğim? Allah göstermesin... Desene ki bizim Ayşe... Hayır onu da demek istemiyorum, ama başka ne demeli?.. Eyvah! Eyvah! Evim barkım yıkıldı demektir. Karı kısmına güvenmek olmaz derler sahihmiş’ diyerek bir hâle geldi (Yeniçeriler, 2001: 168).

Kadının bireysel ve sosyal varlığını tehdit olarak algılayan erkek, onun eksik ve güvenilmez olduğu kanaatindedir. Erkek kadını dizginlenemez, aşırı cinsellik yüklü nesne biçiminde algıladığı için (Berktay, 1998: 155) kadının namusuna yönelik herhangi bir duyum dahi erkeğin kadını infazına yetebilir. Osman Çorbacı da bu nedenle eşini sorgulamadan arkadaşı Cellât Hasan’dan eşini ve çocuğunu öldürmesini ister. Ayşe Dudu, kocasının kendisini öldürtmek için tuttuğu arkadaşına eşini aldatmadığını yalnız onun adını temize çıkarmak adına ölüme razı geleceğini belirtir. Cellât Hasan’ın kadını suçsuz bularak eşiyle onu barıştıracağını söylemesi üzerine ölümü göze aldığını ve kendisini öldürmesini ister.

> —Ya, öyle mi? Öyle ise rica ederim sana emrettiğini yapmaktan geri durma. Çünkü ben Çorbacıyı kendi nefsimden çok severim ve Çorbacı bugün Yeniçeri Ocağı’nın yarısıdır. Benim gibi kanı katli helâl bir kadıncağız onun namusunu yerlere vurmuş olmasın. Ben kendimi tanıyorum. Beni benden başka kimse tanımaz ise Allah tanır. Huzur-ı mahşerde yüzüm kara çıkmalıktan sonra ölümden havf etmem...
> —Güzel söylüyorsun. Fakat ben sana kıyamam. Çünkü seni kabahatsiz görüyorum. Melek gibi iffetli, namuslu görüyorum. Bana kalsa şimdi kalkar İstanbul'a gideriz. Ben de yalvarırım, senin kabahatin var ise de yok ise de ürettiririz.
> —İşte yalnız bunu kabul etmem. Bundan sonra beni affetse de ona karı olamam. Çünkü o karı koca ne demek olduğunu bilir bir adam olmuş olsa idi, bir kere işi anlar, dinler idi. Mademki bir kere katlimi gönlü hükmetmiş, artık o iş bitti. Şimdi sen beni ne yapacak isen yap. Onun hükmü yerini bulacaktır (Yeniçeriler, 2001:175).

Ayşe Dudu, kızı Şahap Hanım’la beraber seyahat ettiği kayığı kullanan yeniçeri Civelek Hüsnü’nün yıllar önce bırakmak zorunda kaldığı oğlu olduğunu anlayamaz. Kızı Şahap Hanım’ı o zamana kadar yeniçeriyle evlendirmek isteyen Ayşe Dudu, onun bu gençle görüşmesine müsaade eder. Civelek Hüsnü, Kanlı Mustafa adlı bir yeniçeri tarafından bulunup büyütülerek babası gibi bir yeniçeri olur. Ayşe Dudu’nun Civelek Hüsnü’nün oğlu olduğunu anlaması ise bir kavga esnasında yaralanıp Ayşe Dudu’nun evine sığınmasıyla ortaya çıkar. Ayşe Dudu, Civelek’in yarasını temizlemek için omzunu açtığında çocuğunun vücudundaki işaretten onun oğlu olduğunu anlar. Bir taraftan da kızının, üvey kardeşine âşık olduğunu düşünerek üzülür. Fakat Civelek Hüsnü çok geçmeden yarasından ötürü hayatını kaybeder.

3.4. Anne

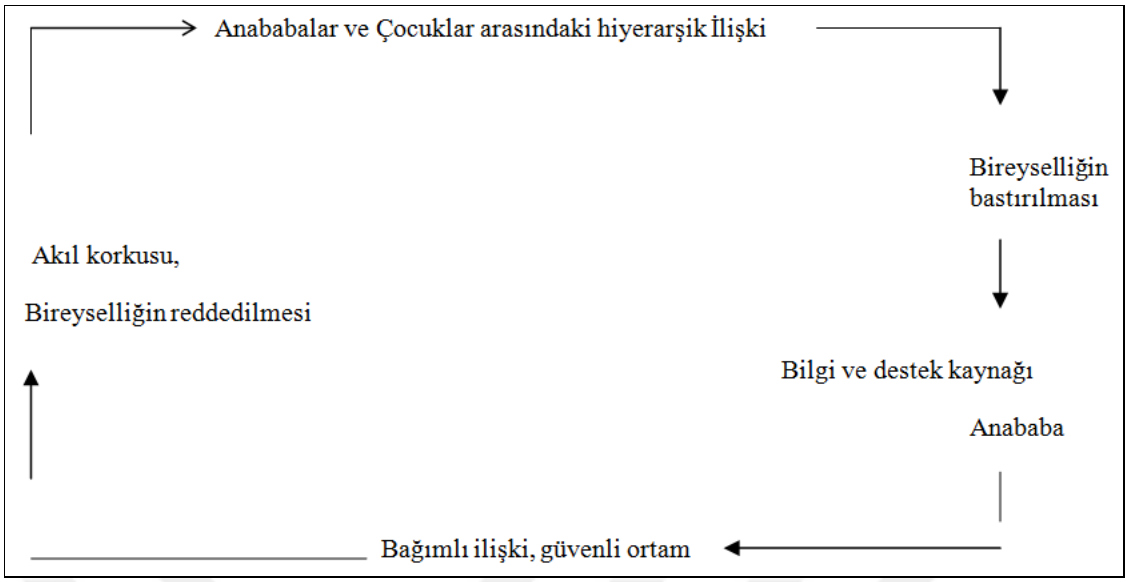
Geleneksel ailede erkek/eş için kadın/anne; bebeğidünyaya getiren bir dölyatağı ve kendisine bağımlı/bireyselliğini oluşturamamış bir yardımcıdır. İşler ve sorumluluklar ailede cinsiyet gözetilerek yerine getirilir. Erkekler tamir, bahçe bakımı gibi işlerini yapıp ev dışında da faaliyet gösterirkenkadınlar kendilerine verilen yemek pişirme, bulaşık yıkama ve ev temizliği gibi görevleri yaparlar (Şafak ve diğerleri 2006'dan aktaran: Günay ve Bener, 2011: 159). Kadın/anne itaat, uyumluluk ve erkek onurunun aslında kendi saygın davranışlarına bağlı olduğunun onaylanması gibi ataerilpazarlıklığa itilerek karşılığında korunmayı ve güvenceyi (Kandiyoti, 2013: 139) arzular. Böylece kadın/anne erkeğin biçimsel otoritesine boyun eğer ve edilgenliği benimser. Bu durum toplumsal gelenek kodlarınınkadını yetersiz kıldığıgerçeğini ortaya çıkarır.

Ataerkil aile kurumunda babadan başlayarak anneye ve ardından çocuğa indirgenen hiyerarşik bir yapı izlenir. Bu eril yapı, anneliğin; kadının dişiliğini kanıtlayan başat rol olduğunu vurgular. Toplumda dişiliğin çocuk doğurup büyütmek ve bilhassa üreme yetisi ile tanımlanması kadın bedenini ataerkil düşüncenin fizyolojik nitelemesine maruz bırakırken aynı zamanda kadının vücudunu ve duygularını güçlü bir şekilde yaşamasını da karşılayabilir (Sanford ve Donavan, 1999: 143).

Evlilik ve annelik hayatına atılan kadın, daha küçükken büyüklerinin isteklerini ve düşüncelerini sorgulamadan kabul etmek zorunda oluşu–keza erkek çocukları da bu zorunlulukla karşılaşır- (Gençtan, 1994: 38-40) ve pasif bir annenin kız çocuğu olarak dünyaya gelişi ile baba karşısında annenin edilgenliğini model alarak büyür. Ayrıca kalıplaşan davranışlar; geleneksel ailede, bireyleşmeye yer vermeyen, kadın ya da erkek olsun sistem içindeki rollerini töreler aracılığıyla sabitleyen bir yapıya sahip olur (Gençtan, 1994: 43). Bireyselleşemeyen kız çocuğu büyüdüğünde annelikle söz hakkına erişebileceğini de hayal edemez; fakat hayata tutunma yolunu bulur. Başka bir deyişle anne çocuk için sıcaklık, yiyecek, doygunluk ve güven sağlayan rahatlık haliyle (Fromm, 1995: 43) kısmentoplumda saygı kazanmasına rağmen kendini gerçekleştiremeden varlığını sürdürür. Erkeğe hayranlık duyup ona hizmet etmeyi örnek alan kadının doğal yatkınlık taşıdığı gibi bir ataerkil kadın ideali, gelenek ve çevre etkenli ortaya çıkarak (Horney, 2006: 215,216) kadın rollerini sınırlar. Anne çocuklarını babanın otoritesine yönelik ve onun hâkimiyeti altında büyütür.

Anne, varolma çabasında farkındalık, özgürlük aşamasına ulaşamaz. Özgürlüğü eşi varken onunla sınırlı, güce bağımlı; eşi etkisizken bireyselliğini/yetişkinliğini oluşturamadığından ataerkilliği üstlenerek ödünçleme, koruyuculuk ya da erilliği taklitten uzak pasif, fizyolojik güvenceyi eşinin bıraktığı mirasla karşılayan hayatta kalma mücadelesi sergilemeyen edilgen bir yaratığa dönüşür. Eşini kaybeden bazı kadınlar ise çocuklarına ve kendilerine bakma, ev idaresi gibi konularda çalışma hayatına girerek bireysel mücadelelerini omuzlar. Kadınlık rollerinin eril akılla sınırlandırılması, onları annelik ve kadınlık sorgulamasına itmeden/farkındalık olmadan görevlerini yerine getirmelerine yol açar. Anne, babanın rolünü üstlenmek zorunda kaldığı an kendine biçilen rolden kolaylıkla çıkamayacağından çoğu kez tökezler. İşlevsiz veya yetersiz olmanın sebebiyet verdiği çocuk yetiştirmedeki iradesizlik çocuğunun yozlaşmasına neden olur. Annenin romanlarda silikleşmesinin nedenlerinden biri bu olsa gerektir. Tanzimat romanında anne-baba-çocuk kimliğinin tipleştirildiği ve iletilecek mesaja uygun işlevlerle yer aldığı görülür (Sönmez, 2013: 1453).

Çocuklarını yetiştirmede babaların yardımcılık rolünü üstlenen anneler bireyselleşemeyerek eril kimlik içinde erirler. Bununla beraber "Çocuk-Ana Baba toplumu" (Dökmen, 2008: 209) oluşturan Osmanlı ailesinde bireyselleşmeye yönelik ana-baba tutumunu görme zordur. Geleneksel Türk kültüründe insanlar, ilkin çocuk rolünü üstlenirken daha sonra bu role Anababa rolünü eklemektedirler (Dökmen, 2008: 205). Hayatta olduğu gibi romanda da kişi kadrosunun bazı karakterleri yetişkin role hiçbir zaman erişememektedirler. Fakat 'Çocuk Anababa' çoğunluktadır. Söz dinleyen uslu çocuk toplumda ilkin çocuk rolünü sergileyerek daha sonra 'Anababa rolüne' bürünmektedir (Dökmen, 2008: 205). Anneler çocukları karşısında yetişkin, eşleri huzurunda/nezdinde çocuk olurlar. Çocuğuna yetişkin tavrını göstermek eşten/kocadan ödünçlenir. Anne kendi aklını kullanmak yerine kuralları hiç sorgulamadan uygulayan babaya destek kuvvettir. Topluma/devlete/babaya bağlılık zirvesinde çocukla üst düzeyde bir empati kurmak yoktur. Anne babanın görevi çocuğu korumak, eleştirmek ve yönetmektir; öğretilerini irdelemek ve bunlara başkaldırı yasaktır. Bireyselleşme bastırılır. Rehberlik etme görülmediği gibi rol uyumsuzluğundan rol bulaşması ve rol katılığına kadar her şey yaşanır. İlişkilerde empatik ve esnek bir yapının olmayışı iyileri hep iyi, kötüleri hep kötü görme ritüelini ortaya çıkarır (Dökmen, 2008: 209-270). Yetişkin yanı sergileyememe geleceğin anne babasını da ebeveynleri ile aynı forma sokar.



Şekil 4: Çocuk- Anababalar Toplumunda Akıl Korkusunu Doğuran ve Ayakta Tutan Kısır Döngü

Kaynak: Dökmen, 2008:298

Ana-baba otoritesine boyun eğmek, akıldan uzaklaşarak oluşturulamayan kimliği, bireysel sorumluluğu ebeveynlere devretmek korunmayı ve rahatlığı getirir.Ana-babaya bağımlı yetişen çocuklar ile ebeveyn arasında güven duygusu oluşur. Kendi aklını kullanmaksızın, anababababalardan edinilen bilgiyi çocuklara aktarmak bu döngü için yeterlidir (Dökmen, 2008: 271).Çocuk Anababatoplumsal cinsiyet kodlarının somut halini evlatlarına aktararak yaşamsal döngüsünü oluşturur. Analık güdüsünü bu devinimsel kısır harekette öğrenen kadın,"özgür kadın'a karşı 'iyi ve özverili anne' simgesini" (Berktay, 1998: 62) içselleştirir; "iyi kadın sendromu" (Eliuz, 2009: 67) ile anneliğe yüklenen toplumsal beklentilerin aşırılığa varan yönünü görmeden yaşar.

> Dişi bir hayvan olamanın ötesinde hiçbir anlam, hiçbir sosyal değer taşımaz. Kadın, annelik ve insanlık gibi yüce bir statüden, erkeklerin arzuları için gebe kalan ve doğuran bir 'dişi' konumuna düşer. Somut dişil varlık olarak görülen ve erkeklerle aynı anlamda birey olamayan ya da olması engellenen kadın, sosyo-psikolojik verilerin kuşatımında iyi eş ve anne olmaya sığınarak kendisine güvenli bir yaşam alanı yaratır. Zaten, dinsel bilgiler de kadının anneliğini kutsamaktadır; böylece kadın nesne; fakat kutsal bir nesne/anne olmayı gönüllü olarak kabullenmiş olur. Çünkü o, egemenin buyruklarını kabullenmek zorundadır; kuralların reddi toplumun da kadını reddi anlamını taşır ki bu sonsuza kadar tutunma mücadelesi verecek olan kadının en trajik açmazlara sürüklenmesine sebep olacaktır (Eliuz, 2009: 67, 68).

Kadını cinsel arzu nesnesi, dişi hayvan konumundan çıkaran aşktır. Dişilik ile erilliğin kaynaştığı noktada yapılan aşk evliliklerinde eşlerin birbiri için doyum sağlaması

ve bu doyumu çocukla ilerletmeleri kadını araç olmaktan çıkararak bir nevi amaca dönüştürür. Anne, eşinin sevgisi ile çoğalmanın verdiği hazzı mutlulukla yerine getirir. Herhangi bir koşula bağlı olmadan bencillikten uzak annelik sevgisi en kutsal sevgi (Fromm, 1995: 45-53) sayılır.

Ahmet Midhat Efendi, yozlaşmış kadınların oluşturduğu grubun dışındaki anneleriİslam ahlakı ile çocukyetiştiren ve kendilerini onlara adayan edilgen kimlikle niteler. Bazı kadınlarannelikten babalığa rol değişimi yaşayarak erilliğin içinde varlığını olumlar.

Ahmet Midhat'a göre anne ve baba adayının vücutça sağlam olması ve bağımlılıklarının bulunmaması gerekir. Doğurganlık önemlidir (Peder Olma Sanatı, 2013: 50,51). "'Doğurgan olma' özelliği, onu aynı zamanda eve bağlayan önemli bir sosyo-kültürel faktördür." (Gülendam, 2006: 37).

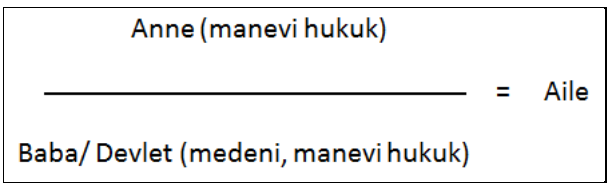
Babanın olmayışı, annenin her ne kadar çocuğunun İslami yönden yetiştirilmesine önem verse dahi Fransa'ya giden çocukların yozlaşmaya uğradığı görülür. Anne yoldan çıkan çocuğuna müdahale edemez. Osmanlı'ya/devlete/babaya layık çocuk yetiştirmek annenin/babanın etki alanından çıkar. Batı'nın alt ettiği çocuk üzerinde ana/baba rollerinin çözülmesine, yine otoritesizliğin Batı eksenli "züppeler" ortaya çıkarmasına yol açar. Ebeveyn iradesi, Batı'nın eğlence dünyasında kaybolan İslam ahlakının önüne geçemez.

Kadın, erkekte bulur bulmaz yitirdiği kaynaşmayı çocuğunu emzirirken yeniden yakalar. Öznenin esaretindeki nesne olmaktan çıkarak, bedeni en sonunda kendinin olur. Çünküvücudu bebeğinin, bebeğiyse kendisinindir. Toplumanalığa kutsal bir anlam yükleyerek bu hakkı ona tanır. Anneyse bedenine ve toplumsal saygınlığına yabancılaşarak, yanılsamayla "bir *kendinde* varlık"hissine kapılır (Beauvoir, 2010: 128,129). Bir başka deyişle, cinsiyetler arası rollerde anneliğin yüceltilmesi kadının annelikle varolacağını düşünerek bu role sarılmasına yol açar.

Maddiyat kimin elindeyse kontrol/otorite onun elindedir. Anne manevi hukukunun babadan üstünlüğünü savunurken babanın maddi hukuk üstünlüğünün kadının ona muhtaç olması, çocuk doğurup belli bir çağa getirene kadar kocanın evlat üzerindeki vazifesini gerçekleştirdikleri ve bir nevi vekil oldukları belirtilerek kocanın evlat üzerindeki hukuk-ı medeniyesinin tamamını babaya yüklenir. Babanın salt ekonomik yönden anneye üstün olduğunu annenin hukuk-ı maneviyesinin babanınkinden daha fazla olduğunu vurgular.

> Evet, evladın tevlid ve himayesi emrinde valideye düşen vazife o kadar büyük ve zahmetli ve hatta tehlikelidir ki hukukun vezaifemütenasib olacağı kaide-i adaletine kıyasen validenin hukuku pederden pek çok ziyade olmak zaruriyat-ı bedihe mertebesine kadar da varır.
>
> Hukuk-ı maneviye ciheti yine böyledir. Ama hukuk-ı maddiye ciheti yine böyle olmak üzere hükmolunmamıştır. Kadınlar sahibetü'lbeyt oldukları hâlde dahi ahval ve havayic-i medeniyece bir nevi sabavet hâlinde telakki edilerek, ömürlerinin sonuna kadar erkeklerin himaye ve iaşelerine muhtaç olmalarıyla bade'l-tevellüd evladın kendi kendilerine kifayet edebilecekleri çağlara kadar validelerin onları muhafaza ve iaşeleri asıl pederin evlat hakkındaki vazifesini ifaya bir vekâletten ibaret sayılmıştır. Onun için evlat üzerindeki hukuk-ı medeniyenin külliyeti yine pedere irca olunmuştur.
>
> Ama tekrar edelim ki bu suret sırf maddiyat nokta-i nazarındandır. Cihet-i maneviyeye gelince validenin hukuk-ı maneviyesi pederin hukuk-ı maneviyesinden elbette daha çok ziyadedir. Gerek eski ve gerek yeni şerayi ve kavanin dahi bu hükmü böylece tahkim etmiştir. Hele medeniyet ve hikmet-i İslamiyece cennetin akdam-ı ümmehat altında olması kadınların çocukları yalnız tevlid etmelerinden dolayı değil, asıl bunları kendi kendilerine kâfi olacak çağlara vardırıncaya kadar himayeye bezl-i makdur etmelerinin mükâfat-ı maneviyesidir. Buraya kadar mukaddime-i kelamımızdan malum oldu ki ananın babanın evlat üzerindeki hukuk-ı maneviye ve maddiyeleri mücerret onları tevlid etmiş olmalarından neşet etmekle kalmayıp belki asıl tevlidden sonra mükellef oldukları vazifelerden neşet eylemiştir (Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi, 2013: 19,20).

Anne çocuk yetiştirme görevi bakımından toplumdaki konumuyla payı oluştururken baba/devlet elindeki ekonomik güç ve eğitim ile anneyi de içine alan bir paydayı oluşturur. Medeni hukukun evladı babanın üzerinde kabul etmesinin haricinde pay/ anne hakkı (manevi hukuk); paydadan/babadan büyüktür.



Şekil 5: Osmanlı'da Ana, Baba ve Ailenin Konumu

Baba, rehber modeldir; ailede padişah/devlet rolünü üstlenerek ahlak koruyuculuğu yapar. Ahmet Midhat, Namık Kemal'in, cennet annenin ayağı altındaysa bunun babanın koruyuculuğu sayesinde gerçekleşebileceğini (Parla, 2011: 54,55) düşüncesini devam ettiren yazarlardandır.

> Ana baba evladın vesile-i tevlididirler. Bu pek belli bir şeydir. Kanun-ı tabiatın biraz gizlice olan ahkâmı düşünülecek olursa görülür ki evladın asıl müvellidibabadır. Baba, evladı meşime-i madere tevlid eder de ondan sonra onu orada anası terbiye ve itmam eyler. Evlâdın ilk vesile-i tevellüdü olduğu içindir ki babanın evlat üzerinde birçok hakları vardır (Ana Babanın Evlar Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi, 2013: 15).

Kadın rahmine/tarlaya ekilen erkek tohumu metaforu, Eski Ahit'ten önceye dayanır. Kur'an-ı Kerim'de de toprak- tohum benzetmesiyle "Kadınlarınız, sizin için bir tarladır. O halde dilediğiniz gibi varın ve kendiniz için ileriye hazırlık yapın." (Kur'an, 2/223) buyurulur.

Toplumlarda erkeğin üremede oynadığı rol, tohum kabul edilerek üremenin onunla aracılığıyla başlaması, çocuğu asıl sağlayanın erkek/baba olduğu gibi düşünceler, erkeğin/babanınTanrı'nın yaratma gücünün izdüşümü olarak görülmesine yol açar. İnsanlara ihtiyaçları olan her şeyi sunan toprak, kadının; kadın ise toprağın metaforudur. Fakat ataerkil sistemlerde, Ana Tanrıça'nın cisimleştiği kadınla kurulan olumlu ve kuşatıcı toprağın yaratıcı gücü anlamını yitirirken toprak/kadın bedeninesneleştirilerek etkisiz hale getirilir. Kadın artık hayat kaynağı, bereketli ve cömert toprak değildir; erkeğin yarattığı canı taşıyan bir araçtır/taşıyıcıdır. Kadın bedeni topraktan yapılma çömlek niteliğiyle, bedeninde tohumu/çocuğu yaşam için gerekli olan ürünlerinin üretimine katkıda bulunmaksızın taşır. Üreme biçimini erkek sağlarken, kadın yalnızca ham maddeden ibarettir (Berktay, 2000: 58-60).

> 'Logos (akıl)'u ön planda tutan ilk çağlardaki felsefeden itibaren, çoğu düşünür ve düşünce sistemi tarafından erkek, 'akıl'ı; kadın ise, 'beden'i temsil eder. Sözgelimi, Aristoteles Metafizik adlı kitabında üremeyi anlatırken, 'Doğacak olan varlığın kimliğini, özyapısını ve düşünsel yapısını erkeğin spermi belirler, kadınsa bu varlığa yalnızca özdeksel açıdan, yani bir beden kazandırarak katkıda bulunur' der ve böylece erkeğin üstünlük ve önemine vurgu yapar (Gülendam, 2006: 30,31).

Nitekim Ahmet Midhat Efendi de babanın çocuğu kadında yaratan göreviyle yücelterek anneye salt taşıyıcılık görevini verir. Çocuk doğduktan sonra ise onun bakımını yapan annenin yaptığı bu zor görev ile takdir edilmesi gerektiğini, cennetin anaların ayakları altında olmasını da bu vazifeye bağlar. "Hele medeniyet ve hikmet-i İslamiyece cennetin akdam-ı ümmehat altında olması kadınların çocukları yalnız tevlid etmelerinden dolayı değil, asıl bunları kendi kendilerine kâfi olacak çağlara vardırıncaya kadar himayeye bezl-i makdur etmelerinin mükâfat-ı maneviyesidir." (Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi, 2013: 19). Yazara göre anne çocuğunun doğumdan belli bir yaşa gelinceye kadar biyolojik ihtiyaçlarını- beslenme, korunma vs.- karşılayarakgörevini tamamlar. Fromm da Sevme Sanatı'nda annenin –rahminin- korunma için bir yuva olduğunu, çocuğun ilk yıllarda anneyle bağlantılı yetiştiğini babanın ilk yıllardan sonra çocukla "düşünceler, insanların yarattığı şeyler; yasa, düzen, disiplin, gezip dolaşmave serüvenler evrenini" gösterdiğini anlatarak babanın, çocuğun öğretmeni; ona dünyaya

açılan yolu gösterdiğini vurgular (Fromm, 1995: 46). Ataerkil dünya düzeninin yarattığı düşünce sistemi anneyi çocuk için araç olmaktan öteye taşımaz. Anne dünyaya, toplumsal hayata açılamadığından babanın rolleri altında kalır.

Çocuğun oluşumundaki tohumu, ahlaki eğitimini, talim ve terbiyesini, ekonomik ihtiyaçlarını karşılayan babanın çocuk üzerindeki söz hakkı anneden daha fazladır. Erkek ev yönetmeyi anneden iyi bilmeli, anneyi çeşitli konularda bilgilendirmelidir:

> Evladın terbiye-i maneviyesine analar kadar hatta nisvanında henüz bu kabiliyet olmayan halk ve familyalara göre analardan evvel ve onlardan ziyade babalar borçludurlar. Zira böyle olan halk ve familyalar nezdinde evvelce dahi beyan olunduğu veçhile kadınlar bir sabavet-i daime halinde tasavvur olunacaklarından onların evladı terbiye etmeleri şöyle dursun kendileri dahi erkeklerin nezaret-i mürebbiyanelerine muhtaç kalıyorlar" (Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi, 2013: 31,32).

Fakat Tanzimat dönemindeki gelişmelerle eğitim gören annelerin kız ve erkek çocuklarını yetiştirebilecek yetkinliğe sahip olması kadının aile içindeki rolünü, söz hakkını genişletir:

> Çeşm-i ümidi bir daha müşfik valideler tarafına çevirelim. Bi-hamdillahitaala saye-i terakkiyat-vaye-i cenab-ı padişahide yirmi, yirmi beş seneden beri evlad-ı inasın talim ve terbiyesine edilen himmetler semeresiyle elyevm kadınlarımız meyanında malumatlı valideler nevadirden değildirler. Hele İstanbul, İzmir ve Selanik gibi büyük şehirlerimizde nisvanın bu cihetten terakkisi cümleyi minnettar bırakacak dereceyi bulmuştur. Binaenaleyh evladına şefkat-i sahihaâsârını göstermek gayretiyle müzeyyen olan valideler kendi ciğerpareleri hakkında asıl bu talim ve terbiye cihetinden âsâr-ı şefkat göstermeyi iltizam buyuracak olurlarsa ciğerparelerine öyle bir lütuf etmiş olurlar ki ömürlerine beş on sene katmış sayılırlar.Zira birçok talim ve terbiye-i etfal muhakkiklerinin hulasa-i tecaribiyle beraber kendi tecrübelerimizin de neticesinde tahayyül eylediğimiz yolda bir talim ve terbiyenin semeresiyle oğlan olsun, kız olsun on beş yaşındaki bir çocuğun müktesebat-ı ilmiyesi o yaştan sonra başka tahsil görmeyecek bile olsalar kendilerini erbab-ı maariften olarak geçindirmeye kifayet edecektir (Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi, 2013: 66).

Ahmet Midhat iş hayatına atılacak kadar kendini geliştiren annenin eğitimiyle çocuğunu da geliştirmesi gerektiğini belirtir. Erkek çocuklar yedi, kız çocuklar dokuz yaşına kadar anneden ilk terbiyelerini alırlar. Fakat anne ne kadar talim ve terbiye görürse o kadarını evladına öğretebilir. Yazar, erkeklerin eğitim konusunda, kadınlardan üstün konumda bulundukları için annenin çocuk eğitimini içeren manevi vazifesini aştıklarını ve bu görevin anneden önce babaya ait olduğunu belirtir:

> Bu böyledir ama valide kendisi ne kadar talim ve terbiye görmüşse evladına dahi ancak o kadarını öğretebilir. Pedagoglardan yani terbiye-i etfal hikmetini arayan müdekkiklerden pek çoğu dahi bu hakikati nazar-ı dikkate alarak 'İyi evlat yetiştirmek için iyi valideler yetiştirmelidir' demişler. Ama iyi valide

> olarak yetiştirilecek mahlûklar dahi o surette yetiştirilmezden evvel yine evlat değil miydiler? İyi valideler her hâlde iyi terbiye olunan evlattan yetiştirilebilip evladın iyi terbiyesi yine iyi yetiştirilmiş validelere mütevakkıf kalmak bir devr-i batıl teşkil eder. Şu surette tahakkuk eyler ki evladın talim ve terbiyesinden ibaret bulunan vazife-i maneviye valide kadar ve belki ondan ziyade ve terakkiyat-ı medeniye nokta-i nazarınca validelerden akdem pederlere aittir (Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi, 2013: 29).

Çocuğun üç yaşından sonraki senelerde mutlak surette ana-baba talim ve terbiyesi almasının zorunluluğunu, babanın çocuğun talim ve terbiyesindeki rolünü anneyle işbirliği içinde sağlayacağını anlatır:

> İlk üç seneden sonraki senelerde ananın, babanın çocukları terbiye ve talim etmeleri o kadar büyük bir vukufa mütevakkıftır ki kendileri dahi bir suret-i mahsusada terbiye ve talim görmemiş anaların ve babaların etfale yalnız kendiliklerinden bu yolda hiçbir hizmet edemeyecekleri muhakkakat-ı katiyedendir (Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi, 2013: 66,67).

Anne baba, ebeveynlerinden gördüğü eğitimi çocuklarına aktararak kendi adına yaşamsal, toplum adına geleneksel döngüyü oluşturur. Çocuğuna bir şeyleri öğretebilecek donanıma sahip olmayan ana-baba bu yaşamsal döngüyü sekteye uğratır. Davranış değerleri yönüyle annelik rolünün çocuk içinilk okul olarak görüldüğünü ancak annenin bu işlevini çocuğun üç yaşından sonra –eğer yeterli bilgiye vakıfsa- kullandığını/ kullanabileceğini belirtir. Eğitimsiz annenin –ki henüz okuyan kız sayısı azdır- bu rolü taşıyamayacağını vurgular.

> Çocukların ilk mektebi validelerin agûş-ı şefkatidir.' Sözünün asıl ma-sadakün-aleyhi ilk üç sene-i sabavet geçtikten sonraki senelerin talim ve terbiyesi maddesi olabilir. Kundakta, beşikte, kucakta bir çocuğun muhtaç olacağı şefkat, bir şefkat-i tabiidir ki fakir, zengin, cahil, âlim her valide bu şefkati evladından dirig edememek cibilliyeti ile mecbuldür. Bu şefkat eğer kendilerinden kalkarsa valide bile addolunmaz. Lakin etfal için ilk mektup addolunacak aguş-ı mader yalnız bu şefkat-i cibilliye ile müzeyyen olan kucak olamaz. Üç yaşına kadar valideler çocuklarına pek az bir şey öğretebilerek yalnız bir bakıntıdan ibaret bulunan hizmetlerinde bile ona mahsus olan kavaid-i ilmiyeye kocalarının yardımıyla tevfik-i hareket edebileceklerini bundan evvel beyan etmiştik. Ama ilk üç seneden sonraki vazifeleri buna da makis değildir. O vazifeleri bihakkın ifa edebilecek valideler mekteplerimizde henüz pek çok değildir (Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi, 2013: 59).

Annenin yanında babanın da eğitimsizliği, iradesizliğin çocuklara hiçbir faydası olmadığı gerçeği, ailenin ve çocukların geleceğini tehdit eder. Aile devletin en küçük parçası nitelemesiyle ele alındığından babanın ya da annenin iradesizliği onun çöküşüne neden olacaktır. Ayrıca baba kaybıyla doğan anne iradesizliği ve bunun tam aksine anne kaybıyla yaşanan baba iradesizliği çocukların ahlaki, millî ve dini konularda yozlaşmasına sebebiyet verir. Kimliksiz çocuklar, kültür reddine, babayı/devleti inkâra sürüklenir.

Ahmet Midhat'ın romanlarında babasızlık çoğu kez yanlış terbiyeyi beraberinde getirir. Baba yokluğunu tamamlayacak kuvvetli bir İslami terbiye ve kültürün varlığına ulaşan çocukların kurtulabileceğini, anne iradesizliğiyle otoriteden mahrum kalan babasız çocukların baştançıkarak kaybedildiğini anlatır. Bir taraftan İslamiyetle babasızlığın telafi edilmesi, Avrupalılaşmak yolunda bir türlü uyumu yakalayamayan babalarla karşıtlık oluşturur (Parla, 2011: 29).

Felatun Bey ile Rakım Efendi romanında yazarın idealize ederek özdeşleştiği Rakım Efendi, "aklı başında annelerin tuttuğu İslam düşünce ve terbiyesine vakıf eğitmenlerle yetiştirilmiş çocuklardır" (Parla, 2011: 29-30). Sözü geçen romanda eşini yitiren anne, Rakım'a bakabilmek ve onun eğitimini tamamlaması için dadı kalfayla çalışmaya başlar.

> Validesi gayet kadın ve Fedayi nam Arap cariye ise validesinden belki de daha kadın olduğundan kocasının nâire-i firâkı oldukça müntefi olup da aklını başına aldıktan sonra validesi "Fedayi! Artık aramızda hanımlık halayıklık kalmadı! İkimiz de çalışıp kendimizi ve bir de şu yavrucağı beslemekten başka çaremiz yoktur" dediğinde sadık Arap "Ah hanımcığım! Sen niye çalışacaksın. Ben çalışırım hem seni, hem küçük beyimi, evlâdımı beslerim" diye bütün idareyi kendi üzerine almağa kadar göze aldırmıştı. Maahaza validesi bâr-ı himmeti yalnız Fedayi üzerinde bırakmadı. Kendisi el dikişi diker, oya yapar, çevre, uçkur işler ve bunları Salıpazarı'nda Fedayi'ye sattırır, sair günler ise Fedayi'yi büyücek yerlere çamaşıra, tahtaya gönderir, arada bir, kendisi de gider, hasılı ellerinin emekleriyle kimseye muhtaç olmadan geçinebilirdi (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 11).

Ahlaki eğitimi anne ve dadı tarafından verilir. Annesinin arzusu çocuğunu halk arasına karıştığını görmeden ölmemedir. Rakım bir kalemde dört seneliğine işi için eğitime başlar, annesi ise bu esnadaölür. Dadı Fedai kalfa onun annelik rolünü üstlenir. Rakım işinde bir süreliğine aylık almadan çalıştığı içinFedai kalfa dikiş dikmeye, mendil, çevre işlemeye, kahve torbası dikmeye, çamaşıra, tahta silmeğe devam eder. Kazandığı paradan ev masrafları için gereken miktarı ayırarak kalanını Rakım'a "Delikanlıdır parasız kalmasın" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 11) düşüncesiyle verir. "Koca Fedayi dadı halk mutfaklarında kömür olarak hanımın kendisine emanet bırakmış olduğu nûr-ı dîdeyihâr u hakir bırakmak şöyle dursun, âdeta hali vakti yolunda bir adam evlâdı gibi iaşeye muvaffak olurdu" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 12). Rakım, Fransızca kitap tercümeleri yaparak ve İngiliz kızlarına Türkçe dersi vererek çalışmaya başlamasıyla dadı kalfaya işini bıraktırır. Dadı kalfa, Rakım'ın evlenmesi için ona cariye aldırtır. Fedai kalfa ve annesi, babanın ölümüyle otorite; ev yönetme ve evladın terbiyesi gibi sorumluluklar babanın üzerinden anneye geçer. Baba yanında iradesiz kalan annenin babasız, erkeksiz de güçlü/iradeli olabileceğine kanıttır.

Jön Türk'te de hem anne hem baba rolünü kısmen de olsa gerçekleştirebilen anne Dilşinas, babanın yokluğunda iradesi/üst-beni ile çocuğu Ahdiye'nin koruyuculuğunu yapar. Dilşinas'ın ümmi oluşu kızının eğitimi hakkında bağnaz endişelere düşmesine yol açarken eşinin çocuğunu okutma vasiyetine tamamıyla uymadığı görülür. "Kızının talim ve tedrisi Dilşinas için emr-i İlâhî derecesinde bir mecburiyet hâsıl etmiş. Kız büyüyor. O büyüdükçe Dilşinas'ın mecburiyeti de büyüyor" (Jön Türk, 2003: 11). Ahdiye'nin öğretmen okuluna gitmesini engeller, evde eski usule göre kendisine ders aldırır. Kiracılarının Dilşinas Hanım'a, Ahdiye ile aynı yaştaki kızlarıyla beraber öğretmen okuluna gitmesi fikrine karşı çıkarak onların ahlakının bozulacağı fikriyle ilkokuldan sonra Hoca Abdüllâtif Efendi adında bir özel hoca tutarak eğitimlerine müsaade eder. Dilşinas Hanım tabu haline getirdiği âsar-ı cedideyi, Ahdiye komşu kızı Remziye'nin aldığı eserlerle öğrenir. Annenin çocuğu koruyuculuğu belli bir sınıra kadardır. Ahmet Midhat, Ahdiye'nin Batı ve Doğu senteziyle yozlaşmadan yetişmesiniDilşinas Hanım'ın Ahdiye'nin öğrenmesini desteklediği İslami bilgilerle büyümesine bağlar (Jön Türk, 2003: 14).

Dilşinas evini geçindirmek için ise eşinden kalan askeri aylığı kullanır ve konağın bir odasını kiraya vererek maddi yönden ailesine katkı sağlar.

> İşte Keşkekçilerbaşı'ndaki konak yavrusu hanede sakin olan aile ile muarefe peyda eyledik. Bir ana ile kızdan Dilşinas ile Ahdiye'den ibarettirler. Bir ihtiyar ayvaz ve mutfakta bir zenciye aşçı ile yukarı hizmetinde kart bir Ermeni karısını da hesaba koyarsak beş nüfustan ibaret bir hane halkı ki o konak yavrusunun yalnız selâmlık dairesini işgal edebilerek harem dairesini kiraya veriyorlardı. Bahçeyi isticar eden Arnavutlardan aldıkları ayda altı lira üzerine harem dairesi icarı olan beş lirayı zammederek on bir liraya varan şu mecmu üzerine bir miralay ailesine tahsis olunacak erâmil ve eytam maaşım da ilâve edince bu aile pek güzel geçinirdi. 1315 senesinde tahririyle meşgul olduğumuz düğün vukua geldiği zaman kiracıları çıkarmak lüzumu dermeyan olunmuş ise de damat tarafı dahi uslu, akıllı adamlar olduklarından selâmlığı teşkil eden altı odaya her hâlde sığışılacağıhesabiyle kiracıları çıkarmak lüzumu da bertaraf edilmiştir. Hem bu kiracıları ki sekiz on seneden beri ikamet ederek ve kirayı tediye hususunda hiçbir güçlük göstermeyerek âdeta familyaya iltihak etmişçesine hoş geçiniliyor (Jön Türk, 2003: 11).

Gönüllü adlı hikâyede babası tarafından on iki yaşına kadar ilkokul eğitimi verilen Recep'in babasının ölümüyle sorumluluğu annesine geçer. Anne Çelebi Molla, çocuk yaştaki Recep'i ve ona kalan mirası istediği gibi yönetme hakkına sahip olur.

> Evet! Recep böyle aklı başında bir çocuk çıktı. Hem de sözün doğrusu Yenişehir beylerinin pek çoğu uslu, akıllı çıkamayıp mirasyedilik âlemlerini ifnâ-yı servet derecelerine kadar tevsi eyledikleri hâlde Recep Efendi, bir karış yer, bir habbe mal elden çıkarmayıp pek âkilâne hareket eyledi. Ama bunun bir büyük sebebi vardır. Şudur ki: Pederi vefat eylediği zaman on iki

> yaşlarında bulunan bu çocuk o zamana kadar babasının ikdâmiyle maarif-i ibtidaiyyeyi gereği gibi iktisap eylemiş bulunduğu misillü henüz bilkülliye başlı başına hareket edebilecek yaşta olmayıp valide baskısına itaat edecek kadar çocuk sayıldığından ve validesi Çelebi Molla ise pek becerekli bir kadın olduğundan çiftlikât umurunun idaresine dair oğluna pek etraflı emirler verir ve Recep dahi bu emirlere harfi harfine riayet ederdi de, işleri de yolunda giderdi (Gönüllü, 2000: 39,40).

Çelebi Molla; akıllı, işbilir ve Yenişehir'de okumak ile meşhur kadınların en seçkinidir. "Huda Rabbim" ve "Muhammediye ve Ahmediye ve Menkıbe-i Mevlid-i Şerîf ve İlmihâl" (Gönüllü, 2000: 41) vesaireyi öğrenerek molla ünvanına kavuşur. Kadın oğlunun ata binme, avlanma gibi zararsız uğraşılarını özellikle faydalı görür. Eğer çocuğunun bunları yapmazsa kumar, işret vs. tehlikeli ve muzır yöne kayıp "malını, vücudunu, namusunu duçâr-ı tehlike edeceğine o kahramanâne meraklara düşerek terbiye-i merdânesini ikmal eylemiş olur. Terbiye-i etfâl emrinde bu dakika-i mühimmeye vasıl olmuş bulunan bir âkile validenin oğlu mükemmel bir adam çıkmamak kabil mi olur?" (Gönüllü, 2000: 40).

Ahmet Midhat, Recep'in varoluşunu hızlandıran sürecin anne terbiyesiyle yetişmesine bağlar. Ahlaki gelişimini anneden ödünçleyen çocuk yine onun istediği yönde şekillenir. "Kuş yuvada gördüğünü işler" darb-ı meselini kim tesis etmiş ise mutlaka validelerde olan terbiyenin evlâda dahi intikal eylediğine dikkat etmiştir de bu darb-ı meseli öyle tesis eylemiştir. "Anasına bak kızını al" meseli dahi böyledir. Yeni âhlâkiyyun aynı manayı eda etmek için "insanın ilk mektep terbiyesi valideler kucağıdır" diyorlar" (Gönüllü, 2000: 43). Çelebi Molla, oğluna iyilikle nasihat ettiği için sözünü dinletir. Çelebi Molla'nın aileye egemenliğine rağmen Recep'i "familya babası" nitelemesiyle mesuliyet yükler."Fakat düşün ki sen başka delikanlılara benzemezsin. Onların babaları, ağabeyleri var. Sen öksüzsün. Hatta öksüzden bile fazlasın. Sen familya babasısın. Hepimizin babası sensin. Kendini tehlikeye düşürecek hâllerde bulunma da nasıl istersenöyle gez, eğlen" (Gönüllü, 2000: 41). Çelebi Molla aile yönetiminde aktif rol oynarken Recep bu konumun temsilcidir. "Hanesinin dahi erkeği, sahibi, babası bulunan Recep" (Gönüllü, 2000: 128) sevdiği kızla evlenmek istediğini annesine söyler. Anne ise kendi beğendiği bir kızla evlenmesi yerine Recep'in gönül verdiği kızla evlenmesini yeğler.

> Bir valide oğlunun beğenip aldığı karı bir tavşan dahi olsa "kızım" diye ona kollarım açmak mecburiyet-i insaniyyesi altındadır. Sen, beni başka valideler gibi mi zannediyorsun, oğluna onun beğendiği onun istediği kızı almayıp, kendi beğendiğini almak istidadında bulunan ve kendi dediği olmaz ise oğlunun alacağı kadına tamam kaymanalık ederek ikisinin de başına dünyayı zindan eyleyen validelerden mi zanneyliyorsun? (Gönüllü, 2000: 237).

Filomene adındaki Hristiyan kızı kaçırmasına yardımcı olur, fakat kızın babasının oyunu ile iki genç birleşemezler. Recep'in evini terk edip sevgilisinin peşinden gidişi, anneyi endişelendirir. Bir süre sonra çıkıp gelen Recep, Çelebi Molla'nın kızgınlığı ile karşılacağını düşünürken anne şefkatiyle karşılanır.

> Pek az bir vakit zarfında maşukasına nefret etmiş birçok âşık görülmüştür ama oğluna merhamet etmemiş hiçbir ana görülmemiştir. Şefkat-i maderâne öyle bir keyfiyyet-i acîbe-i psikolojiyyedir, ana yüreğini hâmil olan o mahlûk-ı acîb dünyada oğlundan güzel bir adam göremediği gibi oğlunun kabâyihini bile mehâsin derecesinde görmek ister. Hele en büyük şenâyiini bile mazur göstermek emrinde valide-i mübarekenin gayreti ferzend-i pür-maayibten ileriye geçer. Valideyi bu hâllerinden dolayı ta'yîb edemezsiniz. Mazurdur. Çünkü validedir (Gönüllü, 2000: 130-320).

Koşula bağlı olmayan tek sevgi anne sevgidir (Fromm, 1995: 45). Recep'in kabahatini, bünyesini ne kadar zayıflatsa da –bu süreçte Çelebi Molla oldukça zayıflar ve saçları ağarır- görmezden gelerek çocuğuna yönelir. Yankos'un kızı Filomene'in sevdasından kurtulabilmesi için yaşadıkları yeri terk etmeyi ister. Recep'in "Gönlünde bir de Çelebi Molla var ki aralarındaki münasebet yalnız bir ana oğul münasebetinden de ibaret değildir. Muallim ve tilmiz münasebeti, mürşit ve mürit taallûku gibi daha bin münasebet ve taallûkat bu anaoğulu birbirine rabtetmektedir" (Gönüllü, 2000: 137-327). Recep, annesinin sözünün önüne geçmeyerek başka bir yere göç ederler.

Ahmet Midhat'ın eserlerinde eşini/hâkim gücü kaybeden kadın hayatını idame ettirmek konusunda çoğu zaman başarısızdır. Padişah/baba, devlet/aile (Parla, 2011: 54) eşleşmesinde sorumluluk al-a-mayan ve otoriteye boyun eğmek zorunda kalan anne, bu eşleşmede baba rolüne hazır değildir. Yetim kalan çocuklara rehberlik edemeyen anne, çocuklarının ailenin bütün servetini tüketmesine ve yozlaşmasına seyirci kalır.

Vah, Behçet'in annesi fon karakter niteliğinde anne çocuk ilişkisi anlatılmadan fiziksel özellikleri ile tanıtılır. Behçet'le arasında çok yaş farkı olmayan annenin Behçet'e kardeş gibi yaklaşması otoritesini yok eder. "Zaten validesiyle kardeş, kız kardeş münasebeti gibi bir münasebette bulunan Behçet'in öyle her hâl ve hareketine dair uzun uzadıya istintaklara duçar edilmesi âdet dahi değildi" (Vah, 2000: 36). Behçet'i yaptıklarından dolayı uzun uzun sorgulamaz yalnız merakını tek sualle giderir. Behçet şık ve centilmen olmak adına maddi ve manevi değer kaybına uğrar. Babası vefat eder ve kendisine yüklü miktarda miras ve gelir bırakır, Behçet ise annesinin müdahalesi olmadan bu mirası istediği gibi kullanır.

Bazı anneler fon karakter konumunda hiçbir derinlik taşımadan eşlerine tabii olurlar. *Bahtiyarlık*'ta Batı kültürünün etkisinde yozlaşan babanın çocuğu Osman Kâmil/Senai, babanın ölümüyle iyiden iyiye yoldan çıkar. AnnesininSenai'nin eğitiminde etkin rol oynamasına rağmen baba Yamalı Musa, oğlunu ve eşini Bursa'ya gönderip oğlunun rüştiye mektebine gitmesine ve çocuğa bakmak üzere validesini adeta atadığı görülür. Baba eşinin üzerine tekrar evlenerek hayatına devam eder. Oğluna para takviyesinde bulunmak haricinde hiçbir fonksiyonu yoktur. Anne, eşinin yaptıklarına boyun eğerek hayatını oğluna adar. "Dünyada yegâne ümidi bu oğuldan ibaret bulunan kadıncağız" (Bahtiyarlık, 2001: 285) kendini adeta Osman Kamil'e/Senai'yekurban eder (Beauvoir, 2010: 151). Doğurarak var ettiğini zannettiği"bir bilinç ve özgürlük yaratmanın sevincini" (Beauvoir, 2010: 129) onun kendi ruhsal eksikliğini, toplumda sahip olamadığı statüyü bilinçsizce oğluna taşıyarak yaşamından çıkış yolu arar. Fizyolojik ihtiyaçları ve güvenceyi sağlayan eş/baba, anneyi ve çocuğu ait olma, sevme, onur ihtiyacı (Bilgin, 2001: 45) gibi konularda eksik bırakır. Anne için sevgi nesnesi çocuğu olur.

> Osman Kâmil Bursa'ya geldiği zaman altı yaşında var idi. Beş sene Bursa'da kalıp filvaki tahsilini epeyce ileriye götürdü ise de bu baptaki aferin ne Osman'a ve ne de rüştiyeye verilemeyip yalnız validesine şayeste idi. Çünkü kadıncağız yılda birkaç kerecik Bursa'ya gelip kendisini gören bir zevç ile hayalini işgal edemediğinden bütün kuvvetini oğlunun terbiyesine vermiş ve rüştiyeden maada vali paşanın divan efendisi vasıtasıyla haricen dahi yazı meşki ve Fransızca mukaddematı gibi dersler zammederek çocuğunu Bursa için mümkün olabilen derecenin biraz da fevkinde terbiyeye muvaffak olmakta bulunmuş idi (Bahtiyarlık, 2001: 285).

Annenin çocuğun öğrendiği şeyleri takip etme yetkinliği olmadığından ve benzer şekilde baba etkisizliği –cahil bir köylüdür- ile oğlunun yozlaşmasını önleyemez. Eşi Yamalı Musa'ya Mekteb-i Sultanî'de çocuğunu okutmak istediğini söyleyince Musa Ağa Mekteb-i Sultanî'de neler okunduğunu ve ne ücretle çocuğa bakıldığını incelemeye başlar; fakat bu inceleme iki yıl kadar sürer. Annesi bu süreçte çocuğu medreseye gönderip Arapça ve Farça öğrenmesini sağlar. Osman Kamil'e İstanbul'daki hocası tarafından Senai adı verilir. Fransa'da "Berrak Pınar Senyörü" olarak kendini tanıtıp Batıyı algılayış şeklini ortaya koyar. Fransa iki nesil arasındaSenai'nin annesinin, -çocuğunun Fransa dönüşünde takındığı tavır- çocuğuyla varoluş fikrini alt üst eder. Pasif bir savunma –yaptıklarına ses çıkarmayarak- ile Senai huzurunda boyun eğmeyi seçer. Çocuğu ne yaparsa değişmeyecektir. Senai, hem bireysel hem de toplumsal kimliğine yabancılaşarak kaybolur. Babasının ölümünden sonra mirastaki bazı hisselerini satmaya kalkar, "zavallı validesi" ağlayarak oğlunu engellemeye çalışır. "Türk olmasından dolayı validesini de beğenmeyen

Senai'yi irşat kabil olur mu?" Senai, mankurtlaşarak annesini milliyetinden ve eğitimsizliğinden ötürü aşağılar.

> Vakıa dünyada oğullarına nasihat veren kadınlar dahi nadir değil iseler de onlar sizin gibi henüz çarşamba karısına inanan Türk kadınlarından değildirler. Avrupa'nın maarif-i cedide içinde yetişmiş olan nisvan-ı fazılasıdırlar. Onların oğulları bir Avrupa seyahati için kendilerinden ruhsat ve para istemiş olsalar tek oğulları dünyayı gezsinler diye ne ruhsatlarını ne akçelerini diriğ etmezler" tarzındaki sözler ile bîçare kadıncağızı tekdir ve tahkire kadar varmış idi.
>
> Bîçare kadıncağız şu kafada bir oğula nasıl meram anlatabilsin? Kendi akl-ı kasiranesince bari kendi menfaatini temin edebilmek için oğlunun satacağı,şeyler nefs-i Bursa'da kâin akara münhasır kalmasına Senai'yi ırza edebilerek zikr olunan akardan satılacak hissenin diğer hissedaran tarafından iştirasına rağbet edilmemekle (Bunun sebebi sonra anlaşılacaktır) kadıncağız köylerdeki arazi ve emlâkten birtakımının hisselerini talipleri olan diğer hissedarana satarak bedelleriyle nefs-i Bursa'da kâin akardan oğlunun hisselerini mübayaa eylemiş idi (Bahtiyarlık, 2001: 305).

Osmanlı toplumunda, Paris'te tahsil gören gençlerin aileleriyle nesil farkı yaşamaları (Okay, 2008: 38), çoğu kez milli ve manevi değerkaybına yol açar. Annenin Senai nezdinde bütün çabalarına rağmen iradesizliğibu yitime dayanır. Senai'nin tüm aile mirasını tüketmesine seyirci kalmasına sebeptir. Senai, Fransa'daki eğlencelerde parasının tamamını harcar; annesini ve babasını Avrupa'da okuduğu yalanıyla aldattığı gibi yanlış Batılılaşma kurbanı Nusret Hanım'ı da bu yalanla kaldırarak onunla evlenir. Durumu bilen anne oğlunun yaptıklarına ses çıkaramaz. Senai'nin yaptıklarının ortaya çıkmasıyla annesi, gelininin ailesine Senai'nin yaptıklarını anlatır. Mirasını sattığı Senai'nin okul arkadaşı Şinasi, Senai'nin üvey kardeşi ile evlidir. Anne, oğlu Senai'nin yanına gitmeyip Şinasi'yle yaşamaya başlar.

Jön Türk'te Ceylan ebeveynlerinin Batı hayranlığı nedeniyle "serbest, pek ser-bâz" (Jön Türk, 2003: 52) büyür. Anne Sezayidil Hanım'ın erkeklere karşı tavır ve davranışlarını Ceylan ödünler. "Zira Sezayidil pek koket pek yosma her nerede olursa olsun kendisine karşı gülümseyen erkeklere mukabele-i bilmisilden çekinmez, bu noktainazardan denilebilir ki Ceylan'ın Nurullah Bey ile olan musahebesinde gösterdiği o ser-bâzâne cüretlerin bir kısmı da validesinden bu yolda ettiği temeşşuklar eseridir" (Jön Türk, 2003: 69). Anne Sezayidil Hanım, kızıyla yaşıt olan Nurullah Bey'i beğenir; fakat yaşının küçük oluşu nedeniyle onunla münasebet kuramayacağını düşünerek "-Benim olmayacak ise bari kızımın olsun." diyordu. Bu sözü söylediği zaman bilâ-ihtiyar söylüyordu. Zira derakap aklını başına alınca ettiği bu divanelikten mahcup kalıyordu" (Jön Türk, 2003: 71). Sezayidil Hanım, kızı Ceylan'ın Nurullah ile ilişkisinde sınır

tanımamasının nedenlerinden biri olur. "Ama kızı ne kadar açık olursa olsun ve Nurullah ile münasebetini ne kadar ileriye götürürse götürsün Sezayidil Hanım için korkacak bir şey görülmüyor" (Jön Türk, 2003: 71). Nasıl olsa sonunda evlenecekler düşüncesi kızının yozlaşmasına destek olur.

Annenin yokluğu ve baba iradesizliğinin Fransız mürebbiye desteğiyle tamamlanması çocukları yozlaşmaya sürükler. Eşini doğum esnasında kaybedenMustafa Merakî Efendi, Felatun ve Mihriban Hanım'ı küçük yaştan itibaren Fransız mürebbiyenin sorumluluğunda büyütür. Babalarının alafranga düşkünlüğü çocukların ahlaki, dini ve kültürel bakımdan yoksun olarak büyümelerine yol açar.

Güvenlik sorunu ve ekonomik zorluk yaşayan dul anneler evlenmek zorunda kalır. *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş*, adlı romanda kocası Nizam-ı Cedi'i desteklediği için Yeniçeri taraftarınca katledilen Şehime Hanım, kâhyası Mesut Ağa'nın entrikalarına maruz kalır. Hadım Mesut Ağa konaktaki her şeyi çalar. Oğlunun, cariyesi peşinde kendini öldürdüğünü zanneden annenin sığınacağı tek yer başka bir eştir.

> Ondan sonra ben koca konağın içinde yapyalnız kaldım. Konak büyük, benim elimde bir şeyler yok. Düşündüm taşındım, hazır gençliğim de elde iken bir kocaya varmaya mecbur oldum. Şeyhülislâm kapısı kâtiplerinden bir adama vardım. Konağımı sattım. Onunla kalktım Sofya'ya naip olup gittik. Orada altı ay geçince kocam vefat eyledi.
>
> Ah! En büyük derdi o zaman çektim. Kimsem yok. Herif borçlu olarak vefat etti. Elimde avucumda bir şey kalmadı. Yerine gelen naip bana merhamet etti de bir araba tutup İstanbul'a kadar gönderdi. Nereye gideceğimi düşündüm. Gidecek hiçbir yerim yoktu. Ah evlâdım sokaklarda kaldım. Tophane'de bir dul hatun beni yanına aldı. Çünkü o da yapyalnız imiş. Evlâdım artık beni söyletme. Dilenircesine şimdiye kadar geçindik (Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş, 2000: 121).

Şehime Hanım'ın oğlu Hadım Musa Ağa tarafından cariyesi ile kapatıldığı mağaradan kurtulur. Annesinin sattığı konağı kendisi satın alır ve eşiyle ihtiyaç sahiplerine yardım ederler. Şehime Hanım, yardım istemeye gittiği kendi konağında konağın efendisinin kethüdalık teklifi ile karşılaşır. Gerçekte konağa gelen kadının annesi olduğunu anlayan Osman Bey, bunu bir anda söylerse annesine bir şey olacağından korkar. Daha sonra Şehime Hanım, cariyesi Nergis'i ve sarnıçta kilitlenen Hadım Mesut Ağa'yı tanıyarak konak sahibinin oğlu olduğunu anlar. Osman Bey, Cezayirli Dayızade Memiş Bey namı ile Şehime Hanım'ı analıkları diye tanıtarak yaşarlar.

Ahmet Midhat Efendi, Peder Olma Sanatı'nda erken yaşta yapılan evliliklerde anne ya da bebek ölümleri risk taşıdığından bu evlilikleri tasvip etmediğini söyler. Anlatılarında bu türden anne-bebek ölümlerini kişi kadrosuyla örneklendirir. Felatun Bey ile Rakım Efendi romanında yazar, Mihriban Hanım'a doğum yapan annenin ölümüyle erken yaşta anne olmanın tehlikesini açığa çıkarır. Anne-bebek ölümlerinde dönemin tıbbi usüllerinin yetersiz kalışından da söz eder.

Doğum esnasında anne bebek ölümlerine bir örnek *Çengi* adlı hikâyede Hüveyda Hanım'dır. Otuz beşinde Canbert Bey ile evlenir. Doğumu esnasında bebeğin kanalda sıkışması nedeniyle o zamanki tekniklerle bir şey yapamaması annenin ölümüne neden olur. Ahmet Midhat, devrinde "kabildik sanatı" ile erkek doktorların ameliyatla çocuğu veda ederek anneyi kurtarabildiklerini, yalnız Hüveyda Hanım'ın böyle bir devre denk gelmediğini belirtir (Osmanlı'da kadın sağlığı ile ilgili 1846 yılında Mekteb-i Tıbbiye'deiki yıl süreli ebelik kursu açılır. Daha sonra bunu 1909 yılında ilk ebe mektebi ve kadın hastalıkları kliniğinin açılması takipeder [Taşkın, 2012:2]). Kadınlığın en iyi döneminin otuz ile otuz beş yaşları olduğunu ve Hüveyda'nın otuz beşine kadar bekâr kalarak yaptığı doğumla doğan çocuğun en mükemmel çocuk olduğunu belirtir.

> Tıp der ki, bir karı en âlâ ve en gürbüz çocukları yirmi beş yaşından sonra tevlit edebilir. Yine tıp nazarında müsellemdir ki karılığın en mükemmel zamanı otuz ile otuz beş yaşlarının arasıdır. Tıp demez, ama şu hâlde tıbbm şu iki esasından biliktibas diyelim ki, Hüveyda gibi otuzdan otuz beş yaşına kadar meziy- yât-ı nisvâniyyesini muhafaza etmiş olan bir karı en mükemmel çocuk yapmaya muktedir ve müstaid olur. Zira bu karı ol metruk araziye benzer ki nice yıllar tohum saçılmamış olduğu cihetle bir kere aktarma edilerek tohum zer' edilecek olur ise alacağı mahsul arâzi-i şâire mahsulâtından daha mükemmel olur.
>
> Zaten maksad-ı aslî ve tabiî tenasül ve tevârüs-i umûmîden ibaret olduğuna göre bir tarla ile bir rahim arasında münâsebet-i kâmileyi ihlâl edecek hangi hüküm vardır? (Çengi, 2000: 53).

Canbert Bey, çocuğunu bir sütanneye vermek yerine evine bir inek alır. Süt aracılığıyla annenin ahlakının da geçeceğini düşünerek ahlakını bilmediği bir kadına kızını teslim etmek istemez. Ahmet Midhat bu konuda bilgisinin çok kısıtlı olduğunu söyleyerek açıklama yapmaktan çekinir.

> Kendisi ahlâkın dahi süt ile intikal ve tevarüs edeceğini düşünerek ona binaen ahlâkını bilmediği bir süt valideye mahsûl-i ömrünü teslim edemeyip inek sütüyle beslemeye mecburiyet görmüştür. Bu muhakemede bizim re'y-i mahsusumuzu sormayınız. Zira ol baptaki malûmat ve re'yimiz pek mahduttur (Çengi, 2000: 52).

Canbert Beyin birlikte olduğu Ak Arap karısı çocuğun bakımı üstlenir: bezlerini değiştirir, yıkar, temizler.

Paris'te Bir Türk romanında, Avrupakadınlarının yirmi yaşını geçmeden anne olmasının örneğine rastlanmadığı ve Avrupa'daerken yaştaki doğumların kınandığı anlatılır.

> On üç yaşında bir AhmedŞemayil'e malik olan hanımı kaç yaşında kıyas edersiniz? Ha! Bak siz Türksünüz ey Nasuh! Siz doğru tahmin edebilirsiniz. Avrupalı olsanız hanımı otuz beşten aşağı tahmin edemezdiniz. Zira Avrupa'da bir karının yirmi yaşını geçmeyince ana olması hemen emsalsizdir. Ana olur ama!... Analığı kendisine yüz karası olacağı cihetle! (Paris'te Bir Türk, 2000: 101,102).

On üç yaşında bir erkek evlât sahibi olan yirmi altı yaşındaki bir kadına, Batılılar oldukça şaşırırlar.

Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi adlı kitabında sütanneler elinde büyüyen çocukların, anne sevgisinden mahrum kaldığını belirtilir. Yine Peder Olma Sanatı'nda sütanneye verilen çocuklarınanne sevgisi tadamadıklarından annelerin ise çocuk sevgisini bilemediklerinden bahsedilir. Avrupa'da kadının ve erkeğin iş gücü kullanıldığından, doğan çocuklar çalışan anneler tarafından pansiyon/bakım evlerine ya da akrabalarına emanet edilir.

> Avrupa'da fukara sınıfı değil a şehirli ahalisinden olur olmaz orta halli ahali bile çocuklarını kendi hanelerinde iaşe edemezler. Kadın, erkek herkes için çalışmak mecburiyeti vardır. Küçük yaşlardaki çocukların muhtaç oldukları bakıntı bu iş sahiplerini işlerinden men eder. Derûn-ı hanede artık işe yaramayacak bir ihtiyar peder, amca, dayı, hala, teyze gibi bir kimse varsa çocuklar onlara tevdi olunarak işçiler işlerine gidebilir ama böyle çocuk muhafazasına salih kimseleri yoksa memedeki çocukları bile bari sabahları bırakıp akşamları almak için suret-i mahsusada müesses melceler vardır. Bunların leylileri dahi bulunup ücret-i cüziyelerine tahammül edebilenler geceleri dahi çocuklarını orada bırakırlar. Hoş, Avrupa'da kibar sınıfı bile daima çocuklarını kendi hanelerinde büyütmezler. Köylü süt validelere tevdi ederler. Sütten kesilmiş olan çocukların her çağına göre 'pansiyon'lar vardır (Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi, 2013: 55).

Annelik sevgisinin evrensel olmadığına kanıt, Batı'daki sütannelik geleneklerin varlığıdır. Çoğu kez ebeveynler çocuklarını sütanneye göndererek onlardan kurtulurlar (Çeler, 2013: 171). Sütanneye verilen çocuk karşısında çocuğun biyolojik annesinin, çoğu kez annelik sevgisi oluşmaz. Hiçbir zaman gerçekleşemeyecek olan anne-çocuk ilişkisi her iki tarafın da yozlaşmasına yol açar. Anne eğer bir ideolojik baskı altında değilse, kendisini çocuğuna adamasını/feda etmesini emreden bir içgüdünün yerine kendi arzuları doğrultusunda hareket eder (Çeler, 2013: 173). Sütannelik Osmanlı'da kutsanırken Batı'da

bunun hiçbir değeri yoktur. Kibar ailelerin çocuklarını köylü sütanneler bakarken ebeveynler çocuklarını adeta bir misafirlik ritüeliyle ziyaret ederler. Ahmet Midhat çocuklarını bire bir büyütmeyen annelerde gerçekçi bir anne sevgisinin olmayacağını belirtir (Peder Olma Sanatı, 2013: 82). İki Hud'akâr adlı hikâye, sütannelerle yetişen çocukların nezdinde ebeveynlerin ve kardeşlerin birer yabancı olarak addedildiği, din ve ahlak eğitiminden de uzak kaldıkları belirtilir:

> Hakikat Avrupa'ca medeniyetin terakkiyat-ı makûse-i maneviyesi insanların maişet-i asliyelerini ne kadar tağyir etmiştir! Koca ile karısı arasındaki münasebet pek lafzî-murat bir hâlde kaldığı gibi doğar doğmaz köylü süt validelere verilen ve hatta ekserisi köylere kadar gönderilen çocuklarda dahi familya ocağı, ana baba kucağı kutsiyetine dair bir fikir bile peyda olamayarak bu hâlde kardeşler arasında da hemen yabancılığa karip bir münasebetin vukuu men' olunamaz. Terbiye-i diniye bunlar için zaten meayibattan olduğu gibi insaf ve merhamet denilen hasail dahi araz ve menafi-i zatiyeyemağlûp kaldığından kalıpları, kıyafetleri insan ve medenî olduğu hâlde hâl-i bedavette bulunan insanların muttasıf oldukları fezail-i ahlâktan hiçbirisi kendilerinde kalmamıştır (İki Hud'akâr, 2001: 711).

Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi adlı eserde ana-baba şefkatinden uzak yetişen çocukların aksine ebevenyle büyüyen çocuğun delikanlılık çağına geldiğinde ebeveynlerin özellikle annenin aşırı korumacı davranışlardan uzak durması gerektiği vurgulanır.

> Bizdeyse bu ihtiyaç henüz kendisini göstermemiş olduğundan bu yoldaki mektepler yapılmış dahi olsalar ciğerparelerini bunlara tevdie şefkatli validelerden binde birisi rıza göstermez. Bizdeki valideler henüz çocuklarını gözleri önünden ayıramazlar. Öyle beş altı yaşlarında yavrucakları değil a, daha büyüklerini de kolay kolay gözleri önünden ayıramazlar (Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi, 2013: 55).

Yazar, kendisinin eğitimini tamamlamak için Avrupa'ya gidecekken annesinin buna razı olmayarak gönderilemediğini anlatır. Gurbetteyken kendilerinin ölebileceği fikriyle çocuklarını bir daha görememek endişesiyle bencillik yaptıklarını fark edecek ileri fikire sahip olmadıklarını için annelerin mazur görülmesini ister. Döneminin bazı annelerinin oğullarını büyük şehirlere gönderirken zorlandıklarını ve çok ağladıklarını belirtir. Osmanlı kadınlarının aşırı koruma davranışının ardında yatan sebeplerden biri özellikle duygusal yalnızlıklarıdır. Bu anneler, evliliklerinde elde edemedikleri doyumu çocuklarında arar (Gençtan, 1994: 47).

Arnavutlar, Solyotlar romanında casus olarak gittiği Soli'de Rüstem, Soli ahalisinin komutanlarından Çavillas'ın eşi ve Fotos'un üvey annesi Mosho'da ağırlanır. Mosho,

Rüstem'le yaştaş olmasına rağmen onu evladı yerine koyar.

> Nihayet karar verirler ki Memduh, Havcır'ın oğlu olsun, Havcır da ihtiyarın oğlu. İşte cemiyet tarafından verilen bu karar üzerine ve âdet-i kavmiye mucibince Havcır, Memduh'u alıp haremine götürdü, zevcesine takdim eyledi. Zevcesi dahi memesi üzerine bir ince bez sarıp Memduh'un ağzına soktu. O da emdi. Badehu validesinin elini öpüp işte bu suretle übüvvet-bünüvvet yerini buldu (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 52).

Solyotlar geleneklerin rol kalıplarını oluşturması genç kadını Rüstem'in annesi yaparken kadının seçim hakkını ortadan kaldırır.

Annenin çocuğu için fedakârlığı ve intikamı yine aynı romanda işlenmektedir. Farklı din ve milletten olan Rüstem ile Eftimi Soli nahiyesinde evliliklerine karşı çıkılacağını bildiklerinden aşklarını gizlice yaşarlar ve bu ilişkiden Mükrime adında bir kız çocuğu sahibi olurlar. Ahmet Midhat Efendi, Eftimi ile Rüstem'in evlilik dışı ilişkilerini kınamaz. Fotos'un annesi gayr-i meşru ilişkiden doğan Mükrime'yi ilkin kabul etmezken, Mosho'nun ölen eşinin Rüstem'i evladı yerine koyduğu ve üvey oğlu Fotos'u düşmanın elinden kurtardığını ve şimdi de kendisinin Mükrime'yi kurtarması gerektiğini hatırlatan Fotos'u öperek Rüstem ile Eftimi'nin çocuğunu kabul eder. "-Git oğlum ve karındaşın Rüstem'e söyle, onu da böyle telâkkiye hazırım. Kızı Mükrime dahi benim torunum, evlâdım, canım ciğerimdir" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 162). Rüstem, Mükrime'yi evlat edindiği bir çocuk olarak halka tanıtır. Fakat çocuğun Eftimi ile Rüstem'in gayr-i meşru evladı olduğunu öğrenen halktan birkaç kişi anne, baba ve çocuğu öldürme kararı alır ve Mükrime'yi emanet edildiği komşularıyla öldürürler. Yazarın cehalet ve taassup nitelemesinde bulunduğu halk, anne Eftimi'yi de öldürmeye kalktığı an babaanne konumundaki Mosho ellerini açarak halkın üzerine yürür, o sırada diğer kadınlar Eftimi'yi geldiği yöne çevirerek hayatını kurtarırlar. Mosho'nun canına kasdetmek istedikleri halde Mosho kocası Lamro Çavillas ile birlikte Ali Paşayı yendiklerini gün Solyotların kendi namına çıkardıkları şarkının bir beytini okur. Beyit "sen bu şecaat ve fadakârlığın ile vatanımızı kurtarmışsın ey Mosho! Sen vatanın validesisin! Kıyamete kadar vatan sana minnettardır!" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 173) şeklindedir. Anne kutsal koruyuculuğu ile bağdaştırıldığı toprağı/vatanı temsil etmektedir. Mosho'nun vatanın anneliğini yaptığına dair şarkının nakaratı kitle arasında yayılarak gücünü gösterir: Halk karşılarındaki kadının sıradan biri olmadığını anlar.

Eftimi, "kendi intikamımı almağa kendimde iktidar görüyorum" (Arnavutlar

Solyotlar, 2002: 179) diyerek kızının intikamını almak için Rüstem'le plan yaparlar. Casus Rüstem, Ali Paşa'yla bağlantı kurarak Soli'ye karşı Arnavutların savaş açmasına yol açar. Bu savaşta Eftimi, kızını öldüren adamları yaralı bulur ve onları hançerleyip öcünü alır.

Anne bazı romanlarda nadir de olsa eşinin yanlış bir duruma sürüklenmesini önler. *Cellât* adlı romanda anne Madam Tonak ve kızı Stefani, Stefani'yi sevdiğini iddia eden Leon adındaki genç adamın tacizine uğrarlar. Bu sırada olayı gören Mösyö AndreGocafo- elinde silah olmadan- onları bu adamla düello ederek kurtarır. Olanları eşine anlatan Madam Tonak, onun duruma sinirlenerek Leon'u dava edeceğini söylemesiüzerine eşini hikâyeyi dinlemesi için sakinleştirir. Yazar, anne ve kız için iki erkeğindüello yapmalarının "namus ve haysiyetini bilen kadınlardan hiçbirisinin hoşuna gidecek bir şey olma[dığını]" (Cellât, 2000: 16) söyleyerek kadınların adlarının çıkması konusunda endişelendiklerini belirtir. Fakat her iki erkek verdikleri ifadede olaydaki kadınları tanımadıklarını iddia ederler.

> Bu hâli Madam Tonak kocasını muhakemeden men için güzel bir fırsat ittihaz eyledi dedi ki:
> -Dostum! Umûr-ı ticâriyyemiz cihetinden lisân-ı âlemde sermaye-i kıl ü kal olduğumuz elvermiyor mu ki bir de bu muhakemeyle kendimizi teşhir edelim?
> Hazır iki delikanlının ikisi dahi ismimizi meydana koymadılar. Binaenaleyh Leon tarafından gördüğümüz bu tasallut, bahtsızlığımız hükmünden olduğuna kanaatle hiç sesimizi çıkarmamış olsak daha iyi etmiş oluruz.
> PolTonak, zevcesinin bu nasihatini kabul ile Leon aleyhine ikame-i da'vâ sevdasından vaz geçse de Paris'in mütehassıs mösyöleri ve bahusus madamları, ağızdan kulağa teati olunan havadis cümlesinden olarak bu esrara yine vâkıf oldukları şüphesizdir (Cellât, 2000: 17).

Madam Tonak, eşini sakinleştirerek yanlış bir adım atmasını ve kızı ile kendisinin halkın diline düşmesini önler.

Ahmet Mithat"ın *Çengi* adlı romanında SünbülHanım/Peri, mecnun baba aklının terbiye edemediği oğlunu terbiye etmek ister. Mecnun kocasını aldatarak evde erkeklerle eğlenceler düzenleyen bu kadın Peri adında bir cariyeyken ismini Sünbül yaparak fuhuşla hayatını sürdürür. Yozlaşmış anne, çocuğunu yetiştirmede oldukçaotoriter ve iradeli davranır. Kendi hayatının içinden ne yapsa çıkamayacağını düşündüğü için hiç olmazsa oğlunu ahlaklı yetiştirmeyi planlar. Oğlu Cemal'e kendisini tanıtmadan onunla bağlantı kurar. Cemal annesine âşık olur. Sünbül Hanım ise Cemal Bey'in ilgisini Canbert Bey'in kızı Melek'e çekerek onu Cemal Bey'e kaçırtır ve yanına alır.

> Beyim sen gençsin. Sevmek, sevilmek istersin. Bahusus babanın sana bıraktığı hazineler seni mutlaka kendi hâline terk edemez. Behemehâl sen bunları mirasyedilik yolunda yiyeceksin. Bari sana bir dostluğum geçsin. Filân yerde şöyle bir kız vardır. Eğer onu ele geçirebilir isen çektiğin zahmete de değer (Çengi, 2000: 106).

Sünbül Hanım, Melek'in annesi olduğu yalanına Cemal Bey'i de inandırarak kızı kendisine getirmesi için ona görev verir. Sünbül Hanım, Cemal Bey'in mirasını tüketmemesi adına annelik sıfatıyla ondan para almaya başlar. Sünbül Hanım, kıza kendi eğlencelerinde göz açtırmaz.

> Böyle sûret-i umûmiyyede eğlenilen cemiyetlerde erkek kadın herkesin yekdiğeriyle mülâtefe etmesi mücâz olacağı derkâr ise de Sünbül'ün Melek Hanım üzerine daima kanat germekte bulunması ol semte kimseyi yanaştırmayacağı buraya kadar verdiğimiz malûmat üzerine, biz söylememiş olsak dahi herkesin sevk-i kelâm iktizasınca anlayabilecekleri ahvaldendir. Hatta bizzat Cemal Beyin bile bir saat kadar Melek ile hasbihâl etmiş olmasını müsaadesiz Sünbül kâfi gördüğünden bir aralık 'O beyim! Biz buraya burun buruna fısıldaşmaya gelmedik. Zevk etmeye geldik. Haydi bakalım. Biraz da sair ahbap ile yüz yüze bakışalım. Böyle burnunun dibinden ayrılmaz isen Melek'in de canını sıkarsın' diye pişip kaynamakta bulunan aşk ve muhabbet aşına soğuk su katmış ve Melek 'Hayır nineciğim canımı sıkmıyor' diye ibrâz-ı hoşnûdîyemüsâraat göstermiş idiyse idiyse de Sünbül kulak vermeyip Cemal Beyi masa başına çekmiş götürmüştü" (Çengi, 2000: 108).

Sünbül Hanım, Melek'i gelini yapacağından, tıpkı gerçek bir anne gibi baskınlığı ve otoriterliğiyle Melek'in ahlakının bozulmamasına özen gösterir. Söze karıştırmaz, güldürmez; yalnız Cemal'le konuşmasına izin verir. Melek, Cemal'den hamile kalır fakat Sünbül Hanım, bunu oğlunu söylememeyi Melek'e yasaklar. Cemal'i terbiye etme yolunu onu fakir düşürerek sevgilisi Melek'ten ayırmakta bulur.

> Sizin kahvede yatan tulumbacıların sizi Eyüp'teki fulya bahçesine davet ettikleri zaman muvafakat göstermemeniz ve onlarla kumar oynamaya razı olmamanız ve cebinizdeki otuz kuruşun kadrini bilmeniz ve nihayet sandalcının teklif ettiği şekavete razı olmayıp namus ve iffetinizi ispat etmeniz, artık ıslah-ı ahvâl eylediğinizi nazarımda ispat eyledi. Dünya ne olduğunu gördünüz. Görmediğiniz bir şey kaldıysa o da şu ciğerparesi evlâdınızdır. Alınız, öpünüz, koklayınız. Sulb-i sahîh evlâdınızdır. Öz oğlunuz olduğuna hiç şüphe etmeyiniz (Çengi, 2000: 143).

Ahmet Midhat Efendi, bu romanda koruyucu/otoriter anne Sünbül Hanım aracılığıyla zengin babaların bırakacağı mirası evlatlarının nasıl yönetmesi gerektiğini öğretmesinin bir zorunluluk olduğunu vurgular.

> Oğlum, evlâdım, çocuğuna külliyetli mal bırakan babalar, ekseriya çocuğuna insaniyet âleminde ömrünü şan ile geçirebilmesine medar olacak terbiyeyi

> vermeyenlerdir. Ben vakıa, pederinin mecnunluğu üzerine hanemi kendi elimle yıkarak başımı alıp çıktıktan sonra senin ahvalini daima tahkik eylerdim. Fakat terbiyesiz büyüdüğünden dolayı teessüften başka elimden hiçbir şey gelmezdi. Nihayet, pederin kendi kendisini salb ederek sen on yedi, on sekiz yaşında bir mirasyedi olmak üzere meydana çıktın. Elindeki servet ü sâmânı mutlaka telef edecektin. O zaman seni evlendirmiş barklandırmış olsalardı bile hiç bir faydası olamazdı. Vur patlasın, çal oynasın âlemine girmek ve olanca varını orada telef ettikten sonra sürünmek, mirasyedilerden ağlebinin alına yazılmış bir yazıdır. Bundan müstesna olanları ol nevâdirdendir ki ma'dûm hükmündedirler. Analığımın icbarıyla senin malını kendi vasıtamla telef ettirmeyi senin hakkında dostluk addeyledim. Melek'i sana nasıl sevdirdiğimi ve seni ne suretle soyup söndürdüğümü tekrara hacet yoktur. Hele senin bana gösterdiğin aşk ve muhabbetten şimdi asla bahsedemem. Sözü uzatmayalım. Senden her ne almış isem, bir habbesi zayi olmaksızın mevcuttur. Mal yine senindir. Bundan sonra aklım başına alacağın hakkında emniyet-i kâmile hâsıl eylediğim için işte bu esrar ve hakayıkı sana ifşa ediyorum (Çengi, 2000: 148).

Oğlunun terbiye edilmediğinden küçük yaşta mirasyedi olmasından korkan Sünbül Hanım, Cemal'i mirasyedilerin uğradıkları yolda yakalayıp ıslah eder. Mecnun baba Dâniş Çelebi, vaktiyle oğlunu Hatem-i Tayhikâyesinde anlatılan cevher satıcısına benzeterek mirasını tüketeceğini düşünür. Evinin tavanına bir miktar mücevher saklar. Baba, deli olmasına rağmen ekonomik anlamda çocuğunun hamiliğini yapar.

> 'Oğlum, benden sonra sen şu hâzinelerin kadrini bilemezsin. Tıpkı cevher-füruşa benzersin. Malını tüketip bitirdikten sonra dalkavuklar senin yüzüne bakamaz olurlar. Sen bu felâkete tahammül edemezsin. Kendini salbe kadar göze aldırırsın. Fakat bakalım cevher-füruşa vaki olduğu gibi kendini salb ettiğin halka, tavanı yıkarak ortalığı mücevherata gark edecek mi? (Çengi, 2000: 150).

Ahmet Midhat Efendi, hayatında hiçkimsenin kararıyla hareket etmediği belirttiği Sünbül'ün oğlu üzerindeki iradesini özgürce ve babanın yokluğunda annelik rolünde kullandığını da "İşte çocuklarım! Ben, sizin için şu analıktan başka bir şey yapamazdım. Yapabileceğimi yaptım, bitirdim. Çekilen çileler, felâketler akılları başlara getirmiştir. Bundan sonra âkilâne hareket edileceğinden eminim" (Çengi, 2000: 150) sözleriyle belirtir.

Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr romanında, Fransız kadın eşinin Osmanlı'ya mensup Müslüman bir asker olduğunu ve kendisinden başka bir kadınla da evli olduğunu öğrenir. Eşinin ikinci evliliğini kabullenemeyen kadın, ülkesine döndüğünde ise hamile kaldığını anlar. Kızı Polini doğduktan sonra onu yetimhaneye verir, beş yaşından sonra kendi yanına, piyano hocalığı yaptığı "ahmaklar mektebi"ne alır. İki senenin ardından Polini'nin altı yıl talim ve terbiye göreceği manastıra teslim eder. Yılda üç dört kez kızını manastırdan alıp evine götürür. Polini, akrabası kibar Duran familyasının yanında iki yaz

tatili geçirir. Manastırdayken annesinin ölüm haberini alır. Annesi, Polini'ye yazdığı vasiyette eğitim ve terbiyesinin babasından kalan parayla sağladığını anlatır: "Terbiye-i kibârânen elbette babanın bu parasıyla müyesser olmuştur. Bu para olmasaydı ben sana hiçbir terbiye veremezdim. Pierre Heyder'in kızı Matmazel Polini Heyder'sin!" (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 2002: 250). Annenin ilk üç sene çocuğunu bakmadaki rolü yetimhaneye, babanın çocuğu terbiye etme görevi ise ahmaklar mektebi ve manastıra verilir.

Eski Mektuplar romanında annenin baba-çocuk ilişkisinde arabuluculuk yaptığını görmek mümkündür. Eşi Meliha ile baba evinde kalan Arif Bey, Meliha'yla yaşadıkları tartışma nedeniyle babanın duruma sinirlenerek gelini Meliha'yı koruması, Arife Bey'i iyice öfkelendirir. Bu sırada Arif Bey'in annesi eşiyle oğlunu yatıştırmak için uğraşır.

> Asıl müşkül mevkide bulunan validesi idi. Bir taraftan zevcini teskin ve teselliye çalışıyor, diğer taraftan da oğlunu odasına sürüklüyordu. Arif Bey validesinin rica ve istirhamını işittikçe:
> -Çekil buradan cadı, yoksa sen de mi hisseni almak istiyorsun? Haddi varsa babam bana el uzatsın . Bu yaştan sonra ben güç dayak yerim. Bu velveleler, bu şamatalar hep o miskin karı Meliha için değil mi? Ben şimdi onun da hakkından gelirim, diyor (Eski Mektuplar, 2003: 159).

Annenin çocuk üzerinde otoritesi yoktur, babanın da çocuğunun karşısında iradesiz kalışı, Arif Bey'in istediği gibi davranmasına yol açar. Babasının ölümünü dört gözle bekleyen Arif Bey, onun ölümüne sevinerek alacağı mirası düşünür ve konağı satmaya kalkar. Meliha karnındaki çocuğun sorumluluğunu Arif Bey'in üstlenmeyeceğini anlayarak, konağın kiraya verilmesini ister.

> Meliha, o talihsiz kadın, karnında taşıdığı evlâdının pederinden talim ve terbiyesine medar olacak kadar bile servet kalmayacağını bildiğinden, zaten kendisinin yalıdan başka emlâk ve akar namına bir şey kalmadığından, ilerde fürûht olunmak üzere şimdilik kiraya verilmesini tembih eylemişti. Hâl böyle iken o zavallı, artık zevcinin yaşını başını almış, her türlü zevk ve eğlenceden bıkması lâzım geleceğini düşünmüş olduğu cihetle belki İstanbul'da bu çapkınlıklardan vazgeçer de pederinden kalacak birkaç parça şeyi hüsn-i idâre ederdi. Hiç olmazsa evlâdı hatırı için böyle hareket etmesi lâzım gelmez miydi? Evet lâzım gelirdi. Fakat kim icra edecekti? Arif Bey mi? Ne mümkün. O mirasa nail olacağı, hitama ermek üzere iken yeniden eğlencelerine kavuşacağı için pederinin vefatına memnun olmuştu. Böyle adamların başı tamamıyla taşa çarpmadıktan sonra akıllanmaları ihtimalin haricindedir (Eski Mektuplar, 2003: 170).

Çocuğun doğumuyla Arif Bey'in düzeleceğini zanneden Meliha, doğumu sırasında eşi evin selamlık odasında kadınlarla eğlenir. Haremden müjdeciler koştuğunda Arif Bey gelenlere hediye olarak hiçbir şey vermeden hiddetle bağırır.

> -Be herifler, niçin bu kadar gürültü patırtı ediyorsunuz. Anladık bir çocuğumuz olmuş. Dünyaya gelecek yerde keşke yerin dibine geçseydi, demişti. Meliha evlâdı hatırı için zevcinden badema dirig edilmeyeceğini ümit eylediği çehre-i lûtf yerine bu zehirli sözleri işittiği zaman şu dünyada ne kadar yeis ve keder mutasavver ise cümlesi birden üzerine hücum etmişti (Eski Mektuplar, 2003: 171).

Eşinin çocuğunun yanına gelip sevmemesi, senede iki defa çocuğunu görmeye vakit bulması Meliha'yı oldukça üzer. Meliha "bir valideye göre evlâdından güzel, munis, refik tasavvur" (Eski Mektuplar, 2003: 175) olunmadığını düşünerek çocuğuyla vakit geçirir. Arif Bey'in Meliha'nın mücevherlerini ondan çalarak aldığı cariye, anneyi ve çocuğu kıskanır; onların evden gitmeleri için her şeyi yapar. Çocuğa ve anneye devamlı hakaret eder. Anne, çocuğunu babasından dahi esirgediği halde bu kadının, evladı hakkında söylediklerini kaldıramaz. Oğlunun cariye Peyman'ın su içtiği bardağı kırması üzerine Peyman, küçük çocuğu tokatlar ve konağı ayağa kaldırır. Meliha'nın "zevci yüzünden uğradığı mesâibin en müthişini şimdi tatmış bulu[r]. Çocuğunun Peymân'dan yediği sille-i tedîb bir dereceye kadar muhik olsa bile, böyle ehemmiyetsiz bir şeyden dolayı kendinin de hedef-i tahkir olması ulüvv-i cenâbına pek ağır gel[ir]" (Eski Mektuplar, 2003: 178). Arif Bey'in duruma müdahale etmemesiyle konakta yaşayamayacağını hissederek Peyman'ın oğluna ve kendine daha fazla zarar vermemesi için Peyman ile aynı yerde bulunamayacağını eşine anlatır. Arif Bey, Meliha'yı çocuğuyla beraber evden kovar. Meliha olduğu yere bayılır. Onunla ilgilenen yalnızca oğludur: "Anneciğim, ah güzel anneciğim, ben geldim gözlerini aç" (Eski Mektuplar, 2003: 178). Meliha'nın Arif Bey'le yaptığı zoraki evlilik, eşine karşı sevgisizliği –eşin sevmeye çalışması- çocuğunu sevgiyle büyütmesine çoğu kez mani değildir. Buna rağmen Arif Bey eşini ne arayıp sorar ne de ondan çocuğuna yardım etmesi için gönderdiği mektuba cevap verir. Mektubu yalnız oğlu adına yazdığını belirtir:

> Konağınızdan tart olunduğum günden şimdiye kadar bir hayli zaman mürur eylemiş olduğundan, ihtimal ki bu mektubun sahibesini derhâtır edemeyeceksinizdir. Hatırınıza gelmiş olsa bile belki selb-i huzûrabâdî olur havfıyla bilmek, tanımak istemeyeceksinizdir. Fakat korkmayınız bu kadar zamandan beri her türlü amalinize iştirak ederek en ufak bir arzunuzu infaz için gecelerce hâb ve istirahatını terk eyleyen, nihayetinde de size nur topu gibi bir evlât tevlit eden şu bîçare sizden nefsi için bir şey talep eylemiyor. Zira kadın olduğum cihetle za'f-ı kalbe malik isem de namuslu bir valideye göre mevt ile müsavi olan muamelenize karşı sizden istimdatta bulunacak kadar denaet irtikâp edecek olursam, işte o zaman ben dünyanın en adî mahlûklarından biri olmuş olurum.
> Benim çektiğim, hâlâ da çekmekte olduğum ıztırabâtı, meşâkkı burada size nakletmeye tenezzül etmezdim.(..) Bana rahmınyoksa bari şuracıkta hasta bir validenin koynunda yatan evlâdınıza insaf ediniz de acıyınız. Ah biliyorum, bilâ-ihtiyâr kalemimden sâdır olan bu şikâyetler sizi rahatsız edecek. Fakat ne

> çare, bir vakitler biz de sizin pek çok meşakkatlerinizi çekmiştik de hiç bir şikâyette bulunmamıştık (Eski Mektuplar, 2003: 192).

Koynundaki çocuğunun sokaklarda titremesine dayanamadığını söyleyerek eşinin üzüntüye kapılıp kapılmadığını sorar. Kendisine ne yaparsa yapsın, düzeleceğine inandığı eşi, onu sokağa atmasına rağmen hala kocasının merhamete gelip çocuğunun sorumluluğunu alacağını düşünür. "O çocuğun enîn-i masûmâneferyâd-ı mey'ûsânesi hiç kulaklarında aks-endâz olmadı mı? Bari rüyada olsun onun gözyaşlarını seyrederek müteessir olmadın mı?" (Eski Mektuplar, 2003: 193). Meliha'nın sevgisi/anne sevgisi, kendisi için bir şey istemeyen en güç sevme biçimidir. İçtenlikli sevgiyi eşine ve etrafındakilere de gösterir, gerçekten seven bir anne (Fromm, 1995: 54) beklentisiz sevgi içinde kendini var ederken ötekinin/babanın umursamazlığını hiçe sayar. Meliha içine düştüğü sıkıntıyı çocuğuna duyduğu şefkatle gidermeye çalışır: "Beni, bunca meşakkatler, elemler çekmiş şu bîçare hemşireni görmüyor musun? En dertli günlerimi, en hicranlı saatlerimi teskin için evlâdımın bir "anneciğim" hitâb-ı masûmânesi yetmiyor mu?" (Eski Mektuplar, 2003: 196).

Meliha sığındığı ev sahibinin kızınıneski sevgilisiKenan'la evlendiğini anlayıncaçocuğunu orada bırakıp evden ayrılma kararı alır. Kenan'ın evladına bakacağından emindir.

> Yalnız evlâdım, o bîçare çocuk zihnimi tarumar eyliyordu. Valide olduğum için bittabi ondan ayrılmayı istemezdim. Fakat kendi idaresinden âciz olup, mahzâ ölmek arzusuyla oradan savuşmak isteyen bir bîçare, evlâdına nasıl yardım edebilir? Onun benimle beraber mahvolmasına ise gönül nasıl tahammül edebilir? Bu suali sizin gibi bu babda fevkalâde tahammül gösteren, canından başka bir şey düşünmeyen pederlere irat edeyim. Nasıl, tahammül edebilir mi? Kenân bu maceradan haberdar olacağı zaman o bîkese lâzım gelen muavenette elbette kusur etmeyecektir. Bu sebepten çarnaçar onu terk etmeye, Allah'a emanet etmeye mecbur oldum (Eski Mektuplar, 2003: 198).

Anne bir eş olarak kendi hakkını arama yoluna gitmeden çocuğunun hakkını eşinden arar. Eşini kendisine yaşattıkları hakkında sorgulamadan kabullenir. Aynı evde bulundukları zaman her hareketi aşağılanan kadın, öğrenilmiş çaresizlik çerçevesinde eşine sesini çıkaramaz. Evliliklerinde karı koca bir olamadıkları gibi evlat da bu parçalanmışlığın esiri olur. Bu açıdan Meliha'nın mektubunda "evlâdınızı sefaletten kurtarmanızı" şeklinde başlayan cümle dikkat çeker. Çocuk hiçbir zaman babanın evladı olmayacaktır.

Haydut Montari romanında gayr-i meşru ilişki sonucu doğan çocuğun annesiyle evlenmeyi kabul etmeyen babanın anneye yaşattığı çocuk özlemi işlenir. Anne olma hakkı

erkek tarafından kadının elinden alınır. Oğlunu anne Margarita'dan kaçıran Nicola "Beni iğfal eden kendisi olduğu hâlde kendisi tarafından muğfel olduğum için bana yine âşüfte nazarıyla bakardı" (Haydut Montari, 2003: 258). Margarita, eşi Nicola'nınona güvensizliği nedeniyle kötü yola düşer. Çocuğu yetiştiren babadır. Margarita, eşi nedeniyle gayr-i meşru bir çocuk üzerinde hiçbir hak elde edemez. Annesini tesadüf sonucu bulan Andrea/Haydut Montari, ona kendini tanıtmadan bütün hikâyesini dinler ve babasının annesine yaptığına haksızlık nitelemesinde bulunur; annesinineski bir fahişe oluşunu bu hikâyeyi öğrendikten sonra görmezden gelir. "Validem beni doğurduğu zaman ilk erkek olmak üzere babamı görmüş bir masume olduğu gibi, şimdi bana validelik sıfatını tecdîd etmesi takarrüp eylemiş olan zamanda dahi ihtiram-ı tâmme istihkakı müsellem bir kadındır" (Haydut Montari, 2003: 266). Andrea resmiyette annesi olduğunu ortaya koymak için mirasını da belirten bir belge hazırlayarak annesinden bunu noter huzurunda imzalayıp onayını kendisine getirmesini ister.

> -Daha ziyadesini bile. Zira evvelce dediğim veçhile nisvaniyyet âleminde ilk açılmış olan gözüm Nicola'yı görüp gönlüm de onu sevmişti. Asker kocamı öyle bir muhabbet-i âşıkâne ile sevmeyip beni duçar olmuş bulunduğum çirkâbdan kurtardığı için bir muhabbet-i minnettarâne ile sevmiştim (Haydut Montari, 2003: 259).

Anne, oğlunun yönlendirmesiyle hareket eder. Bu durum gücün ve aklın egemen ataerkil yapıya erkeğe atfedilmesinin örneğidir."-Vakıa güzel. Fakat sen kendi hisseni Angelina'ya vereceksin. Ben de benim hissemi yetimhanelere verdikten sonra şayet dediğin gibi Angelina ile izdivaç da etmeyecek olursan biz eli boş kalmış olmaz mıyız?" (Haydut Montari, 2003: 287). Oğlunun aklı/eril akıl ile hareket eden annenin varlığı ortadan kalkar.

Ahmet Mithat Efendi'nin *Kafkas* adlı romanında babasını erken yaşta kaybeden Kaplan Bey'i annesi Şirinşah Hanım büyütür. Şirinşah Hanım, oğlunun istediği Rus kızı Katerina ile evlenmesini istemez. Kafkas âdetlerine göre bir kızın savaş öncesi bir gence kılıç kuşatması, delikanlının savaştan döndükten sonra onunla evlenmesini gerektirir. Şirinşah, bu ritüelinkendileri gibi Abaza olan Esmacan'ın yapmasını diler. Kaplan Bey'e Esmacan'la evlenmezse ona sütünü helal etmeyeceğini söyler.

> Şirinşah - Kaplan sen benim oğlum değil misin? Sen şu memeden süt emmedin mi?
> Kaplan - Emdim anacığım. Fakat bu telâş ne? Ben buna bir mana veremiyorum.
> Şirinşah - Hayır. Sen bu memeden süt emmemişsin. Kan, irin emmişsin. Hem emdiğin süt ise bile kan, irin olsun.
> Kaplan - (Şaşırıp) Canım ne var anacığım? Ne oldu?

> Şirinşah - Bana anacığım deme. Ben senin anan değilim. Senin gibi bir alçağa ana olmak bana şeref değildir. Ah! Kaplan Bey isminde bir oğlum vardı ama ....
> Kaplan - Ne oldun canım Allah'ı seversen, ne oldun. Kaplan hâlâ niçin senin oğlun olmasın?
> Şirinşah - Benim oğlum Kaplan anasından emdiği bir katre sütün hakkını inkâr etmezdi.
> Kaplan - Ben inkâr mı ettim?
> Şirinşah - Keşke inkâr etmiş olsaydın. Keşke şu anda geberip gitseydin. Yahut ben geberseydim de oğlum namıyla koynumda bir Moskof besleyip büyütmüş olduğumu görmemiş olsaydım.
> Kaplan - Bu ne acayip lâkırdı? Ben Moskof mu imişim?
> Şirinşah - Moskof değildin. Timurtaş Beyin öz vahit oğlu idin. Ben seni Timurtaş Beyin öz vahit oğlu diye kucağımda büyüttüm. Sana verdiğim süt şecâat-i hamiyyet kanı olarak damarlarında cevelân edecek diye verdim. Şimdiye kadar Kafkas'ın intikamını Ruslardan almaya müheyya bir arslana malikim diye iftihar ediyordum. Sen karşımda salınıp gezdikçe o iftiharımla yüreğim kabarıp tatlı tatlı ağlayacağım gelirdi. Ah bugün (ağlamaya başlar), bugün acı acı ağlıyorum. Zira oğlum dediğim herif benim oğlum değilmiş. Çünkü Kafkas'ın Müntakimiaddeylediğim beyzade Kafkas'ın bütün bütün felâketi için bugün söz veriyor. Ah verdiği sözde bir Moskof aşüftesinin başına yemin ediyor (Kafkas, 2000: 112,113).

Anne, vatan uğruna namus üzerine yemin etmesini, bir Rus kızının başına yemin edilemeyeceğini söyleyerek onu kovar. Şirinşah'ın Kaplan'dan beklentisi oğlunun tıpkı babası gibi milleti için kendini feda etmeye hazır bir savaşçı olarak davranmasıdır. Kaplan'ı büyüttüğü sütünün bu cengâverliği oğluna taşıyacağı düşüncesindedir. Öte yandan sütün çocuğu emziren anneye vacip olsa da –annenin emzirme yükümlülüğünün bulunmayışı- (Kaşıkçı, 2007: 384,385) emzirdiği Kaplan'a "süt hakkı"nı helal etmeme gerçeğini ortaya çıkarır. Fakat oğlununtavırları Rusya'da eğitim görmesiyle kendisinden koptuğu, vatanına ihanet ettiği fikrineŞirinşah'ı yöneltir.

Geleneksel kadınların her yönden Batılılaşma karşısında oluşu (Coşkun, 2010: 932) bir gerçekken Şirinşah'ın tavrı ilkin gelenekselliğin katı kurallarını içerdiğini düşündürür. Fakat bu tepki, geleneksel ile modern ikileminde bir köprü kurmaya çalışan annenin çırpınışıdır. Kaplan Bey'e her ne kadar Rusya'da eğitim görse de kültürünü yitirmemesi uyarısını yapar. Ahmet Midhat Efendi, ŞirinşahHanım aracılığıyla modernlikle geleneksellik arasında kültürünü muhafaza etmenin önemi vurgulanırken tümüyle moderne hapsolmanın yozlaşmaya ve yabancılaşmaya yol açacağı açıkça belirtir. "Moskof lisanı ile beraber âdetleri, ahlâkı da sana ziyadece tesir etmiş" (Kafkas, 2000: 119). Şirinşah, oğlunun ne düşündüğünü sormadan Ruslara karşı istiklâl ve hürriyet davasını oğlu olmasa da gerçekleştirebileceklerini belirtir.

> Şirinşah - Sen burada yoksun. Ben kıyam ederim ben. Timurtaş Beyin ayağını bastığı şu yerlerden Moskof ayağının levsini kanımla yıkarım. Ben

> bir âciz karıyım ama senin gibi kuvvetini, kudretini hıyanetle telvîs edenlerden daha mukaddes bir kahramanım. Öldüremez isem ölürüm. Canımı kurban eder isem vatanım yoluna kurban ederim bir Moskof kızı uğruna değil (Kafkas, 2000: 114).

Şirinşah evini kutlu bir mekânolarak nitelerkeneşinin ve oğlunun ruhunun ziyaretgâhı görür. Bu eve Kaplan'ın alçaklık ve namussuzluk ile giremeyeceğini vurgular. Kafkas'ı esaretten kurtarmak için uğraşacağı yerde bir Rus kızının peşinden koşmasını doğru bulmaz. Kaplan'a "ağzımdan çıkan sözler bir kahraman milletin, bir kahraman validesi ağzından çıkan sözlerden başka bir şey değildir. Lâkin sen Moskof kızı ile görüşeliden beri milletine mahsus olan kahramanlığı ulüvv-i cenabı filân kaybettiğin için bu sözlere istiğrab ediyorsun" (Kafkas, 2000: 118). Şirinşah, Kaplan'ın Esmacan'ı sevdiğini itiraf etmesiyle ona söylediği sözlerden dolayı pişman olur. Kaplan'ı ikna ettiğini düşünerek oğlunu ve vatanın geleceğini kurtardığını belirtir: "Oh! Allahım ismin mukaddes ve mübarek olsun! Sana yüz bin kere şükür! Hem familyamı kurtardım, hem de kendi oğlumu yine kendi oğlum olarak vatanımın istiklâli yolunda kurban edebilmek saadetini de hazırladım" (Kafkas, 2000: 120). Kaplan'ın annesine minnetini ifade ettiği sözler anneliğin kutsallığına vurgu yaparken anneliğin somutlaştırıldığı vatana işarettir:

> Sen benim anamsın. Başımın tacısın. Veliü'n-nimetim, sebeb-i hayatımsın. Ama vatan benim içinsenden daha pek çok büyük bir şeydir. Sen bana süt verdin. Her katresi için bin teşekküre borçluyum. Fakat o süt (ayağını bastığı yere vurarak) hakikatte şu hak-i pâkin mahsulüdür. Senin yüreğin ne diyor? Senin için vatan benden kıymetli bir şey değil midir? Dokuz ay karnında üç sene âguş- ı şefkatinde beslediğin oğlunu bu vatan için kurban etmek sevdasında değil misin? (Kafkas, 2000: 122).

Anne, vatanı kurtarma görevini kendisine toplumda statü kazandıran oğluna atfeder ve onu vatan için feda etmekten çekinmez. "Dün sen benim ciğerparem evlâdım idin. Bugün o hâl ile beraber vatanımın kurtarıcılarından ma'dûdsun ki yüreğim hem muhabbet-i maderânemle ve hem de vatan namına sana olan minnettarlığım hissiyle meşhundur" (Kafkas, 2000: 129).

Annelerin hepsi birer "kahraman" erkek doğurmayı düşler; oğlu bir şef, asker, bir yaratıcı olacak ve dünyaya kendi damgasını vuracaktır. Eğer oğluna sahip olursa onunla birlikte anne sonsuzluğa/ölümsüzlüğe ulaşacak, görmediği yerleri gösterecek, somut fakat etkisiz varlığını tatmin edecek veyeryüzüne sahip olacaktır (Beauvoir, 2010: 153). Kahraman oğluyla onur kazandığını zanneden annebu yönüyle kendini kandırmayı da içselleştirir.

Ana- Kız hikâyesinde anne terbiyesinden uzak yetişerek sütanne ve yatılı okullarda kalan kız çocuğunun yozlaştığı ve evlenip boşandıktan sonra çocuğuna annelik yapmayarak onu terk ettiği görülür. Annesiz ve babasız kalan çocuğun tek sığınağı büyükanne JermenValide'dir. Eğitimini tamamlayamayan ve sağlıksız bir bünyeye sahip Luiz'e yardım ederek adeta babalık görevini üstlenen kişi büyükannenin eski bir tanıdığıdır. Hikâyede Paris'te çalışan Jermen Valide/Madam Nardik ve eşi, kızlarını Paris'teki bir köyde sütanneye verir, ardından kendi yanlarında değil okulda geçireceği bir hayat sunarlar. Ebeveyn terbiyesi alamayan Anjefik adlı bu kız, babasının vefatından sonra annesiyle birlikte ev geçindirmeyi reddeder.

> Ciğerparem, baş başa verip çalışır isek geçinmeyecek ne başımız var, dedi ise de ne yolda çalışacaklarım tayin edemediği gibi şu "çalışır isek" sözüyle kızının gayretini tahrik eylemiş olacağına, bilâkis endişesini tahrik eylemiş oldu. Çalışmak mı? (..) Vakıa validesini bizar etmemek için sözlerine karşılık vermediyse de içinden o zavallı köylünün aklına şaşıvermiş idi. Zaten Paris mekteplerinde tahsil görmüş bir kız için böyle köylü bir validedeki akılşaşılıverilmeyecek akıllardan mıdır? (Ana-Kız, 2001: 826).

Annenin iyi niyetle kızına çalışmayı teklif etmesi, küçüklüğünden itibaren Paris mekteplerinde eğitim gören kızı tarafından köylü validesinin akılsız oluşuna hamledilerek küçümsenmesine neden olur. Anjelik eğlencelerde bulduğu zengin bir adamla evlenir. Bu evlilikten doğan çocuğunu annesine terk ederek eşinden ayrılır. Anjelik'in eve gelmemesinden endişelenen saf anne polise gitmeyi düşünür fakat komşuları, evliyken eşinden ayrı eğlencelerde bulunmasının ardından dul kaldıktan sonra neler yapabileceğini anlatırlar. Jermen Valide kendinden ayrı büyüyen kızınınahlakının, tavır ve davranışlarının yine kendi ahlakıyla şekillendiğini düşünerek Anjelik'in yaptığı/yapabileceği ahlaksızlıkları tahmin edemez. Luiz'i "terbiye-i safderunane ile terbiye" etmesi buna kanıttır.

> Anjelik bu defa validesinin sözlerine açıktan açığa şaşmış ve bu istigrabını zavallı kadından ketm nezaketine de mecburiyet görmeyerek kahkahalar ile gülmüş idi. Jermen Valide bu kahkahanın ne demek olduğunu anladı mı zannedersiniz? Heyhat! Kızı Anjelik o günden bed' ile bir hafta hanesinin semtine uğramadığı hâlde safvetli valide hâlâ işin ne demek olduğunu anlayamamış idi. Kızını nerelerde aramak lâzım geldiyse arayıp da bulamayınca bir kazaya duçar olmuş bulunmak ihtimalâtını der-hatır ederek polise müracaata karar vermiş idi. Bazı dostlar kadıncağızı bu zahmetten kurtarmak için Anjelik hâl ve şanında bulunan bir kadının daha kocası zamanındaki maişet-i heva-perestanesine nazaran şu dulluk zamanında nerelerde nasıl yaşayacağım anlatarak böyle taharri zahmetine hiç de girmemesini nasihat eylediler de kadıncağızı bu zahmetten kurtardılar (Ana-Kız, 2001: 827).

Anjelik, Jijik takma adıyla yozlaşmış hareketleri ile halk arasında ünlenir. Hikâyenin sonunda güzelliğini ve parasını tüketip sokaklara düşer.

Jermen Valide, anne ve babasını soran Luiz'e, onun sorumluluğunu almayan ebeveynlerini öğrenmesinin sonucunun iyi olmayacağını söyler. Buna rağmen Luiz, "Büyük validesinden almakta bulunduğu terbiye-i dindarane hasebiyle Cenab-ı Hakk'a ne zaman dest-i tazarru ve taabbüdü kaldıracak olsa peder ve validesi için dahi hayır dualar ederek merhamet-i ilâhiyeyiisticalab gayretinde bulunur" (Ana-Kız, 2001: 835). Büyükanne kendi kızına veremediği talim ve terbiyeyi torunu Luiz'e vermesiyle onu okuma yazma bilen, ahlaklı ve dini bütün bir kız olarak yetiştirir. Ahmet Midhat Efendi, "validesi Anjelik'inberbadına sebep olan terbiyeden ise şu terbiye-i dihkanî elbette müreccah görülür" (Ana-Kız, 2001: 835) diyerek büyükannenin talim ve terbiyesini destekler.

Anjelik'in annesi, Jermen Valide ise fakirliği nedeniyle torunu için tek başına çalışmak zorunda kalır. "Luizcik var Luizcik! Yoksa!..Luizcik olmasa JermenValide'de artık hiçbir maksad-ı dünyevî kalmamış olacağından bu dünyaya çoktan veda-ı kat'îyi çekmeye daima hazır ve muntazır bulunur idi" (Ana-Kız, 2001: 824). Luiz'in bünyesi zayıf olduğundan doktorlar iyi beslenmesi gerektiğini ve bir köye gönderilirse iyi olacağını söyler. Jermen Valide, yapıp sattığı kurabiyeleri satarken yağmura yakalanır bütün kurabiyeleri dağılır ve ağlar. Bu sırada kendisine yıllar önce yardım ettikleri Baron Marsel de Kamiol ile karşılaşır. Bu adam JermenValide'nin kızını yanına alarak iyileşmesini sağlar. "Jermen Valide esna-yırahda Luiz'e lâzım gelen talimatı mükemmelen vermiş bulunduğundan ve kızcağızın terbiye-i hulkiyesi de talimat-ı mezkûreye munzam olduğundan" (Ana-Kız, 2001:843,4) aile tarafından benimsenir. Babalık rolünü üstlenen Baron, Luiz'i kızı gibi kabullenerek eğitimini tamamlayıp iş sahibi olduktan sonra ahlaklı bir adamla evlendirilir.

Çingene adlı hikâyede Ferazende Hanım eşini erken yaşta kaybeder. Oğlu Şems Hikmet Bey'i ve kızı Fatma Münevver'i "hem hüsn-i terbiye etmiş hem de babalarından müntakil servet-i azimenin bir habbesini ziyan etmeyip cümlesini emlâke tahvil ile ayda yüz elli liradan ziyade bir de irat peyda" (Çingene, 2001: 465) eder. Eğitimlerini okul yoluyla değil de özel dersle tamamlatır. Şems Hikmet ahlaklı, malını tasarruf eden, anne sözü dinleyen "elmas gibi" (Çingene, 2001: 465) bir çocuktur. Çingene kızıyla tanışana kadar anne-uslu çocuk ilişkisini sürdüren Şems Hikmet Bey, annesinin bir Çingene kızını

eğitmek üzere bir konakta terbiye ettirdiğini duyması üzerine iletişimleri çatışmaya döner. Ferazende Hanım oğlunun bu kızla evlenmemesi için-onu korumak adına- elinden gelen her şeyi yapar. Çingene kızı Ziba'nın, tanıdığı Düriye Hanım'ın evinde kaldığını duyar duymaz Düriye Hanım'dan kızı evden atmasını rica eder. Düriye Hanım oğlunun yanlış bir şey yapmadığını dile getirir. Şems Hikmet Bey ile annesi arasında bu nedenle tartışma çıkar; evlilik için anne ve babanın evlatlarını zorlayamayacağını belirtir.

> —Onu oraya siz mi getirdiniz ki gidip savmaya, defetmeye de kalkışıyorsunuz?
> —İşte ben getirmediğim için müsaadenizi talep ediyorum. Demek oluyor ki validenizin sözünü kırıyorsunuz öyle mi?
> —Ben de şu yaşa geldiğim hâlde validemin bu sözceğizini kırmış olayım bu meselede bile her sözünüzü tuttuğum ve işte maşukam olan bir kızı almaktan bile nefsimi mahrum eylediğim hâlde yalnız onu Düriye'nin hanesinden def hususundaki sözünüzü kırmış olduğumdan dolayı bana münkesir olacak iseniz "Ve illâllahumüştekâ!" derim.
> Hakikat Şems Hikmet bu sözü öyle bir tavr-ı meyusane ile söyledi ki bıyığını parmağına dolamış bir babayiğit olarak o yaşma kadar validesinin zerre kadar gönlünü kırmamış olan bu oğula bir kerem edip de "Evlâdım! Halk ne derse desin! Getir o kızı bağrıma basayım! Gelinimdir!" demek lüzumu tahakkuk eylemiş idi. Ne fayda ki valide hanım o muti' ve münkad çocuktan bu kadar bir lütfü diriğ eyledikten maada:
> —Öyle ise git Çingeneyi al. Bütün İstanbul halkının maskarası olduğun hâlde ihtimal ki yalnız Çingene milletinin memduhu, makbulu olursun da seni kendilerine çeribaşı intihap ederler! diye oğlunun yanından fırladı gitti... (Çingene, 2001: 493).

Ferazende Hanım'ın Ziba'yı reddi, oğlunun kendini kuyuya atıp intihar etmesine neden olur. Şems Hikmet Bey, ölüm döşeğindeyken Çingene Ziba'yı sayıkladığını duyan anne, Ziba'yı konağa çağırır ve onun kibar bir hanımefendiye dönüştüğünü görünce yaptığı baskıya pişman olur; fakat iş işten geçer. Oğlunun vefatının ardından Ziba'yı ondan yadigâr olduğu için evladı yerine koyar, onun refakatıyla teselli bulur. Her gün sabahtan akşama kadar kıza keman çaldırır, oğlunun en sevdiği şarkıları okutur. Ahmet Midhat, annenin bir hatayı daha büyük bir hata ile düzeltmeye çalışmasının yol açtığı zararıvurgular."Zavallı kadıncağız ettiği işin ne yaman cezasını gördü. Çingeneyi kendime gelin etmem der iken kız etti" (Çingene, 2001: 496). Otoriter anneliğin aşırı korumacı yaklaşıma dönüşmesi Şems Hikmet'in baskıya kapılmasına neden olurken anne sözünü aşamaması onun krizi aşmakyerine kendini yok etmesine yol açar.

Annenin çocuğa baskı yapmasının bir başka şekli de *Diplomalı Kız*'da yer alır. Kibar aileler gibi çocuğundan hiçbir şey esirgemeyen baba, annenin tepkisini çeker. Anne Polini, çocuk büyüdükçe masraflarının da artacağını ve kızın pahalıya mal olacak isteklerini karşılayamacaklarını düşünerek kocasıyla tartışır. Ahmet Midhat Efendi bu

konuda Polini'ye hak verir. Öğretmenlik okulunda okuyup iyi giyip kuşanmaya alışkın Juli'nin, annesi gibi çamaşırcılıkla uğraşamayacağını, işçi kızlar gibi olamayacağını vurgular.

Polini, çocuğunu arzusuna göre terbiye edemediği ve eşininJuli'yi ihtiyaç sandıklarındaki parayı bitirene dek okutması, annenin bu duruma öfkelenmesine ve öfkesini kızına yansıtmasına neden olur.

> -Aman yarabbi! Biz ne eşek imişiz! Dünyada ne kadar malûmat var imiş de haberimiz yok imiş. Sen ütü yapmaktan ben varyoz vurmaktan başka bir şey öğrenmemişiz, diye kızım alkışlayıp karısını kendisini tezlîle başlayınca şu hâl Polini'nin gayretine dokunarak kızı aleyhine âdeta bir husumet bile peyda eyliyor idi (Diplomalı Kız, 2001: 603).

Baba Jan Döpre ile anne Polini, çocuğu talim ve terbiye konusunda adeta iktidar/güç çekişmesine girişirler. Sözü eşi tarafından dinlenilmeyen anne, babaya öfkesini ister istemez çocuğuna düşmanlık hissine dönüştürür. Anne –fakirdir- nezdinde çocuk para tüketen bir tehlike haline gelir. Polini, Juli'yediplomanın karın doyurmayacağına dair iğneleyici sözler söyler.

> —Anne! Bugün de maltız yanmadı ha?
> (Maltız bizde sacdan mamul bir nev' mangala derler ki üzerine tencere vesaire vaz' olunur.)
> —Onu bilemem! Yalnız onu değil, civardaki ekmekçi kadının kızı iki büyük ekmek getirdi. Baban karıyı nasıl ikna edebildi de karı bunları gönderdi, onu da bilemem.
> —Hep kuru ekmek, hep kuru ekmek!
> —Ne şikâyet ediyorsun? Katık da ister isen ekmek dilimlerinin üzerine biraz Rasin beyitleri, Bosue nesirleri oku!
> —Yine mi tahsilimi başıma kakacaksın?
> —Hayır, doğruyu söylemekten memnuiyete dair bir kanun mu neşr olundu? Kızları bu kadar okutmak neye yarayacak diye baban ile kavgalar ettiğim zaman o bana gülüyor idi. Sen ise kızıyor idin. Şu hâlimize sebep ancak senin tahsilindir. Dişimizden tırnağımızdan arttırdığımızı sana harcettik. Kitap dedin aldık, defter dedin aldık. Kalem, mürekkep, kurşun kalemi, boya, lastik falan filân dedin hep aldık. Gözlerin mi zayıf oldu, süs mü idi ne idi ne ise, gözlük dedin aldık. Lamba ile çalışamaz oldun, mum yaktık, Mektepteki başka kızlardan aşağı kalmayasın diye elbisene ihtimam ettik. Hâsılı kımıldandıkça masrafa girdik.
> —Siz vazifenizi hüsn-i ifa eylediniz. Teşekkürler ederim. Ben de vazifemi hüsn-i ifa ettim. Binaenaleyh bu serzenişlere değil, aferininize lâyıkım.
> —Vay gidi liyakat vay! Kuru ekmeğe nailiyet bile mucib-i taaccüp olacak bir hâle geldikten sonra zihî liyakat!
> —Cür'et ve cesaretimi affediniz anneciğim, ama benim bilebileceğim şey sizin muavenetinizi boşa çıkarmamak için vus'umun yettiği kadar çalışmak idi! Çalıştım. İşte her sene her dersten aldığım mükâfatlar, tahsinnameler şu miskin yatağımın murdar cibinliği içini bir sergi gibi donattılar.
> —Ekmekçi, kasap, sebzeci onları kabul edip yerine ekmek, et, sebze, kömür, şarap filân verebilirler ise hak sizindir. Teşekküren bir de reverans ederim.
> —Ben orasını bilemem.

> —Henüz öğrenmedin bile. Heyhat! Asıl kabahat sende değil baban olacak aptalda! Seni benim istediğim yolda terbiye eylese idi şimdi aşinalarımızın, dostlarımızın kızları gibi sen de ya bir modistra olur idin ya çiçek yapmakta mahir bir işçi! Haftada anana, babana birkaç frank olsun getirir idin. Hiç olmaz ise bir yere besleme, hizmetkâr sıfatıyla kapılanır idin de bari anana, babana yük olmaz idin.
> —Vay! Bir dilim kuru ekmek yediğim de mi yük oluyor?
> —Nankör! Şimdi günümüz kuru ekmeğe kaldığı için mi böyle söylüyorsun? (Diplomalı Kız, 2001: 595).

Polini, Juli'nin mezun olduktan sonra iş bulmaması, eğitimine harcanan paranın boşa gittiği fikrine kapılır. Kızının "hiçbir şeye yaramayacağı" (Diplomalı Kız, 2001: 604) kanısına varır. Jan Döpre, eşi Polini'yi haklı bulmasına rağmen verebileceği bir cevabı olmadığı için bu düşüncelerinden dolayı karısına şiddet uygulayarak onu bastırmaya çalışır. "Şu kadarki artık evvelki gibi az çok âkılâne cevaplar bulup veremiyor. Pek başı sıkıldıkça zavallı karısını dövüyor da o suretle iskâtına muvaffak oluyor. Aman yarabbi!.." (Diplomalı Kız, 2001: 605). Juli'nin okulu bitirip diploma aldığı gün anne Polini hiçbir şikâyette bulunamaz. "Biliyor idi ki eğer serzeniş yollu herife bir şey söyleyecek olsa belki de herifin elinden bir cinayet çıkar. Belki de kendisi o cinayetin mağduru olur" (Diplomalı Kız, 2001: 605). Yazar, "Julimuallimelik şahadetnamesini de aldı. Şehremaneti dairesinde bu şahadetnameyi aldığı gün belki üç beş yüz tane kız validesi gıpta eylediler" (Diplomalı Kız, 2001: 605) diyerek annenin tepkisizliğine dikkat çeker. Tartışmalarda baba, hem Polini'ye hem de kızı Juli'ye şiddet uygular. Polini, kızını ve kendilerini fakirlikten kurtarmak için eşinin yanlış talim ve terbiye uyguladığını anlatır:

> Kendimiz duçar-ı sefalet olduğumuz hâlde bari kızımızı bahtiyar etmiş olsa idik. Heyhat! İstihsal eylediği muallimelik diplomasını ezsin ezsin de suyunu içsin. Fazla olarak bir de kibarcasına yaşamaya alıştırdık. Zavallı çocuk! Seni mesut ve bahtiyar edelim, biz de sayende mesut ve bahtiyar olalım der iken seni de kendimizi de bedbaht eyledik (Diplomalı Kız, 2001: 605,606).

Polini, eşinin hastalanmasıyla evi geçindirme çabasını tek başına üstlenir. Sonunda evdeki her şeyi satmak zorunda kalırlar. Juli'nin işe girmesiyle her şey düzelir. Anne kızına haksızlık yaptığını düşünerken, baba ise emeğinin karşılığını almanın sevincini yaşar.

> -Ah fukaralık beni de fena bir zevce etti. Ne kadar da fena bir valide etti. Zavallı kocamın, zavallı kızımın kendi yeisleri kendilerine elvermiyormuş gibi bir yandan da ben başlarının etini yiyip bitiriyorum. Onlar ikisi dert ortağı olarak belâ-yı fakra sabredebilmeye kendilerini müstait görüyorlar da yalnız beni bu bapta kendilerinden gayrı addeyliyorlar. Haklan da var ya. Ben onlara itirazlarım ile, serzenişlerim ile yabancı kalıyorum. Tövbeler tövbesi olsun bir daha kendilerini incitmeyim (Diplomalı Kız, 2001: 613).

Kızının yıllarca okuduktan sonra bir mağazada çalışıyor olması, Polini'de eşine karşı üstünlük kazandığı fikrini doğurur. Juli'yeyaptıkları masrafınhiçbir fayda sağlamadığını, faydanın en büyüğünün ticaret yüzünden meydana geldiğini düşünerek "kocasına karşı galebesini de hükm etmiş idi ki bir kadın için bahtiyarlığın en büyüğü kocasına karşı galebesinin tahakkukudur" (Diplomalı Kız, 2001: 638). Polini'ninadeta hasmını yenmek üzerine yaptığı konuşma otoritenin kendi elinde olması isteğine yöneliktir. Adler bunu "erkeksi tavır" (Adler, 1999: 26) olarak açıklar. Juli ebeveynlerinin tartışmasına hangi mesleği yapara yapsın kızların öğretmenlik diploması alması gerektiğini söyleyerek annesinin fikrini çürütür.

Müşehadat adlı romanın iç içe geçen olay örgüsünde Refet'inhayat hikâyesi anlatılır. Baba terbiyesinden uzak yetişen Refet, onun ölümünden sonra annenin evlat üzerinde otoritesizliği oğluna ve kendisine kalan mirasın oğlu tarafından eğlencelerde tüketilmesine neden olur. Baba ölmeden önce gerek çocuğunun ve gerek eşinin parasını, eski dostu Seyyit Mehmet Numan'ın idaresine bırakır. Refet Beykendi parasını eğlencelerde bitirdikten sonra validesinin de parasını göz diker.

Seyyit Numan, Refet'in parası bitinceye kadar yaptıklarına ses çıkarmasa da, annesinin parasını da harcamaya başlayınca, para için mağazaya gelen Refet'i kapı dışarı eder, validesini çağırarak "sefih ve müsrif oğlanın binlerce kese akçelik mirası telef et-mesine mukabil, kendi hissesi bir meze makamına bile kaim olamayacağını" (Müşahedat, 2000: 81) anlatır. Durumun farkına varamayan anneyi, babanın ekonomik rolünü temsil eden Seyyit Mehmet Numan uyarır:

> Evlat bu. Kadıncağız ağlamış sızlamışsa da, Seyyit Mehmet Numan:
> -Hanım. Paranız benim idaremde kalacaksa, ben, o çapkına habbe-i vâhide verenlerden değilim. Oğlunuza para verecekseniz, paranızı benden alınız da, kime teslim ederseniz ediniz. Ama birkaç ay içinde o çapkın sizi fülûs-ı ahmeremuhtâç bırakınca kocanızın birader makamında bir Seyyit Mehmet Numan dostu vardır, diye sakın ha, buraya gelmeyiniz (Müşahedat, 2000: 81).

Refik'in annesi, Seyit Mehmet Numan'ın sözünden çıkmayacağını belirterek eğer bunun aksini yaparsa oğlunun ne gibi bir tehlikeye düşeceğini anlar.

Müşahedat'ta Avrupa'daki annelerin çocuklarının sorumluluğunu üstlenmedikleri gibi onları kilise kapısına bıraktığından söz eder. Ahmet Midhat'ın tanıştığı Siranuş da annesizliği yaşayan çocuklardan biridir. Babası Siranuş'u bırakıldığı evden alarak çocuğunu terk eden annesine götürür, onun bakımı için gerekli parayı göndereceğini söyler

ve çocuğun başına bir şey gelmemesi adına onu tehdit eder. Siranuş yatılı okulda kalırken annesini kaybeder. Ahmet Midhat, Siranuş'un annesini ölümün anlamını fark edemeyecek bir yaşta kaybetmesini, annesinin ölümünden önce yazları hiç kalmadığı mektepte kalmak zorunluluğuyla bağdaştırdığını anlatır. "Sair öksüz çocuklarla berabermektepde kalacağı beyan edilince, hemen yalnız mektepden çıkamamak derecesindeki bir elemle müteellim olmuş ve validesinin vefatı demek, ne demek olacağını başka türlü takdir edememiştir" (Müşahedat, 2000: 206,207). Yazar buradan hareketle çocuğun belli olgunluğa eriştiğinde anne değerini kavradığına değinir:

> Valide denilen şeyin kıymeti küçük çocuklar nezdinde ol kadar takdir olunamaz. İnsan yirmi yirmi beşi geçmelidir ki valide kıymeti bilsin. Daha yaşlı oğulların daha yaşlı validelerine muhabbetleri bile, Refet derecesindeki oğulların valideleri hakkındaki muhabbetlerine benzeyemez. Çünkü o zaman valideler pek ihtiyar olarak bunamağa takarrüble, gevezeliklerini de artıracaklarından tadını kaçırırlar (Müşahedat, 2000: 229).

Yazar yirmi yaşından sonra anne değerinin anlaşıldığını anlatırken onun çok yaşlı anneleringezeveliklerinin çekilmeyeceğini belirtmesi dikkat çekicidir.

Ahmet Midhat'ın eserlerinde annelik görevinde üstlenen bakıcılar, cariye ya da kâhya kadınlar annesiz, babasız kalan çocuklara bakarlar. *Süleyman Muslî* adlı romanda annesi ve babasını kaybeden Süleyman Muslî içinevin cariyesi Meymûne, annelik rolünü üstlenir. Meymune, hayatının sonuna kadar -beş altı sene- dilencilik yaparak Süleyman Musli'ye bakar.

Eş kaybıyla, annenin ekonomik gücünü yitirerek evsiz kalmasının ardından istemeyerek de olsa cariyelik yaptığı ya da kızını evlendirerek, babalık rolünü üstlenen damadının güvencesi altına girdiği görülür.

Hüseyin Fellâh adlı romanda eşinin kaybeden Hesna Hanım, kızı Şehlevend ile sokakta kalırlar. Şehlevend yoksulluktan kurtulmak için Laz Mehmet Ali Ağa adındaki esirci aracılığıyla Mısır'a cariye olarak gitmeyi kurar. Esirci, Şehlevend'in annesine kızınıMısır'daki oğluna gelin olarak göndereceğini, kendisine de İstanbul'da bir ev satın alıp biraz da para bırakacağını söyler. Anne ilkin kızının gitmesine itiraz ederken, Şehlevend'in ve kendisinin sefillikten kurtulacağına sevinerek ona izin verir. Şehlevend'in Kuzey Afrika'ya esir/cariye olarak satıldığından habersizdir. Dünürü zannettiği Laz Mehmet Ali Ağa'dan parası bittiği için yardım istemeye gittiğinde onun esir tüccarlığı yaptığını ve kızını Mısır'a gönderdiğini duyar. Hesna Hanım, Şehlevend'i bulmak üzere

Mısır'a yola çıkar fakat Haydut Kurtoğlu'na esir düşer. Şehlevend, annesinin Mısır'da bu adama aşçılık yaptığını öğrenir ve romanın sonunda evleneceği Hüseyin Fellah sayesinde cariyelikten kurtulup annesini de cariyelikten kurtarır.

Anne, eşinin ölümüyle ya çocuğunu evlendirerek damadının ekonomik gücüne sarılır ya erkek çocuğunun kalan mirası tüketmesine seyirci kalır ya da erkek çocuğunu otoritesi altına alarak güçlü anne tipiyle mirasın kaybını ve çocuğunun yozlaşmasını önler. Yozlaşmış babanın varlığı ve annenin iradesizliği/yokluğu ya da annenin de yozlaşmış oluşu çocukların da yozlaşmasına neden olur. Ahmet Midhat'ın romanlarında çoğu kez annenin çocuğunu eğittiğine dair bilgiye değinilmez ya da ayrıntıya girilmeden aktarılır, baba ön plana çıkar.

3.5. Çalışan Kadın

Osmanlı modernleşmesinde "yeni kadın"ın (Findley, 1999: 73) yaratılması kamusal zihniyetin ataerkil yapısına bağlı olarak gelişir. Yenilik isteyen erkeklerin arzularına göre kadınların takip etmemesi ve öykünmemesi gereken yaşam biçimlerini romandaki kişi ve olay örüntüsü kullanılarak betimlenir. Temelde kadınların erkeklerin yanında topluma karşı görevleri anlatılırken sosyal ilişkide olması gereken cinsel ahlaka yönelik ilkeler ve öğretiler de aktarılır (Sancar, 2013: 129).

Ahmet Midhat Efendi'nin roman ve hikâyelerinde ideal kadın tipi diploması ile ailesini geçindirebilen ya da eşinin ölümü, erkeğin ekonomik gücünü yitirmesi sonucu iktisadi bakımdan ailesini destekleyici çalışmalarda bulunan, ayakları üzerinde durabilen kadındır. Yazar, "kendi emeği ve aklıyla ailesini geçindirip yönetecek, fantezi peşinde koşmayacak" (Sancar, 2013: 130) ahlaklı kadınların çalışma hayatında bulunması taraftarıdır.

Yazar, *Ekonomi Politik* adlı eserinde çalışmayı överek insanın vatanına, milletine, devletine ve özellikle kendi nefsine faydalı olması gerektiğini belirtir. "Böyle olmadıktan sonra, zararsız bir adam da sayılmayıp belki varlığı zararlı bir adam sayılır. Çünkü başkalarının mesaisinin mahsulü olan üretilmiş servetleriyle yaşayacaklardır. O tembel ve zararlı adamı, medenî toplumdan defetmelidir." diyerek (Tüzer, 2014: 308,309) çalışmanın önemini vurgular.

Peder Olma Sanatı'nda Paris'teki alkole ilgili konferansta alkolden "deliryum tremens" hastalığına yakalanan bir kocanın aklını kaybettiğini; eşinin ise "gürbüz ve faal" bir yapıda olduğundan yıllarca çalışıp evlatlarını "kendi ellerinin emeğiyle" beslediğini anlatır. Kocası çalışabildiği zamanlar kazandığı parayı içkiye verirken çalışamaz hale geldikten sonra eşinin sırtından içki parasını çıkarır. Ahmet Midhat Efendi, erkeğin alkol kullanımının doğacak çocuklar üzerindeki etkisini açıklarken kadınların ailesine bakabilecek güçte olduğuna da işaret eder. Kadının, kocası alkole başlamadan önce doğurduğu ilk ve diğer çocuklarının arasında tek sağlıklı olan kızı da çalışmaya başlayarak annesine yardım eder (Peder Olma Sanatı, 2013: 50). Anne kız, hem erkeğin sorumsuzluğunun yükünü hem de bir aileyi geçindirme görevini üstlenir.

Sanatkâr, kadınlara istihdam alanı yaratılması taraftarıdır. Avrupa'da mesleki boyutta –her millette olduğu gibi- kadınların erkeklerin gerisinde bırakıldığını; Almanya, Fransa, İngiltere ve Amerika'da yeni yeni görülen doktor, avukat, ressam gibi hüner sahibi kadınların mesleklerini yapmalarına izin verilmediğini belirtir.

> Lâkin bir kadın tabibin veyahut avukatın erkekler derecesinde keyfe ma yeşa icra-yı sanat etmelerine tamamıyla müsaade olunduğunu henüz göremiyoruz. Avukat şehadetnamesini haiz olan erkekler için deavide vekâletten maada hakimlik mevakii dahi açık olduğu hâlde yine öyle bir avukat diplomasını haiz olan kadınların hakimlik değil a deavide vekâletlerine bile müsaade olunmuyor. Ricalden olan etibbaya kadınların her nevi hastalıklarının tedavisi için müsaade olunduğu ve bunlar ebelik bile ettikleri hâlde kadından olan etibbaya erkeklerin her nevi hastalıklarını tedavi etmeleri için müsaade verilmiyor. Posta, telgraf, şimendifer idareleri gibi yerlerde bazı hizmetlerde kadınlar istihdam olundukları hâlde re's-i idareye takarrüb bile edemiyorlar.*Mekâtip* ve medariste aşağıki sınıflar için şimdilerde epeyce çok muallime yetiştiği hâlde sunuf-ı âliye için henüz büyük muallimeler istihdam olunduğu hiçbir taraftan haber alınamıyor. Avrupa, Amerika milel-i müterakkiyesi yüzlerce seneden beri terakkiye ve bu meyanda evlad-ı zükur ile beraber evlad-ı inası dahi terbiye ve talime büyük bir kudret ve fedakârlık ile gayret ettikleri hâlde iş böyle olursa şehrah-ı terakkide onların katettikleri merahili henüz kat etmemiş olan halk nezdinde kadınların mertebesi neden ibaret olacağını teemmül ve mülahaza o kadar güç olamaz (Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuku ve Vezaifi, 2013: 30,31).

Diplomalı kadınların mesleklerini yapmalarına müsaade edilmemesi, salt eril yapının mesleki hayatta başı çekmesi ile oluşan kamusal alanda kadının tutunmasının imkânsızlığına vurgu yapar: Erkek doktorların ebelik görevini üstlenmesine karşın kadın doktorların her türlü erkek hastalıklarını tedavi hakkı verilmediği; dairelerde memuriyet yapabilmelerine rağmen müdür olamadıkları; okullarda yüksek eğitim için gerekli kadın öğretmenlerin yetiştirilmediği; alt sınıflara yönelik kadın öğretmen yetiştirilmesi gibi

durumların kadınların erkeklerden geri kalmalarına yol açtığını vurgular. Kadınlar tinsel ve düşüncel gelişimlerini çocuklarla eşleştiren eril aklın düşük benlik saygısıyla nitelenirler.

Yunan düşüncesinde simgesel olarak kadınsılık "gayr-i rasyonel, düzensiz ve bilinmez" olduğundan bilgiyi geliştirirken uzak durulması gerektiği vurgulanır. Bilginin kendisi kadın olarak kişileştirilen doğaya hükmetmektir. Bilgiyi doğrudan erkeğin kontrolüne geçiren bu fikirle "bilinebilir doğa, kadınsı bir şey gibi sunulurve bilimin görevi, bu kadın üzerinde doğru türden bir erkek tahakkümü kurmaktır" (Lloyd, 1996: 32,33). Kadının bilgiyle zaptedilebileceği düşüncesinin doğurduğu üstünlük kurma çabası, çalışma alanındaki tabularda kendini gösterir.

> Hakikat bu milel-i müterakkiye nezdinde kadınların kemalat-ı zihniye ve ruhiyesine emniyet ve itimat henüz o kadar azdır ki nev'-i beşerin bir nısf-ı cemilini teşkil eden sınıftan nısf-ı diğerini havâyic-i maneviyesine hüsn-i hizmet ve o hizmette muvaffakiyet beklenmek şöyle dursun yalnız kendi sınıfları hakkında bile kifayetleri teslim olunamıyor. Bunlar bir sabavet-i daime hâlinde tasavvur olunuyorlar. Sınıf-ı zükurun haiz olduğu hukuk-ı medeniyenin birçoğundan sınıf-ı nisvan mahrum bırakılıyor. Şu son senelerde kadınlarda görülen terakkiyat-ı nisbiyeyi nazar-ı insafa alanlar neviyet-i beşeriyenin şu iki nısfı, şu iki sınıf arasında görülen bu kadar büyük farkı beğenemeyerek nisvanın hukukunu birazcık olsun artırmaya çalışıyorlar. Bu gayrette bulunanlara "feminist" deniliyor. Bunlar lisanlarıyla, kalemleriyle hukuk-ı nisvanın tezyidi lehinde neşr-i efkâr ediyorlar da medeniyetin erkân-ı asliye ve kadimesinden olan hurde-endişan-ı ukalabunların o güzel ve haklı sözlerine hemen hiç de havale-i sem'-i kabul etmiyorlar! (Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuku ve Vezaifi, 2013: 30,31).

Ahmet Midhat, Avrupa'da toplumdaki cinsiyet eşitsizliğinin farkına varan kadınların ve erkeklerin, kadınların hukukunu arttırmaya çalışmalarının feminizmi doğurduğunu fakat bu haklı çabanın aydın kesimce dikkate alınmadığını vurgular. Avrupa'da hal böyleyken Osmanlı'da kadınların ev içi çalışmanın dışında çalışma hayatına girmelerini küçümseyen ve alaya alan bir ataerkil yapının varlığı da söz konusudur. Yazar, Fatma Aliye Hanım'la mektuplaşmalarında onun yazın hayatında erkekler tarafından alaya alınma korkusunu yenmesi gerektiğini, yaptığı işin ayıplanacak bir yönünün bulunmadığını milli ve ahlaki açıdan yanlış bir şey yapmadığı halde kendisinin dahi eleştiriye maruz kaldığından bahseder:

> Zira ben romanları etvar ve adab-ı milliyeye mugayir görenlerden olmak şöyle dursun bilakis halkımızı hem eğlendirerek hem de terakkiyat-ı maarif-i cihandan haberdar etmek için romanları vesile-i i'la bulmaktayım ve bu azim ile işimde devam göstermekteyim. Halbuki yirmi seneden beri ben dahi itiraz-ı muterizînden yakayı kurtaramamışımdır. (..)Sizce bâis-i tereddüd olan şey nisvâniyetiniz ise bu babtaki endişeniz hiç menzilesine inmelidir. Nisvândan asar-ı kalemiyesini neşr gayret-i terakki-cuyanesinde bulunanları istihfaf edecek olanlar yalnız sizi görecekler değil a? Daha birçok emsalinizi

> de göreceklerdir ki onların en muktedirlerinden birisi dahi Leman Hanımefendi olduğunu bilirsiniz. Bu istifhah eğer bir beliye ise dahi "el-beliyyetü iza ammet tabet" ile müteselli olmaya gayret ederiz. Lakin durunuz bakalım nev-i nisvanın hizmet-i kalemiyyesi istihfaf edecek olanlar ne diye bu cüreti bulacaklardır.
> Evvela müstehiffin efendilerin kendi mahiyetleri taayyün etmelidir. Bunlar ya hizmet-i kalemiyede bulananlardandırlar, ya değil. Hizmet-i kalemiyede bulunanlardan olmadıkları surette kendilerinde salahiyet-i kelam olabilir mi ki itirazı değil hatta tahsine dair bile söyleyecekleri sözün bir hükmü olabilsin?
> Hizmet-i kalemiye erbabına gelince: Bunlar meyanında kudret-i kalemiyesini göstermek azmiyle neşriyat meydanına eser koyacak, kadınları yıldıracak küstahlıkta bulunacakların adeta şayan-ı merhamet zavallılardan görüleceklerini katiyen hükm eyleyebilirim. Bir teşebbüs eğer ma'yub ise kendini bilen, namusunu takdis eyleyen erkekler dahi onu irtikab etmemelidir. Mektubunuzda beyan eylediğiniz müşacere gibi ki erkekler için asla tahsin olunamayacak ahvaldendir. Halbuki biz erkekliğimizle beraber yine müşacerat-ı ma'yubede bulunmaktan kendimizi alamamak derecesinde duçar-ı zaaf-ı beşerî bulunduğumuz halde bir kadının şan-ı nisvânisi dairesi dahilinde neşriyat-ı masumanede bulunduğunu hangi şanımızla istihfafa cüretyab olabileceğiz?
> Fransa meşâhîr-i hikaye-nüvisânından Madam Jorj San için "müellifin-i nafiadan değil idi" hükmünü vermek mütemeddin terakki-perver adamlar için kabil olabilir ise sizin için de tahsin ve aferinden başka söz söyleyebilmek kabil görülsün (Fazıl ve Feylesof Kızım Fatma Aliye'ye Mektuplar, 2011: 3-4).

Sanatkâr, Fatma Aliye'nin yazarlığına yönelik yapılan tenkitleri bela olarak niteler. Fatma Âliye'nin eril egemenliğin hükmündeki yazın hayatına girişinde kadınlığının engel teşkil etmediğini, -Leman Hanım'ın da aynı meslekte olduğunu- kendisi gibi örneklerin çoğalmasıyla herkesin bu duruma alışacağını anlatır. Eleştiri sahiplerinin yazarlıkta ne kadar yetkin olduklarını da sorgulayarak "Osmanlı, insan" kelimelerinden uzak kaldıklarını; onların "erkek" dahi addedilmeyeceğini vurgular. Yazara göre erkeklerin vazifesi kadınlara saygı göstermektir:

> İzhâr-ı nâm u şân husûsunda isti'câl buyurmamanız makûldür. 'Roman ve romancılık' hakkındaki muhârebeyi görüyorsunuz ya? Sebebi sizin *Merâm* oldu. İşte bizim Osmanlı efendiler böyledirler. Lâkin onların bu muhâcematını görüp erkeklik göstermemelidir. Her belaya kemâl-i akl u edeple göğüs vermek elbette galebeyi temîn eyler. İnşallah mahfûz-ı gencîne-i sadrınız olduğunu âsâr-ı kalemiyenizden istidlâl eylediğim maârifi peyderpey ortaya koyduğunuz zaman mâhiyet-i sahîha-i ilmiyenizi görerek şimdi istihzâlarıyla mağrûr görünenler kemâl-i şerm ü hicabla başlarını göğüslerinr eğerler. Bunlara edîb diyemem! Osmanlı? Hiç! Hele insan? Büsbütün hiç! Erkek bile diyemem ki erkeğin birinci ve en mukaddes vazifesi benât-ı nev'ini ta'zîm ve tevkîrdir. Onlarda kusur bile olsa muvakkırâne ıslâh etmek lazım geldiği halde bizim müntekidîn efendiler hünerleri görülen nisvânımızı bile haksız itirâzâta dûçâr ediyorlar. Bâri ellerinden bir şey gelse! İşte nâmları da ortaya koyabilmekten ihtirâz ederek müstear nâmları ile perde arkasından söz söylüyorlar. Kahharahumullah! Onlar hiçbir zaman isimlerini ortaya koyamayacaklardır. Siz ise Rabbim teâlâ hazretlerinden ümid eylerim ki nâmınızı millet-i muazzama-i Osmaniyemiz için sermâye-i iftihâr edeceksiniz. İnşallah pek çok kitaplar üzerinde o nâm-ı

> ulvînin hayret-fermâ-yı enzâr-ı hâdisîn olduğunu göreceğiz! (Fazıl ve Feylesof Kızım Fatma Aliye'ye Mektuplar, 2011: 29).

Ahmet Midhat gibi kadınların kamusal alanda varolmasını isteyen Namık Kemal, 1867'de yayınladığı yazısında Osmanlı nüfusunun yarısının üretime katkıda bulunmayıp tüketim yapan kadınlardan oluştuğunu belirterek bu durumdan yakınır. Tanzimat döneminden önce nadiren görülse de kimi kadınlar ticarethane işletmektedir. Kanuni Sultan Süleyman döneminde kadınların çamaşırhane işlettikleri, köle ticareti yaptıkları bilinmekte, Tanzimat döneminde ise bazı kentlerde aile zanaatı olarak halıcılıkta, maden ocaklarında kadın işçiler çalışmaktır (Arıkan, 1994: 328). *Kadınlar Dünyası Dergisi*, Ahmet Midhat Efendi'nin kadınları toplumsal alanda görünür kılmak amacına hizmet ederek kadınların yükselen sesini duyurur. Dergide 'iktisadi bağımsızlık', kadınların üzerinde durdukları en önemli konudur. Vatanın selameti için kadın erkek birlikte çalışmanın gerekliliği ve toplumu ilerletme fikri öne çıkarılır. Doğu'nun uykusundan uyanmasının tek şartı kadın erkek birlikte çalışmaktır.

> Çalışırsak hayat beşer için saadettir. Şark artık uyansın eski zulmetden, diyoruz. (..) Artık bundan sonra tahsili, san'atı, ticareti kendimize ar etmeyüb bilâkis, erkeklerimizle beraber terakki ve tealimize doğru tevcih-i istikamet etmiş olalım (Çakır, 1994: 264).

Kadınların tüketim ekonomisine kapılmaktansa (Moran, 2013: 57) üretimle bir amaç belirleyip varlık bulmasının mutluluk getireceği inancı hâkimdir. Kadının kendini gerçekleştirmesinin yolu çalışmaya bağlanır:

> Bir insan hayatında ne kadar muvaffakiyete nail olursa o kadar çok mesud olur… Biz de çalışalım, çalışmayı öğrenelim. Teşkil edeceğimiz ailede bizim de muvaffakiyetlerimiz olsun ki mesud olabilelim. Bu da çalışmakla, gerek hayat-ı haricinde ve gerek hayat-ı dahilide, çalışmakla mümkün olur (Çakır, 1994: 275,276).

Kadın yazarlar, milli ve dini değerlere sadık kalarak çalışan kadınların, erkeklerin cahilliğinin yarattığı felaketleri yok edeceğini savunurlar. Kendi haklarının belirlenmesini yine eril akıldan talep etmektedirler:

> Erkeklerimizin cehaleti yüzünden kendimizin, vatanımızın çekmekte olduğu mesaib [felaketler] artık yeter. Mevkiimiz tayin edilmelidir, hem de pürüzsüzce tayin edilmelidir. Bu yurd üzerinde bizim de bir hakk-ı hayatımız, bir hakk-ı ictimaimiz vardır. Biz de çalışmak, âdâb-ı milliye ve ahkâm-ı diniyemize riâyetkar olarak çalışmak isteriz… Onları (kadınları) yükseltmek, onları tenvir etmek lazımdır ki nesil-i âtimizin faaliyetine, ümid bir nazarla muntazır [bekleyen] olabilelim (Çakır, 1994: 278).

İslam dininin emirleri temel alınarak cinsiyet ayrımı yapılmadan kadın erkek herkesin çalışması gerektiği; dinin sınırları dışına çıkmadan ticaret yapmalarında bir sakınca olmadığı; tembellik yapılmadan çalışılması gerektiği anlatılır:

> Umutulmasın ki, din, mani'-i terakki değildir. Din kadınların dahi erkekler gibi çalışmasını şiddetle emretmiştir. Cenab-ı Hak, tembelleri zalimleri sevmez. Bugün biz sokağa çıkıyor muyuz? Bir dükkanda erkek satıcıdan bir şey iştira' [satın alma] edebiliyor muyuz? Evet değil mi? O halde rica ederiz. 'İştira' ile 'bey' [satma, satış] arasındaki fark nedir?.. Dine riâyetkâr olmak şartıyla kadınların dahi ticaret edebilecekleri hakkında icabında fetva bile istihsal edilebiliyor (Çakır, 1994: 275-279).

Ahmet Midhat Efendi'nin anlatılarında yer alan kadınların çalışma hayatına atılmaları fikri ile Kadınlar Dünyası Dergisi'nde ileri sürülen düşünceler örtüşür. Yazarın eserlerindeki "yeni kadın"ın (Findley, 1999: 81) ahlakıyla toplum içinde varolmasına/çalışmasına yönelik kurgusu, okuruna adeta kılavuzluk eder. Bir taraftan 'aşırı Batılılaşma'nın her iki cins için yarattığı tehlikeyi anlatırken bir taraftan da Doğu- Batı geriliminde doğru yaşama ulaşan modern kadının ve erkeğin cinsel ahlakını tanımlar. Batıcı değerlerin kadınları madde, çıkar, para peşinde koşturarak tutkulu ve düşkün kadınlar yarattığını, bu nedenle kadınların ahlaksız bir yaşam sürdürdüklerini belirtir. Oysa yeni kadın mazbut, namuslu ve üretken bir kadın olmalıdır (Sancar, 2013: 130).

Ahmet Midhat, Stockholm Şarkiyatçılar Kongresi (1-12 Eylül 1889) için gittiği İsveç'te kaldığı Grand Hotel'e vardığında yıkanmak ve saç kestirmek ister. Odasına bir kadın berber ve bir kadın banyo hizmetlisi gelir; bu durum onu tedirgin eder. Berbere 'teslim olduktan' sonra yıkanmak için herkesin odadan çıkmasını beklerken dellak olduğunu anladığı kadının odadan çıkmaması onu daha da rahatsız eder (Findley, 1999: 49).

> İki kadın soba borusu gibi bükülmüş kocaman bir muşamba ile beyza şeklinde azîm bir de leğen getirmişler idi. Bunlar[ın] istihmâm levâzımı olduğunu anladım. (…) Ben soyunup istihmâm için cümlesinin çıkmalarını bekliyor idiysem de herkes çıktığı halde biraz orta yaşlıca fakat o da berber gibi endâmı mütenasib ve kolları ve ensesi çıplak ve göğsünde kunduracıların önlüğü gibi beyaz keten bezinden mamûl göğüslüğü bir kadın odada kaldı. Bazı mukaddimât-ı tehyiâtiyle anlattı ki kendisi de dellaktır. Bizdeki sıkıntı berbere teslimiyet halindeki sıkıntıdan ziyadeye vardı. El ve kaş işaretiyle artık çıkıp gitmesini ve benim kendi kendime istihmâm edeceğimi anlatıyor isem de kadın bi'l-akis bizi soyundurmağa yardım etmek istiyor. Adeta komik bir hale geldik. Fakat bu kadın berberden daha vakur olduğundan harekât-ı vakıası mahza mukteza-yı memuriyeti olduğunu vakar-ı fevkaladesiyle gösteriyor idi. Buna da teslim olduk (Avrupa'da Bir Cevelan'dan aktaran: Findley, 1999: 49).

Ahmet Midhat Efendi, dellak kadının kendisine karşı hiçbir ahlaksız tavır göstermediğinden ve Batı'da iffetiyle çalışan birçok kadının varlığından olumlu bir şekilde bahseder. "Lakin bu memleketin gerek erkekleri gerek kadınları levâzım-ı iffete ziyadesiyle riayetkâr olduklarından bu istihdamın hiçbir cihetle fesadı fenalığı görülmeyerek müstahdemler de istihdam edenler de hoşnut[tur]" (Findley, 1999: 50). Carter V. Findley, Osmanlı okurlarında Batı kadını hakkında oluşan algının 'bilişsel bir uyumsuzluk'yaratıp yaratmadığını sorgular. Avrupa'da gece hayatındaki fahişelerin davranışları nedeniyle dehşete kapılan Ahmet Midhat, 'aşırı batılılaşma'nın kadınları iffetsizliğe sürükleyeceği düşüncesiyle okurlarını uyarır (Findley, 1999: 50).

Ahmet Midhat, Avrupalıları salt ticaret ve sanayi alanında örnek almanın zorunluluğunu vurgular. Ekonomi kuramlarını inceleyen ilk yazarlardan biri olan Ahmet Midhat, Türkler'in ticaret anlayışında Avrupalıların çok gerisinde kaldığını, iş hayatında tembel, ticarette ve sanayide ilerlemeyi düşünmeyen, aydınının devlet memurluğundan başka geçim yolu aramadığı Osmanlı'yı görür. Ayrıca bu konuyu romanlarında ve hikâyelerinde ele alarak okuruna ticaret, sanayi vs. alanlarda çalışmayı saygıdeğer ve kazançlı bir uğraşı olarak gösterir. Özel teşebbüsle ticarette başarıya ulaşan kadın ve erkekleri okuruna örnek gösterir (Moran, 2013: 49). Kadının aldığı eğitimi ticaretin bir parçası haline getirdiği *Diplomalı Kız* hikâyesi de kadının başarı öyküsüdür. Başkişi Juli, çalışma hayatındaki etkinliğiyle ayakları üzerinde durarak hem kendisini hem de ailesini geçindirir.

Juli eğitimini tamamlayana kadar ebeveynleri çalışırlar. Anne Polini çamaşırcılık ve ütücülük yaptıktan sonra bu ağır işin yükünü kaldıramayarak bırakmak zorunda kalır. Baba Jan Döpre ise demircilikle uğraşır fakat bir süre sonra hastalanarak bu işi yapamaz hale gelir. Biriktirdikleri tüm parayı kızları Juli'nin talim ve terbiyesine harcadıklarından kısa süre sonra geçim sıkıntısı yaşarlar. Tüm bu olumsuzluklara rağmen Juli öğretmen okulundan mezun olur fakat iş bulamaz. İş bulamama sebebi 'fiziksel olarak güzel olmamasıdır.' Satış sırasında tezgâhtarın güzelliğinin müşteriyi alışverişe çekeceği düşüncesiyle geri çevrilir. Hatta bir mağazada hakarete dahi uğrar.

> —Pardon efendi! Müsabaka-i cemal sergisinde değiliz, fakat peder ile valide...
> Memur efendi kızcağızın sözünü kesti. Dedi ki:
> —O! Ol Müsabaka-i cemal sergisine gitmiş olsa idiniz emin olunuz ki birinci mükâfat madalyasını alacak olan kız siz olamaz idiniz.

> Ey artık iş açıktan açığa edepsizlik derecesine vardı. İşte herif Juli'ye anlatıyor ki Juli güzel değildir. Bir kadın için hakaretin bundan ziyadesi tasavvur olunabilir mi? (Diplomalı Kız, 2001: 617).

Ahmet Midhat Efendi, işin iki cephesi olduğunu; medeniyet olarak ilerlemiş Avrupa'da bile insanlığın ve merhametin tam anlamıyla yerleşmediğini, aksine bir 'sinir/ruh hastalığı' görünümüne dönüştüğünü belirtir. Avrupa medeniyetinde kadınların güzellikleriyle saygınlığa ulaşarak değerli kılındığını, fiziksel görünüşe biçilen değer karşısında insanlığın hiçe saydığını vurgular:

> Mürüvvet mi, merhamet mi? Hiç terakkiyat-ı medeniye ile bunlar biraraya gelebilirler mi? Bu gibi şeyler emraz-ı asabiyeden addolunurlar. Bu gibi şeyler emraz-ı asabiyeden addolunurlar. Bunları düşüneceğinize bari edebî terbiyeyi düşününüz, ama kadınlara perestişi cümle-i mefahirinden olan Avrupa medeniyeti kadınlar hakkındaki hürmet ve tazimini yalnız güzel kadınlara hasr ve tahsis eylemiştir? Kadın güzel olmadı mı kimse ona riayete mecbur olmaz. Güzel bir kadın tramvaya, yahut omnibüse girer ise herkes yerini takdim için yerinden fırlar. Çirkin bir kadın girer ise kimse yerinden kımıldanmaz (Diplomalı Kız, 2001: 617).

Herhangi bir ürünün satışında kadının fiziksel niteliklerinin etkili olması, beden üzerinden ürün pazarlama yöntemidir ki bu durum kadının nesne boyutuna indirgenmesidir. Beden güzelliğinin kimlik algısının ötesine geçmesi, güzelliğine duyulan hazzı kristalleştirmesi kadının asıl varlığını yok eder. "[Kadınların] bedensel ve zihinsel güçleri, ahlaksız bir güzellik nosyonuna feda edilir." (Wollstonecraft, 2012'den aktaran: Soysal, 2013: 262). Ahlaksızlığı başlatan ise "hangi cinsiyetten olursa olsun bir insanın bedeninin maddi ve manevi ya da sosyal bir getiri karşılığında başa bir insanın ya da bir grup insanın hazzı için düzenlenmesi, belli bir biçime sokulması, belli hareketlerle donatılmasıdır" (Soysal, 2013: 263). Böylece ötekileştirilen kadın düşünsellik, beceri ve kabiliyet gibi unsurlarla değerlendirilmeyip nesne olmaya itilerek aşağılanır. Juli girdiği ikinci mağazada bu defa hemcinsi tarafından güzel olmadığı iddiası ile işe alınmaz:

> Vallah matmazel darılırsınız diye söyleyemiyorum!
> —Söyleyiniz madam! Rica ederim söyleyiniz. Ben kendisine söylenen sözlere darılmak hakkına, cür'etine, cesaretine malik olan bahtiyarlardan da değilim!
> —Öyle ise söyleyeceğim şudur ki mağazamıza intisap edecek kızların biraz daha mütenasip olmaları lâzım gelir. Zira tezgâhtar güzel olmalıdır ki müşteri efendilere karşı mağazanın menafiini muhafazaten daima galip çıksın. Juli'nin gözleri bir daha karardı. Ağzından bir:
> —Madam, sözü çıkabildi ise de alt tarafım beceremedi (Diplomalı Kız, 2001: 618,619).

Ahmet Midhat Efendi, üretici ve tüketici toplumun yöneldiği yozlaşan değerleri "emraz-ı asabiyeden" sayarak Avrupa'yı eleştirir. Fransız sanayisinin pazarlama

politikasının bireyi, "davranış ve eylemlerinde, benliğinden çok bedenini merkeze alan, hazza yönelen, maddeleşmiş ve bu anlamda imajlar peşinde koşan aktör konumuna" (Bayhan, 2013: 149) dönüştürdüğünü anlatır:

> Güzeller panayırı olan Paris'te enzar-i dikkati kendi üzerine celp edebilecek kadar güzel olmalı ki derhal nail-i emel olabilsin. Hem de bir mağaza destgâhtarlığı, sandıkkârlığı, bir posta müvezziliği bir muallimelik derecesindeki meramlar için değil! Daha büyük meramlara da nailiyet için bir hüsn-i müstesna bin diplomadan ziyade işe yarayacak! (Diplomalı Kız, 2001: 619).

Juli'nin babasının Juli'ye iş görüşmelerinde "tatlı bir tebessüm" (Diplomalı Kız, 2001:617) takınmasını nasihat etmesi donanım ve becerinin değil dış görünüşün etkili olduğunu ortaya koyar. Fakirlere iş ve sermaye veren Kredi Liyone adlı bankanın çalışanı ise Juli'ye saygı göstererek diplomalı bir kızın adi hizmetkârlıklarda çalışmasını yanlış bularak ona iş vermeyi reddeder. "Ancak diplomalı bir matmazele öyle adî hizmetkârlık nev'inden günde iki üç franklık memuriyetler yakışır mı? Ayda yüz elli, iki yüz franklık bir iş zuhuru için de biraz sabretmeli. Öyle değil mi?" (Diplomalı Kız, 2001: 620). İş bulamadığı bir gün yine eve dönerken 'kahve gibi' dediği kumarhane önünden geçer. Kendisine 1 frank kazanmayı teklif eden adamın sözüne uyarak eline verilen bakır paralardan birini atıp numara alır. Numaraya göre kura çekip 1 frank kazanır. Juli, ikinci frangını da kazanmasıyla onun kumarhane sahibi ile ortak olduğunu ileri süren diğer oyuncuların tacizine uğrar. Juli, elindeki paralarla kaçar. Gittiği yerin kumarhane olduğunun farkında olmayan Juli, eve ekmek, peynir ve sucuk alarak döner. Ertesi gün elinde kalan 1 frangla iş aramaya çıktığında karşılaştığı cenaze arabasından düşen çiçekleri alıp satabileceğini düşünür. Eserde "yalnız çiçekler mahvolacak değil, bir familya mahvolacak! Evet Döpre familyası mahvolacak!" (Diplomalı Kız, 2001: 628) ifadeleriyle Juli'nin çiçekleri alarak satma fikri desteklenir. Cenaze alayı geçip giderken cenazeye katılan adamlardan biri ona gerçek bir Hristiyan ise çiçekleri cenazeye yetiştirmesi gerektiğini söyler. Fakat Juli çiçeklerin çürüyerek israf edilmesindense bir fakir aileye yardıma dönüşmesini Allah'ın takdir ettiği fikriyle vicdanını rahatlatarak çiçekleri alarak uzaklaşır.

> Bu hâzineyi bana Allah gönderdi. Benim kurduğum tedbiri yalnız tevsî' için değil belki onun meşruiyetini, makbuliyetini bana ispat için bunu gönderdi. Bu benim malimdir. Müteveffa kontun mezarı üzerinde yüzlerce buket birikecek. Hepsi çürüyecek. Hepsi israf. Bari bu çürümesin. Kont mematından sonra da bir fakiri minnetdar etmiş olsun.
> Juli'nin vicdanı müsterih ve mutmain idi (Diplomalı Kız, 2001: 629).

Yazar, Juli nezdinde cenazeye çiçek koymak yerine bir fakirin doyurulması gerektiğine işaret eder. Zeki kız önüne çıkan fırsatı paraya dönüştürmenin yolunu bulur. Bir çiçekçi kadının dükkânına girip çiçekleri ayrı ayrı buketler haline getirerek satmak üzere kurdele satın alır. Çiçekçi kadın buketleri görünce yüz yirmi, yüz otuz franga alınabileceğini söyler. Juli'nin eğer onları kendine satarsa fiyatının kaça olacağını sorması üzerine "Biz de çoluk çocuk sahibiyiz. Şunun şurasında sabahtan geceye kadar ne için bekliyoruz?" (Diplomalı Kız, 2001: 630) diyerek buketi daha düşük fiyata alacağını belirtir. Sermayesinin bir franktan fazla ettiğini söyleyen Juli kadının teklifini reddederek elindeki buketten elli kadar buket çıkarır. Çiçekçi kadın bunları otuz, otuz beş franklık sermaye olarak niteler. Juli gülerek kadının yanıldığını, diplomasını da hesaba katması gerektiğini vurgular.

> Juli epeyce müstehziyane bir tavırla güldü. Kocakarı sebebini sorduğu Zaman dâhi dedi ki:
> —Otuz, otuz beş franklık bir sermaye, ama birde muallimelik diplomasim hesaba koymalıdır.
> —Muallimelik diploması mı? O nedir?
> —Bilmiyor musunuz?
> —Hayır! İlk işittiğim söz.
> —Öyle ise anlayamazsınız da!
> —Hele bir tarif ediniz belki anlarım.
> —Babam anam on senede anlayamamış oldukları hâlde siz on dakikada nasıl anlayabilirsiniz? Adiyö madam! (Diplomalı Kız, 2001: 630).

Tiyatro önünde okulda ezberlediği beyitleri söyleyerek ya da beyit uydurarak çiçekleri satar. Müşterilere çiçek takdim ederken okuduğu şiirlerin kime ait olduğunu merak edenlere öğretmenlik diplomasının eserleri olduğunu söyler.

> Juli ise kibardan olan müşterilerini Fransa'nın en benam şairlerinin gül hakkında söyledikleri en lâtif şiirleriyle karşılıyor. Bunları o kadar da güzel bir talâkat, bir uzubet ile okuyor ki kadın erkek marrîn ve âbirîn mahsusan durup dinliyorlar. Hele aralıkta bir meselâ yine gül takdiminde ise zevcesini ya kızını koluna takmış olan mösyöye hitaben:
>
> Takmış o senin koluna bak gül destin
> Ver sen de onun destine bir g ü l - d e s t e
>
> diye bir beyit inşad eyliyor ki o zat henüz mesmuu olmayan bu sanatlı beyit hangi şairin eser-i tab'-ı âlem-pesendidir diye düşünmeye başladığı zaman zavallı Juli mösyönün kulağına eğilerek gayet mütevaziyane ve mahcubane bir tavırla:
> -Bu da muallimelik diplomasını haiz olan çiçekçinizin mahsul-i tab'-ı naçizidir, deyiverince mösyöyü hayret bürümemek mümkün olamıyor. O saat anlaşılıyor ki kızcağızın kendisine isnat eylediği muallimelik diploması öyle isnad-ı ma-lem-yekün değildir. Zaten esatize-i üdebanın o asar-ı nefisesini tamam nefasetine mütenasip bir suretle okuyabilmek her olur olmaz muallimelere de müyesser- olamaz ki (Diplomalı Kız, 2001: 630,631).

Diploma ile ticareti yani bilgi ile uygulamayı birleştiren zeki Juli, işlerini ilerleterek çiçekçi kadınla üzerine bir giysi diktirmek şartıyla çiçekleri oradan alacağı konusunda anlaşır. Juli'nin kontesler, senatörler karşısında iyi giyimli olmasının daha çok para getireceğini anlayan çiçekçi kadın elbiseyi diktirir:

> Ancak Juli bu tebdil ve tecdid-i cameye iltizam eylediği sanattan dolayı mecburiyet hissetmiş idi de onun için böyle isticalde bulunmuş idi. Çiçek satışı sair kızların çiçek satışlarına benzemediği gibi elbisesi, kıyafeti de onlara benzememelidir maksadı asıl celb-i enzar değil mi? O hâlde sokaktaki sair satıcı kızlardan yalnız bir sedası, bir güftarı farklı olacağına elbisesi de farklı olmalı ibarettir (Diplomalı Kız, 2001: 640).

Juli görüntüsüyle rakiplerinden farklı olmayı yeğler. Onu güzel elbise içinde görenler iflas eden kibar bir aile kızı zannederler ve satışı artar. Ebeveynlerinin kibar kızından farksız büyüttüğü ve okulda talim ve terbiye ettirdikleri Juli, bu nitelikleriyle kolaylıkla müşteri çeker.

Senatörlerden biri diğer çiçekçi kızların Juli'nin diplomasıyla alay etmelerine ve yaygara koparmalarına sinirlenerek polislerin onları def etmesini ister. Böylelikle Juli kendisini taciz edenlerden kurtulur. Çirkinliği nedeniyle daha önce mağazalarda işe alınmayan Juli, artık çirkinliği sayesinde para kazanan biridir. Anlatıcı, kadın müşterilerin, güzel satıcı kadınları kıskanarak erkeklere çiçek aldırmayacağını, çirkin satıcıların ise hasete yol açmadan para kazanabileceklerinin altını çizer:

> Çirkinlik dahi işe yarar, faydası görülür mevhibelerdendir" deseler inanır mı idiniz? İşte bu gece görüldü ki çirkinlik dahi pekâlâ işe yarar, faydası görülür mevhibelerden imiş. Zira bu kızcağız güzel bir şey olsay idi pek çok kadınlar onu kendi erkeklerinden kıskanarak:
>
> -Adam sen de! Dilenci midir nedir? Bırak şunu, diye menediverirler idi. Ama kızın hüsnünden, cemalinden endişeleri olmayınca kendileri de hüsn-i edasını, talâkatını beğenmekte hiçbir mâni görmediler, mâni görmek şöyle dursun bu hüneri kendileri de beğenirler ise talâkat-şinas kadr-dân olduklarını gösterecekleri hükmüyle bunu da çarçabuk bir moda ittihaz eylediler (Diplomalı Kız, 2001: 632).

Juli çiçeklere birçoğu en eski şairlerin beyitlerinin yazılı olduğu kâğıtlar yerleştirir. Müşterilerini tanımaya başlamasıyla çiftlerin ilişkilerine göre onlara özel beyitler hazırlayarak satmaya başlar.

> Okuduğu eş'ârdan hangilerini, daha ziyade beğendiklerine, hangilerinin birkaç kelimesini bir tavr-ı tasdik ile kendilerinin de tekrar eylediklerine ve mülâhaza yollu ne gibi birkaç kelime söylediklerine dikkat eyleyerek bunlar sevda-zede midirler? Sevdalarında bedbaht veyahut bahtiyar mıdırlar? Henüz mülâzemet-i âşıkanede mi bulunuyorlar? Zeki ve müteallim kız derhal intikal

> eylemiş idi de buketler derunlarına koyduğu beyitlerin bazılarını bunların hâllerine mütenasip olacak surette yazıp onları sepetin bir belli yerine koymakta ve o kimseler geldikleri zaman o buketleri ellerine tutuşturmakta idi. Bundan dolayı diplomalı şükufe-füruşun falları niyetin üzerine uğradığı bile şöhret bulmaya başlamış idi (Diplomalı Kız, 2001: 649).

Kimi kadınlar ve erkekler yazılanların durumlarına uygunluğunu görünce fal niyetiyle çiçek alırlar. Paris'in meşhur Piti Jurnal gazetesinde "tiyatrolar kapısında şöyle güzel beyitler ile halka çiçek satar bir kız türediğini ve bu kızın bir muallimelik diplomasına malik olduğu için bu ticarete revaç verebildiğini yazmaya başlamışlar" (Diplomalı Kız, 2001: 643) haberi Juli'nin şöhretini artırır. Juli'nin hiçbir kağıtta beyit tekrarı yapmadığını anlayanlar onu takdir eder:

> Juli hakkında ise:
> —Bu kız gerçek havarıktan maduttur. Bir bukete koyduğu eş'ârı bir dahasına koymuyor. Ne iktidar! Vakıa hepsi kendi eseri değil ise de intihabatı da gösteriyor ki kız edebiyat hususunda gayet zengindir. Adları unutulmuş asar bilkülliye meçhul hükmünü almış olan bunca üdebadan ettiği iktibasat-ı mühimme bunu gösteriyor. Bunlar öyle olur olmaz iktidar ile yapılabilecek işlerden değildir.
> Sözleri en muteber localarda söylenmeye başladıktan maada en muteber salonlarda bile söylenmeye başlamıştır (Diplomalı Kız, 2001: 644).

Juli, her sabah kütüphaneye giderek beyitlerini hazırlar. Terzilik yaptığını zanneden ebeveynlerine asıl işini henüz açıklamaz. Kapıcı ve eşi Juli'nin işi hakkında kuruntularını Jan Döpre'ye söylediklerinde babası şöyle der: "Ben kızımın modistra olmasını bile muallimelik diplomasına dahi nailiyetinden ziyade bahtiyarlık addeyliyor idim. Ticaret neden kabahat olsun? Neden felâket sayılsın? Bilâkis en namuskârane şanlardandır. Namusa müteallik başka türlü bir fenalık olmasın yoksa!" (Diplomalı Kız, 2001: 658). Juli ailesinden işini açıklamak için bir hafta mühlet ister. Ancak anne ve babasının evlenmeden önce ilişkiye girmelerine atıfta bulunarak şu anki fakirliklerinin de yol açabileceği iffetsizliği göz önünde bulundurup onların iffetleri ne kadarsa kendisinin de o kadarına sahip olduğunu vurgular:

> Fakat şu namus meselesi için size derim ki demircilikte sakat olmuş bir Jan Döpre ile çamaşırcılıktan yetişmiş bir Polini'nin kızında iffet denilen şeyin ne türlüsü bulunabilmesini arzu edersiniz? Hem öyle demirci ki evvelki gibi sekiz frank kazanamıyor. Hem öyle çamaşırcı ki şimdi o sanatı ifâdan iğreniyor. İkisi de açlığın ahkâmına sine veremeyeceklerini anlamışlar. İkisinin de en genç, en muktedir, en zengin oldukları zamanda suret-i ittihat ve izdivaçlarını der-hatır etmeli. Bunların kızı yine o zamanki derece-i iffetleri kadar afif olursa diyecekleri kalmaz ya? (Diplomalı Kız, 2001: 658).

Baba Jan Döpre kızına on beş gün süre verir. Juli, kazandığı para ile bir ev satın alır, oturdukları evin kira borcunu ödeyerek onları yeni evlerine götürür. "Bir âşık gelecek

de sizi mahcup edecek diye hiç havfınız olmasın" (Diplomalı Kız, 2001: 660) diyerek durumun sandıkları gibi olmadığını ima eder. Söz verdiği gün geldiğinde işini, biriktirdiği parasını santim santim not ederek annesine ve babasına ayrıntısıyla açıklar. Yaptığı bütün harcamalar dâhil her şeyi yazdığı defteri ellerine verir.

> Cem'an yekûn beş bin beş yüz otuz frank yetmiş beş santim.(..) -Evet! İşte şu hesabı görünüz, diye bunları salona cemederek ellerine bir defter tutuşturdu. Defterde beş haftanın hesabı münderiç idi. EvvelâşubeşhaftaZarfındaJuliotuz bir akşam çiçek satmış. En az hâsılat ilk akşamın doksan altı frank elli santim ve en çok hâsılat dördüncü haftanın yedi yüz yirmi üç franga varan bir gecesinin hâsılatı olduğu görülüyor. Ve topyekün hanesinde de bin üç yüz doksan beş frank yetmiş beş santim yazılı. Yine varidat hanesinde Juli'nin Şatle tiyatrosunda üç akşam icra eylediği kıraat-i eş'âr konferansının ücretleri münderiç. İlk akşam için yedi yüz elli ve diğer iki akşam için dokuzar yüz franktan bin sekiz yüz frank yazılmış ve bu iki bin beş yüz elli frank dahi topyekûne zamm olunarak miktarı on altı bin beş yüz franga vardırılmış. Nihayet Juli'nin buketler içine koyduğu kendi eş'ârının tabı için bir tâbia verilen mezuniyet üzerine aldığı iki bin beş yüz frank münderiç ki bununla umum yekûn on dokuz bin franga varmış. Mesarifat cihetine gelince şu dairenin tefrişi için müfredatı defter-i mahsusuna atf olunarak dört bin yedi yüz elli iki frank yetmiş beş santim yazılmış. Juli'nin bu müddet zarfında mesarif-i müteferrikası diye de üç yüz altmış bir frank konulup elbise ve mübâyaat-ı müteferrika namıyla bir de dört yüz on yedi frank daha yazılmış. Cem'an yekûn beş bin beş yüz otuz frank yetmiş beş santim. Zavallı ana baba bu defteri okur iken elf leyle hikâyesi okuyoruz zannına düşmüşler idi. Defterin mütalâası bittikten sonra Juli bunları kendi odasına götürerek ve bir çelik çekmece açarak derunundan çıkardığı yüzde dört buçuk faizli Fransız eshamını irae eyledi. Dedi ki: -İşte bunlar tamam on bin franklıktır. Şu da üç bin franktan mütecaviz nakit ki kariben yine kâğıda tahvil olunacaklardır! (Diplomalı Kız, 2001: 660,661).

Bir senelik bütçelerini ailesiyle birlikte hazırlar. Ev kirası, hizmetçi maaşı vs. giderler hesaplanır. Ahmet Midhat, bir şirketin bilançosunu saptarcasına diğer roman ve hikâye kahramanlarına yaptırdığı gibi Juli'nin de kazancını ve masraflarını ortaya koyar (Moran, 2013: 52). "Levazım-ı iktisaiye" (Diplomalı Kız, 2001: 661) için gerekli her şey, Juli'nin defterinde yazılıdır. Ayrıca önünde çiçek sattığı Teyatr Fransa'nın teklifiyle başka hiçbir yerde çalışmamak şartıyla yazı işlerinde bulunmak ve senelik on iki şiir kıraatı konferansı, genç aktrislere de fesahat dersi verme teklifini kabul eder. Ahmet Midhat Efendi, Juli nezdinde kadınların hem eğitim almalarının gerekliliğini hem de ticarete atılarak kendilerine yeni istihdam ortamı yaratmalarının yolunu gösterir.

Diplomalı Kız'a benzer şekilde *Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr* adlı romanda Matmazel Polini de aldığı eğitimden sonra ticaretle para kazanır. Eserde başkişi Mustafa Kamerüddin eğitim için gittiği Fransa'da sonradan kızkardeşi olduğunu anladığı Matmazel Polini adlı çiçekçi kızla tanışır. Matmazel Polini diğer çiçekçi kızlar gibi "öyle akşam iş işlediği fabrikadan çıkar çıkmaz kendisini istikbal eden zen-dost ile bir bahçeye ve badehu

bir lokantaya giderek vakit geçiren bîçaregândan [grisette] değil, destgâh sahibi kadınlardandır" (Demir Bey Yahut İnkişaf-ı Esrar, 2002: 104). Ahmet Midhat, Polini'yi ahlaklı bir çalışan olarak niteler.

Madam La Kontes'in evinde daha önce tatil zamanlarını geçiren Polini, annesinin ölümüyle hem öksüz hem yetim kalır. Rahibelik yapmak istemediğinden Madam La Kontes'in evinde kalmayı yeğler. Besleme gibi yaşamayı istemediğinden bu ailenin de kendisini misafir gibi tutamayacaklarını düşünür. Madam La Kontes, Polini'yi İtalyan çiçekçi Madam Kadabrati'nin yanına çırak olarak verir; Polini'nin yaptığı işleri kontrol eder ve daha mükemmeli için ona yol gösterir. İki senelik çıraklıktan sonra Polini'yi evine alır ve yine iki yıl boyunca istediği gibi çalıştırır. Madam La Kontes'in işini önemsemesi Polini'nin zekâsıyla birleşince Polini çiçekçilikte ilerler. Hatta Polini bu konuda gerekli okumaları yapmaları, tetkik ve doğayı araştırmaya çıkmayı öğrenir. Çalıştığı sürece parasının bir miktarını Polini'den habersiz saklayan Madam La Kontes, Polini'ye biriktirdiği parayı sermaye olarak verir. Onun Paris'te emsali bulunmayacak derecede ilerlediğini düşünen Kontes, fabrika açmasına yardım ederek onu Paris kibarına tanıtır. "Şimdiki hâlde Paris içinde Polini'den parlak, Polini'den zengin hiçbir çiçekçi yoktur!" (Demir Bey Yahut İnkişaf-ı Esrar, 2002: 108). Kontes Duran ve ailesi Polini'nin açtığı küçük fabrikayı ona hediye ederek onu iş ve sermaye bakımından destekler.

Yazarın eserlerinde Avrupa'da çalışan kadınların yanında Osmanlı'da çalışan Avrupalı kadınlar da mevcuttur. *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* romanında Madam Jozefino kırkına yakın, şen ve şuhmeşrep, İstanbul'da yalnız yaşayıp piyano dersi ile geçimini sağlayan bir kadındır. Râkım Efendi'nin cariyesi Canan'ı komşu konağın cariyelerine piyano dersi verirken tanır. Râkım'la tanışması ise bir toplantı esnasında Râkım'ın piyano öğretmeni aradığını söylemesi üzerinedir. Jozefino, Râkım'ın dostluğuna karşılık Canan'a ücretsiz ders vermeyi teklif ederek aralarındaki dostluğu başlatan kişi olur. Râkım Bey, Jozefino'nun evine gidip gelir. Madam Jozefino işsiz kalma endişesiyle dostluklarını saklamasını Râkım Bey'den rica eder. "Jozefino rakı içiyormuş diye büyük madamların kulağına gidecek olsa benden daha fena karı olmazdı" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 135). Jozefino'nun öğretmenliğe devam etmesinin başka yolu yoktur.

> Ana bu suretle keşf-i raz ve arz-ı muhabbet edişim, filvaki sevilecek bir adam olduğun gibi her tarafça hüsn-i ahlak ve ırz u edeple şöhret buluşundan neşet etmiştir. Benim dahi familyalar meyanında bu yoldaki şöhretimin muhafazası

> lüzumunu da bilirsin, artık bu sırrı ne kadar ketmetmek lazım geleceğini anlamalı (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 44).

Jozefino, Râkım'a "sen beni gerçekten tiyatro kaltakları mı zannettin?" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 76) diyerek kendisinin "tiyatro kaltakları" gibi olmadığını aksine ona kızkardeşi ve dostu gibi davrandığını söyler. Bu nedenle Râkım'dan, Felâtun Bey'in kapıldığı tiyatrocu Polini'yle kendisini kıyas etmemesini ister. Çünkü Polini zengin adamların paralarını yiyip tüketen yozlaşmış bir kadındır. Felâtun Bey bütün mirasını onun için harcar.

> Ah, isterdim senin de yakanı Matmazel Polini gibi birisi yakalamış olsaydı da, seni görseydim. (..) Hiç olmazsa seni işten, güçten men edip perişan eylerdi ya! Zalim! Ben sana validelik ettim. Pek de validelik demeyeyim ama, hemşirelik ettim. Daha doğrusu dostluk ettim (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 134).

Jozefino, Râkım'a Canan'ın onun için ideal eş olacağını ve Canan'la evlenmesi gerektiğini belirtir. Jozefino bir taraftan Râkım'a öğüt verirken diğer taraftan da Canan için Batıya açılan kapı olur. Canan'a piyano dersi verir, Fransızcayı öğretir. Piyano çalmak ve Fransızca konuşmak Avrupalılaşmanın ve Avrupalılığın bütününü temsil eden iki temel simge olarak nitelenir (Yavuz, 2002: 212'den aktaran: Çamkara, 2008: 57). Bilgi ve yetenek sayesinde özgürleşmeyi ve Batı'ya ait olan piyanoyu Doğu toplumuna tanıtması, öğretmesi yönüyle üstünlük taşır. Bunu yaparken kendi kimliğinden taviz vermez (Çamkara, 2008: 63). Canan'a Fransızca öğretmeye "Fransızca öğrenmesin de ben mi Türkçe öğrenmeye mecbur olayım?" diyerek karar verir. Canan'a Râkım'ın ruhsal özelliklerini anlatarak nasıl idare edileceği konusunda onu yönlendirir: "Anladın mı kızım beni? Râkım içli bir çocuktur. Onu sen idare etmelisin. Hüsn-i idare edersen, kendine pek kolay bend edebilirsin" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 119). Jozefino Canan'ı ve Râkım'ı çocuk gibi görmekte ve ikisinin de idaresini elinde bulundurmaktadır."Kaide-i muaşakayı bilmeyen sizin gibi çocukların hâli hep böyledir. […] Allah için ikiniz de birbirinize pek layık çocuklarsınız" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 119). Jozefino cariye Canan'ın ideal Osmanlı erkeği Râkım'a layık hâle gelmesi için çabalarken Rakım'ı da kadın-erkek ilişkileri yönünden eğitir. Bunu yaparken adeta otoriter bir öğretmen gibi davranır. Kullandığı dil ile erkek üzerinde egemenlik kurar. Madam Jozefino karşısında ideal erkek olan Rakım'ın pasifliği; Doğulu erkeğin, Batılı kadın karşısındaetken kimliğini koruyamadığının göstergesidir. Rakım, Batılı kadın Jozefino rehberliğinde doğru yolu seçer. Tanzimat yazarlarının "Avrupa'nın fethedilecek edilgin bakire olarak niteledikleri

bir evliliği benimsedikleri düşüncesini [tersine çeviren]" Rakım'ın karşısında bir çocuk gibi kaldığı Madam Jozefino ile bir ilişki içine girmiş olmasıdır (Çamkara, 2008: 56-63).

Yazar, dans ve çerçicilik ile para kazanan Çingene kadınlara roman ve hikâyelerinde yer verir. Çingene adlı hikâyesinde Çinge Ziba'yı, Çengi romanında Sünbül'ü anlatır.

Dürdane Hanım adlı romanda ebe Ayşe Hanım'dan söz eder. Ayşe Hanım, Ulviye/ Acem Ali tarafından Dürdane Hanım için konağından gece yarısı gizlice kaçırılır.Ayşe Ebe'nin ne kadar genç de olsa loğusalar nezdinde "ebe nine" (Dürdane Hanım, 2000: 31) olarak anıldığı belirtilir. Zira ebe, doğum işini yaptıran kadın anlamının yanında büyük anne, nine, uluğ kadın anlamına da gelir. Kadın kamlıktan ebe analığa dönüşen ritüelinkutsallığı, cesaret gerektiren güçlüğü ile (Ersoy, 2007: 6-11) ebeler; ana, nine kelimeleriyle nitelenirler.

Acem Ali/ Ulviye Hanım, Ayşe Ebe'ye hediye ettiği güzel bir elbise ve verdiği yüklüce parayla onu evine bırakır. Ayşe Ebe'nin evden beş günlük kayboluşuna mana veremeyen ev halkı, eve geri döndüğünde onu sorgulamaya başlar. Ayşe Ebe, ebeliğin gece gündüz görev başında olmayı gerektirdiğini söyleyerek merakları geçiştirmeye çalışır: "Hiç, ne olacağım? Ebe değil miyim? Gece gündüz denilir mi? Ebe kısmı her zaman hizmetine muntazır ve hazır olmalıdır!" (Dürdane Hanım, 2000: 32). Anlatıcı, Ayşe Ebe'nin doğumu yaptırırken nasıl bir yol izlediğini de aktarır:

> Fakat bu ilk ağrıya daha birçokları hem yekdiğerini takiben tâbi oldular. Kızı yokladım. Çocuğun hemen yürümek üzere olduğunu anladım. Yalnız iskemlemiz eksikti. Fakat benim iskemlesiz dahi pek çok çocuk aldığımdan bahisle kızcağızı temin ederek yatağa yatırdım. Bir buçuk iki saat sonra yani tamam güneş doğmak üzereyken çocuk dahi doğdu ki nur topu gibi bir oğlandı.
>
> Gülbeyaz filhakika çocuğu validesinin kucağına verdiyse de ben henüz yeni doğan çocuk biraz da meme alırsa ses denilebilecek kadar sesi çıkmayacağını söyledim (Dürdane Hanım, 2000: 44,45).

Ebelerin kullandığı doğum iskemlesinden/örekeden bebeğin biraz emzirilince susacağına kadar tüm ayrıntılar hakkında bilgi verilir.

Emanetçi Sıtkı adlı hikâyede ise Ayşe Hanım ve onun annesi el emeğiyle para kazanmaya çalışırlar. Bu işe başlamadan önce zengindirler ve çalışmaya ihtiyaç duymazlar. Ayşe, aynı konakta beraber büyüdüğü Sıtkı'dan ders alır. Babasının kendisini evlendirmek istediği yetim Sıtkı ise Ayşe'ye âşıktır. Fakat anne ve rakibi onun konaktan haksız yere

gitmesine sebep olur. Ayşe, mirasyedi bir adamla evlenir, bu adam Ayşe'nin babasından kalan mirasını eğlence hayatında tüketerek çok içmekten hayatını kaybeder. Ayşe ve annesi babasının ölümü nedeniyle maddi destek alacak kimseyi bulamaz, sefalet çekerler. Ayşe'ye hala âşık olan Sıtkı, yardım etme isteğini söylediğinde Ayşe'nin annesi kendi kendilerini geçindirecek yetkinlikte olduklarını belirtip Sıtkı'nın teklifini reddeder.

> 'Bizim kimseye ihtiyacımız yoktur. 'İki el bir baş için' derler. Bizde ise çalışacak dört el olduğundan iki başın çaresini pekâlâ görebiliriz' diye Sıtkı'yı bir daha redleteb'id eyledi. Vakıa hanımefendinin bir baş için iki el çalışabileceğini dermeyan etmesi pek büyük bir ulüvv-i cenaba delâlet edeceğine şüphe yoktur. Evet, insanın elleri oldukça kimseye minnet etmemelidir (Emanetçi Sıtkı, 2001: 747).

Ahmet Midhat Efendi, kadın ya da erkek her bireyin çalışması taraftarıdır. Kadınları evlilikte maddiyatı sağlayan tek kişinin koca olmadığı fikrine yönlendirir. Eşini kaybeden kadınların iktisadi bakımdan eksik kalmalarının ve sefalet çekmelerinin çalışma ile aşılabileceğini ileri sürer.

Ayşe Hanım, annesinin Sıtkı'nın teklifini kabul etmeyişinden rahatsız olur. Fakat annesini kırmamak için "Pek âlâ cevap verdin anacığım. Ellerimiz sağ ve vücudumuz sağlam olduğundan çalışırız" (Emanetçi Sıtkı, 2001: 747) cevabını verirken bir taraftan da Sıtkı'yı her iyilikten mahrum bıraktıklarını düşünerek üzülür.

Romanda "Sanat altın bileziktir" (Emanetçi Sıtkı, 2001: 748) başlığıyla işlenen babda iki üç sene boyunca "naz ve nimet içinde büyümüş olan iki kadın[ın] (..) namuslarıyla geçinmek için" (Emanetçi Sıtkı, 2001: 748) ilkin tahta silmeye ve çamaşır yıkamaya gittiklerifakat buna dayanamayıp Ayşe Şeref Hanım'ın teklifiyle el işi –oya, dantel, nakış- yapıp satmaya başladıkları anlatılır. Sıtkı bu iki kadından gizli, bir dükkân sahibinden el işlerini fahiş fiyata satın almasını ister. Ayşe Şeref'in annesinin sözleri bir erkeğe muhtaç olmadan yaşayabilen kadının sevincidir: "Artık ne sakala minnet ne bıyığa! Varsın Sıtkı Efendi hazretleri ayda bin kuruşunu başka dilencilere sadaka eylesin. Beş kuruşluk tülbent ve ipek bir hafta çalışarak böyle elli kuruş ettikten sonra bizim için ge-çinmeyi mi düşünmeli?"(Emanetçi Sıtkı, 2001: 748). Ayşe Hanım'la yaptıkları işleri çarşıda satan anne, bir yıl sonra vefat eder. Ayşe Hanım, dantellerini çarşıda satamayacağını düşünerek dadılığını yapan Çerkez cariyeyi yanına almayı planlar. Yerini bilmediği cariyeyi bulması içinSıtkı Efendi'ye bir mektup yazar. Ürünlerini çok iyi paraya sattıran Ayşe Şeref Hanım, "az ve zevkli işleme" yapıp ince iş çıkarmanın çok para getirdiğini görür ve "o zamanlar 'mina' diye yeni moda olan ve işlenmesi hakikaten

müşkül ve maharet-i külliyeye muhtaç" (Emanetçi Sıtkı, 2001: 752) bir oya için tam bir ay çalışır. "İki ellerindeki on parmağından başka kimseye arz-ı ihtiyaç etmemek ve kendi kazandığıyla geçindikten maada bazı muhtacîne dahi muavenette bulunmak" (Emanetçi Sıtkı, 2001: 753) ve bütün bu çalışmaları herhangi bir hizmet için Sıtkı'ya minnet etmemek için yapar. "Mümkün değil onun minneti altına giremeyeceğini düşünür ve yine müracaatını on parmağına ederek onları kırarcasına, gözlerini kör edercesine çalışmaya mecbur olur idi (Emanetçi Sıtkı, 2001: 753). Fakat Sıtkı Efendi'ye yaptıklarından pişmanlık duyup Sıtkı'dan dadısını getirmesini rica ettiği ve Sıtkı Efendi'nin de gönderdiği halde mektup yazmayışı Ayşe Şeref Hanım'ı üzer. Dadısının eşi aracılığıyla Sıtkı Efendi'denmektup alan Ayşe Şeref Hanım, Sıtkı'yla yazışmaları sonucu onun teklifiyle evlenirler. Ayşe'nin ve annesinin tüm el işlerini satın alan Sıtkı Efendi, Ayşe'nin baba evinden satılan elbise, mücevharat ve eşyalarla evini donatarak Ayşe Hanım'a sunar.

Henüz 17 Yaşında adlı romanda fakirlikten ötürü geneleve düşen Hristiyan kızı Kalyopi'nin hikâyesi anlatılır. Geneleve düşmeden önce Kalyopi, Müslüman Yümni Bey'le evlenir. Bu evlilik Hristiyan toplum tarafından hoş karşılanmayarak çiftin evliliği bozulur. Kalyopi, evine döndüğünde meyhane işleten babasının iflasıyla aile halkının sefalete sürüklendiğini görür. Ailesinde kadın erkek herkes ağır işlerde çalışmak zorunda kalır. Yümni Bey'den ayrıldıktan sonra köyde istenmeyen Kalyopi'yi bir aile tanıdığı bakacağını ve evlendireceğini söyleyerek evine alır. Fakat bu evdekiler ekonomik bakımdan kendi ailesinden daha kötü durumdadır. Dikiş dikmek ve çamaşır yıkamakla geçinmeye çalışan aileyle iki ayını geçiren Kalyopi, bu evde çamaşır yıkayıp evin her hizmetini gördüğü halde azar işitir.

> Çamaşır yıkarken kollarımdan sıyrılan sular dirseklerim hizasında donuyorlar. Ellerim şerha şerha ayrılarak kan fışkırıyor. Bu eller iğne tutar mı ki dikiş dikebileyim? Yalnız ellerime bakmayınız! O zaman ayaklarımı görseydiniz merhametinizden Huda âlim hüngür hüngür ağlardınız. Buz ile karışık çamur içinde topuklarıma kadar gömülmüş olan ayaklarımın çatlaklarına, parmaklarına geceleri yağ mumundan arıtıp dökerek *yaraları haşlamazsam* ertesi sabah ayaklarım üzerine kalkıp basabilmek mümkün olamazdı. Bu ilacı dahi o karı öğretti. Öğretti ama zaten babasının hanesinde kudreti yettiği kadar naz ve nimet içinde yaşayıp Yümni Beyden dahi o kadar rûy-ı iltifât görmüş olan bir kız için de bu beliyeye tahammül kabil değildi (Henüz 17 Yaşında, 2000: 154).

Aileyi geçindirme işi yalnızca Kalyopi gibi küçük bir kızın omuzlarına yüklenir. "Zavallı ben! Hâlâ çocukmuşum! Hiç haberim yok ki meğer familyamın halkı hakikaten böyle bekâr dikişi dikerek ve bekâr çamaşırı yıkayarak ekmek parası çıkarmağa çalış-

mazsam açlığından ölmek mertebelerini bulmuş!" (Henüz 17 Yaşında, 2000: 155). Kaldığı evden ayrılarak ayda altı mecidiyeye tuttukları bir kulübede annesi ve ablası Maryola ile dikiş dikmeye, biri topal dört çocuğa bakmak için çamaşır yıkamaya başlar.

Amalya adındaki tanıdıkları Beyoğlu'nda modistroluk ettiğini ve iyi para kazandığını söyleyerek Kalyopi'ye kendisiyle beraber çalışmasının ailesi için iyi olacağını belirtir. Fakat Amalya dikişçiliğin yanında fahişelik yaparak para kazanan bir kadındır. Ailesi durumdan haberdar olduğu halde Kalyopi'yi el birliği ile fahişeliğe iterler.

> Bir buçuk iki saat sonra Maryola geldi. O gelinceye kadar yeni sanatımdan dolayı yeni cesaretim gittikçe artmaktayken hemşirem geldiği zaman bilemem bana ne oldu? Bilâ-ihtiyâr ağlamağa başladım. Şu gözyaşlarım, vuku-ı hâli hemşireme ifham için maaziyadetin kifayet eylediler. O da ağlayarak dedi ki: "Beni ne için çağırttığını anladım karındaşım! Ben zaten işin netayicine muntazırdım. Amalya bize geldiği zaman bu işi ikimiz beraber müzakere edip kararlaştırdık. Affet karındaşım! Bundan başka çaremiz kaldı mı? Sen kendin söyle! Vakıa familyamızı açlık pençesinde helâk olmaktan kurtarmak için kendi vücudumu şu âteş-i mihnet içine atmak fedakârlığı bana düşerdi. Bunu inkâr etmem! Lâkin bu işin günahından veyahut halkın diline düşersem duçar olacağım ta'n ve teşniden korkarak değil belki başka hesap üzerine bu fedakârlığı sana tahmil eyledim. Ne kadar olsa ben hâlâ kızım. Nişanlıyım. Vakıa nişanlımdan ümidim yoksa da başka bir koca bulmaktan kat-ı ümîd eylemedim. Sen ise bir Türk'e varmış, ondan ayrılmış, herkesin diline düşmüş bir kızsın. Sana bir Hıristiyan koca bulmak zaten imkânın haricine çıkmış. Ne kadar kızoğlan kızlar var ki azıcık drahomaları dahi bulunduğu hâlde yine koca bulamıyorlar. Binaenaleyh bu fedakârlığı benden ziyade sana tahmil lâzım geldi. Bakalım neler olur? Belki bana biraz daha iktidar verebiliriz. Belki ben de bir koca bulabilirim. O zaman sen dahi şu belâdan kurtulursun. Köyümüze de gidebiliriz (Henüz 17 Yaşında, 2000: 167).

Maryola, Kalyopi'nin Hristiyan toplum tarafından dışlandığı için artık evlenemeyeceğini düşünerek haksız bir şekilde onu fuhuş batağına sürükleyip kurban eder. Anlatıcı, Maryola'yı çamaşırlarını yıkadıkları bir adam tarafından öldürtür; Maryola'nın Kalyopi'ye yaptığının cezasını keser gibidir. Cenaze masrafları ilaç masraflarını karşılamak için borçlanırlar. Kalyopi, geneleve düşer. Yolu bu eve uğrayan Ahmet Efendi sayesinde genelevden kurtularak temiz bir hayata başlar.

Ana-Kız hikâyesinde altmışını geçen Jermen Valide, torununa bakmak için eşi ölmeden önce birlikte yaptıkları "kurabiyecilik sanatı"nı devam ettirmeye çalışır. Kızı Jijik doğurduğu çocuğu annesine terk ederek eğlence ve sefahat âleminde adını duyuran bir yoz kadına dönüşür. Jermen Valide'nin çalışma teklifini redderek çıktığı yolda sefalete uğrar. Jijik'in hayat kadınlığı ile Jermen Valide'nin yaptığı işi kıyaslayan yazar, bu iki kadının

davranışlarını sergileyerek Jermen Valide'yi sanatıyla olumlar. Jermen Valide ise boğaz tokluğuna sokaklarda kurabiye satar. Luiz'i doyurmanın huzuruyla emek sarf eder.

> Bir gün çalışmayacak olsa akşama ekmeksiz kalır. Yalnız kendi ekmeksiz kalsa yine bir şey değil. Yine kendi tabiri vechle bir akşamcık aç kalmağla insan helâk olmaz ya? Velev ki birkaç akşam aç kalsın! Velev ki bu açlığın imtidadından dolayı helâk olsun!.. Zaten kendisi için lezaiz ve müştehiyat-ı dünyeviyeden ne kalmış ki mahrumiyetinden dolayı meyusen karargâh-ı ebedîye intikâl edecek? Birkaç yudum hava daha teneffüs etmek için mi bu âlemde imtidad-ı ömür sevdasında bulunacak? Luizcik var Luizcik! Yoksa!.. Luizcik olmasa Jermen Valide'de artık hiçbir maksad-ı dünyevî kalmamış olacağından bu dünyaya çoktan veda-ı kat'îyi çekmeye daima hazır ve muntazır bulunur idi (Ana-Kız, 2001: 824).

Her sabah sekiz on kadar evin temizliğini ve çamaşırhanede dört saat ütü yaparak Luiz'in protein eksikliğinden oluşan hastalığını iyileştirebilecek yiyeceği almaya uğraşır. "Bu çalışkanlık Luizciği için olduğu cihetle Jermen Valide ne kadar yorulsa o kadar müftehir ve mütelezziz oluyor. Hele bazı günler fevkalâde hizmetleri mükâfatı olarak üç üç buçuk dört frank alabilir ise daha ziyade memnun ve müftehir oluyor" (Ana-Kız, 2001:824). Jermen Valide ileride olabilecek herhangi bir duruma karşı para biriktirmeye başlar.

> -Bulunsun! Ne olur ne olmaz. İnsanın bir köşeciğinde beş on paracığı bulunmalıdır, kelimat-ı akibet-endişanesini de zihninden geçirebiliyor ki bu âlemde akvat-ı yevmiyeyi bade't-tedarik böyle birkaç para arttırabilmek sa-adeti her kula müyesser olmadığını dahi bildiğinden böyle günlerde kendisini daha pek çok bedbahtlara nispetle pek bahtiyar buluyor. Bundan dolayı Cenab-ı Hakk'a teşekkürler ediyor (Ana-Kız, 2001: 824).

Anlatıcı, Jermen Valide nezdinde kazandığı para çok olmasa da para biriktirmenin önemine işaret eder. 'Yeni insan'ın çalışma düzenini ve ekonomi algısını oluşturmak amacıyla hesaplı harcama ve tasarruf konusunu öne çıkarır.Mesâil-i Muğlâka adlı romanında dikişçilik yapan Rosette, çabayla kazanılan parayla kimseye ihtiyaç duyulmadan yaşanabileceğini, Ana-Kız hikâyesindeki Jijik gibi "'yeni tüketim türleri'nin ağına düşüp 'ekonomik alanda yiten kimlikler[e]'" dönüşmeden tasarruf etmenin gerekliliğini vurgular (Tüzer, 2014: 314).

> -Mösyö! Ben müsrif değilim. Kazandığım paranın bir miktarını daima iktisat ederim. Başka kızlar gibi eşyamı terhin ederek istikrazı için idâne sandığına müraccat etmem. Artırdığım parayı işletmek için daima idhâr sandığına müracaat ederim. Bu tafsilatı vermekten maksadım size anlatmaktır ki üç gün üç hafta işlemezsem aç kalmam! (Mesâil-i Muğlaka, 2003: 53).

Yazarın "tembellik ve israf ile çalışkanlık ve tutumluluk arasında" işlediği karakterler okurda farkındalığı uyandırmak maksadını taşır (Tüzer, 2014: 314).

Anlatılarında ev odaklı çalışma hayatını sürdüren kadınlar dışında bireysel özgürlükleri efendilerine bağlı olan cariyeleri ya da azatlı cariyeleri konu edinir. Bu cariyelere evdeki hizmetleri karşılığında ödenen paranın onları esaretten kurtardığını belirtir:

> Hizmet-i beytiyyede kullanmak için alınan Arap cariyeler bizim ellerimize düşünceye kadar belki esir addolunabilir. Hanelerimize geldikten sonra ise kendilerini şu ilk esaretten kurtarabilmek için birkaç sene hıdemât-ı âdiyye ile mükellef oluyorlar demek olur. Yani onları mubayaa için verdiğimiz akçeyi hizmetleriyle öder ödemez hakk-ı âzâda dahi mürüvvetimiz hasebiyle nail oluyorlar (Acâyib-i Âlem, 2000: 122).

Ailenin üyesi gibi davranılan "hizmetçi statatüsündeki cariyeler"in (Akgündüz, 2000: 161) ücret dışında masraflarının karşılandığı belirtilir. "O zâmana kadar dahi sair familyamız azası misillü yemeklerine, elbiselerine dikkat olunur. Onlar hakkında esir muamelesi edecek kadar taş yüreklilerimiz hemen ender olup bilâkis onlar tarafından şükrân-ı nimet biraz nadirce görülür" (Acâyib-i Âlem, 2000: 123-339). Cariyeler bu yönüyle boğaz tokluğuna çalışan ve istenildiğinde işten çıkarılacak bir işçidenfarkı olmayan alafrangalık modası hizmetçi beslemelerin istihdamından üstün tutulur. Çünkü satın alınan cariye ev halkından sayılır (Okay, 2008: 192). Böylelikle cariyeler evin mahremiyetine de dâhil edilir (Bora, 2010: 80). Çalışan cariyeler ev bark sahibi yapılır; beslemeler için nadir görülen bu durum onların sefalet âleminde hastalanmalarına ve ölmelerine yol açar (Müşahedat, 2000: 138,139).

Felatun Bey ile Rakım Efendi romanında Rakım Efendi'nin babasının ölümüyle ortada kalan annesi ve dadı kalfası Fedayi, ev geçindirmek ve Rakım'ın eğitimini tamamlaması için ev temizliği, el işi yaparak çalışmaya başlarlar. Annesinin ölümüyle henüz bir iş sahibi olmayan Rakım'ı bakma görevi Fedayi'ye kalır. O, tıpkı adının anlamı gibi amacı uğruna kendini Rakım'a adayan, feda eden anaç bir insandır; eserde "sadık" olarak nitelenir.

> Râkım'da henüz aylık yıllık yok. Sadık Fedayi hâlâ dikiş diker, mendil, çevre işler, kahve torbası diker, çamaşıra, tahta silmeğe gider. Aldığı paradan hanesinin idâre-i zarûriyyesini bittefrik küsurunu 'Delikanlıdır parasız kalmasın' diye tamamen Râkım'a verirdi. (..)
>
> Bizim Râkım Efendi bu suretle tamam dört sene müddet daha tahsilde devam eyledi. Koca Fedayi dadı halk mutfaklarında kömür olarak hanımın kendisine emanet bırakmış olduğu nûr-ı dîdeyi hâr u hakir bırakmak şöyle dursun, âdeta hali vakti yolunda bir adam evlâdı gibi iaşeye muvaffak olurdu (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 11,12).

Rakım, çalışmaya başlayınca dadısının ihtiyarladığını ve onu "artık halka hizmet etmekten kurtar[ılması]" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 2000: 14) gerektiğini düşünür.

Cinli Han hikâyesinde sevgilisi askere giden Jozefin, onun zenginlik hayali kendisi gerçekleştirmeye kalkar. Yetim Jozefin, mahsul ekip çorap dokuyan, terzilik eden "ekmeğini taştan çıkarır hamarat bir kız"dır (Cinli Han, 2001: 343). Kazancı ile ebeveynleri olan zengin kızlarından daha rahat yaşar; ihtiyar annesini tek başına bakar. Bir taraftan tavuk, kaz ve ördek; bir taraftan da evinin civarındaki bir bahçede sebze yetiştirir. Geceleri ise dikiş ile uğraşır. Sevgilisi, Jozefin'ine yazdığı mektubunda kendisine "daha terbiyeli arkadaş olmak" için okuma yazma öğrendiğini söyler. O, askerden dönene kadar Jozefin iki inek ile yedi sekiz keçi alarakekonomik bakımdan iyi bir konuma yükselir. Anlatıcı, Jozefin'in çalışma azminden yola çıkarak kadınların odaklandıkları işte erkeklere göre daha başarılı olduklarını ifade eder:

> Fakat şunu karilerimizin nazar-ı dikkatlerine arz edeceğiz ki azimde ciddiyet ve kuvvet hususunda kadınlar daima erkeklere galiptirler. Erkekler hiçbir vakitte kadınlar kadar sahihü'l-azim olamazlar. Bin hâl olur ki onlara tebdil-i azmettirir. Kadınlar ise kendi nefislerine elbette erkeklerden ziyade hakim olduklarından, göze aldırdıkları işi mutlaka itmam ederler. Jozefin ise benat-ı nev'i meyanında en ziyade azminde kavî bir kadındır (Cinli Han, 2001: 344).

Jozefin ise bir inek, on dört keçi ile bir ahır sahibi olur; fakat mektuplarında bunları sevgilisine anlatmaz. Jozefin, "toplumda ticaret bilincinin uyanmasına ön ayak olan bir karakter olarak okura takdim edilir" (Tüzer, 2014: 311). Ayrıca kadınların kendi ayakları üzerinde durma fikrinin oluşumu hedeflenir.

Ahmet Midhat Efendi'nin roman ve hikâyelerinde "Beyoğlu çevresi, pastaneleri, otelleri, mağazaları, eğlence yerleri, yabancı ve Levanten aktrisleriyle" (Moran, 2013: 54) genellikle mirasyedilerin paralarını tükettikleri bir mekân olarak tasvir edilir. Hayata tutunmak için çalışan Batılı kadınların bir kısmı yozlaşarak çıkarları uğruna erkeklerin sahip oldukları mirası ya da kazançlarını yiyip bitirir.

> Beyoğlu'nda murdarlıktan, hastalıktan, batakçılıktan başka ciddî eğlence olarak ne vardır sanki? Beyoğlu'nda mirasyedilerin servet ve sâmânını mahveden eğlencelerin ne kadar tenezzül olunamayacak şeyler olduklarını muvazene etmek isterseniz düşününüz ki oralarda başı şapkalı Beyoğlu ahalisi nadir ve belki ender olarak bulunurlar. Onların tenezzül etmediği eğlencelere, dünyasını ve kendi vekar ve haysiyetini bilir bir Osmanlı tenezzül etmeli midir? Etmemelidir ama vâesafa ki bu mahaller yine münhasıran gibi bir suretle Osmanlıların ceplerindeki parayı çekmek için tertip olunmuşlardır (Para, 2001: 526).

Alafrangalaşmak yolunda tüketim ekonomisine kapılan züppe erkekler (Moran, 2013: 57) ve dişiliklerini kullanarak onların daha çok para harcamasına yol açan bazı kadın çalışanlar, israfa neden olduklarından tepki çekerler (Moran, 2013: 54). Bahtiyarlık

hikâyesinde Flam Kahvehanesi'nde çalışan Rizet adlı şarkıcı, alafranga düşkünü ve yaşadığı toplumun hiçbir şeyini beğenmeyen sonradan görme Senai'nin ekononik yönden sonunu hazırlar. "Senai'nin validesinin dizi altınları ve gerdanlık, bilezik, küpe, yüzük gibi elmasları dahi bir yandan sökülüp gitmekte idi" (Bahtiyarlık, 2001: 292). Bekarlık Sultanlık mı Dedin? hikâyesindeçalgıcı Alman kızlarının karınlarını doyurmanın yolu olarak erkeklerin yanında güzelliklerini kullanmalarına bağlar:

> Çalgıcı Alman kızlarının heves etmemeniz mümkün olur mu? şekerli ekmek isterler. Bunlardan dahi yalnız kahveleri içip pastaları ceplerine koyarlar.
>
> On para almak üzere yanınıza gelip mütebessimane bir çehre ile lütfunuza muntazır olan kızcağızdan böyle bir muamele görür iseniz hiç taaccüp etmemelisiniz.
>
> Bu kızların yanınızda ikametleri birkaç dakikaya mahsus olup ondan soma yine yerlerine giderler. Fakat hin-i hesabda içtikleri sütlü kahveler ile ceplerine koydukları pastaların yirmi kuruşa baliğ olan masrafı elbette bütçe-nizi ihlâl eder (Bekârlık Sultanlık mı Dedin?, 2001: 275, 276).

Cinselliği kullanarak Felatun Bey'i sömüren tiyatrocu kadın olumsuzlanır; fakat bu nitelikte bulunan kadınlar çalışma alanının geneline yayılmaz. *Henüz 17 Yaşında* adlı romanında Fransız tiyatrosunda sahne alan tiyatrocu kadınlar hakkında erkekler tarafından kalıplaşan cinsel nesne algılamasına karşı çıkılarak aktrislerin edebiyatçının duygularını sahneye aktaran bir sanatkârdan başka bir şey olmadığı belirtilir.

> Ahmet sözü şöyle açtı:
>
> -Fransız tiyatrosuna gelen oyuncular meyamnda birkaçı hakikaten vaktiyle Paris tiyatrolarında dahi büyük bir şöhret kazanmışlar.
>
> -Vaktiyle! O hâlde demek oluyor ki çuha giymiyorsak kenarını kuşanıyoruz. Kaymağını başkaları alıyorsa biz dahi mü- temetti olacak cihetini bulabiliriz.
>
> "-Hayır! Ben bu fikirde değilim. Bir tiyatro oyuncusunu bir kadın olmak sıfatıyla hiçbir zaman telâkki etmem ki hatta gençliğini, kartlığını hesaba katayım da ona göre düşüneyim. Benim için tiyatro oyuncusu denilen mahlûk bir edibin hissiyyât- ı âliyyesini sâha-i temâşâda bihakkın tecessüm ettiren sanatkârdır. Bu sanatkârda fazla olarak bir de hâsiyyet-i nisvâniyye arayanları tasvip edemem. Çünkü hâsiyyet-i nisvâniyyeyi bir tiyatroda aramaktansa, cem'iyyet-i beşeriyye içinde başka köşelerde aramak daha doğru olur. Çünkü daha çok bulunur.
>
> -Vakıa pek doğrudur. Maahaza tiyatro oyuncuları hakkında ammenin o kadar tehalükü de istiğrap olunacak bir hâldir. Bir oyuncu hakkında ilk edilen bahis, gençliğine, güzelliğine dair olup eğer bir kimse oyuncuyu muahezeye girişecek olursa mutlaka meziyyât-ı nisvâniyyesinden kendisini mahrum edecek bir tavr-ı istiğnâ gösterdiği için muahezata girişir.
>
> -Ammenin tehalükât ve temayülâtma eğer bir hüküm verecek olursan, ekser-i ahvâlde amme kadar gülünç olursun. Maahaza tiyatro oyuncularını istediğin gibi telâkkide dahi serbestsin. Zira ben hiçbir kimsenin hürriyetine taarruz etmeyi sevmem. Reyimi, fikrimi dahi hiçbir vakitte kabul ettirmek için

> söylemem. Kabul eden eder, etmeyen reyimi yine bana iade eyler. Ben kendi fikir ve reyimden ekseriya nedamet getiririm. Ezcümle bu akşamki fikrim ki oyuncular içinde birkaçı vaktiyle Paris tiyatrolarında bihakkın şöhret kazanmış olduklarından ben o meşhur ve müstait oyuncuları temaşaya gidiyorum. Eğer sen kadın görmeğe gidiyorsan şayet intizar eylediğin kadar mükemmel bir şey görmeyerek zararlı çıkarsın.
>
> -O hâlde dahi kadını cem'iyyet-i beşeriyyenin başka köşelerinde aramam. Ez-cümle tiyatronun localarında! (Henüz 17 Yaşında, 2000: 8,9).

Aktrislerin kadınlığından faydalanmaya çalışmanın yanlışlığı vurgulanarak sahnelenen oyunun tertip ve tanziminin güçlü olduğu oyunlarda kadınların şöhreti salt kadın oldukları için değil usta bir sanatkâr oldukları için yakaladıkları anlatılır. Batılı kadınları cinsellikle yaftalayarak nesneleştirmenin karşısında durulur. Aynı zamanda "yeni oluşturulmaya çalışılan toplumu Batı etkisinin kötü yanlarından" korumak için erkeklere ve kadınlara özellikle cinsel ahlakın sınırları gösterilir. Zira bir erkek kadınları koruyan, ileri görüşlü, iyi eğitimli, terbiyeli, kadınların iffetine saygılı olmalıdır (Sancar, 2013: 132).

Henüz 17 Yaşında adlı romanda İstanbul'da Avrupalı bir kadının uzun süredir hem otel hem meyhane olarak işlettiği evin bir dönem halk arasında meşhur olduğundan bahsedilir. Ahmet Efendi; Hulusi Efendi ile genelevde tanıştıkları Kalyopi'ye ve Agavni'ye randevu evi çalışanları gibi davranmama sözünü verip onları bu kadının oteline götürür (Henüz 17 Yaşında, 2000: 90). Osmanlı'da çalışan gayr-i Müslim kadınlardan biri de *Vah* romanındaki Despino'dur. "Mükemmel bir bohçacı" (Vah, 2000: 39) olan Despino, Avrupa'da modaya, süse dair ne varsa -Osmanlı'daki yağlıkçıların sattıklarına benzer şeyleri- konaklara götürüp para kazanır. Ayrıca "mücevherat tellâllığı" yapar. "Bohçacı kadınların ne kadar namuslu ve müstakim olabilmeleri mümkün ise Despino o kadar istikamet sahibi bir kadındı" (Vah, 2000: 39) ifadeleri ile Despino'nun işini ahlak çerçevesinde yaptığı vurgulanır.

Yazarın anlatılarında Osmanlı evlerindeki hizmetçi statüsündeki cariyelerin zevk ve safa için olmadığı, evin genel hizmeti için çalıştırıldıkları belirtilir. Avrupa'da 'dame d'honneur' ve 'femme de chambre' denilen kadınlardan aşçılara varıncaya kadar kadınların gördükleri hizmetleri (Acâyib-i Âlem, 2000: 90) Osmanlı'da cariyelerin gördükleri ifade edilir. Ayrıca cariyelerin konumunun ev halkından farksız olduğu, hür veya köle erkeklerle evlenebildiği dile getirilir (Akgündüz, 2000: 161). *Emanetçi Sıtkı* hikâyesinde Ayşe Şeref Hanım'ın dadısı Pembegül dahi böyledir. Pembegül, Sarı Mustafa adındaki bir emektar uşakla evlendirilir. Ayşe Şeref Hanım'ın kimsesiz kalmasıyla evine çağırdığı

cariyesi başkasıyla evli olsa da efendinin cariye üzerindeki istihdam hakkını ortadan kaldırmadığını gösterir. "Böyle bir cariye, kocasına karşı sorumlulukları olduğu kadar, bugünkü tabirle hizmetçisi ve o günkü tabirle cariyesi olması hasebiyle efendisi ile de bir iş münasebeti vardır" (Akgündüz, 2000: 161). *Yeryüzünde Bir Melek*'te Arap aşçı Neşe, azatlı cariye ve bir eve sahip olmasına rağmen başkişi Şefik'in yanından ayrılmak istemez.

> Neşe'nin Süleymaniye'de iki odalı bir hanesi olup mefruşattan, melbusattan tedarik edebildiği şeyler dahi orada bulunduğundan, Şefik 'Canım, a dadı! Eşyanı da buraya getir. Evini de kiraya ver. Daha ziyade istifade edersin' dediği hâlde Arap bunu kabul etmedikten maada haftada bir defa yirmi dört saat kalmak üzere hanesine gitmeğe mezun olmayı da şart-ı hizmet olmak üzere Şefik'e kabul ettirmişti. Hikmetini mi sual ettiniz? Bazı böyle gaybubetler olur ki hikmetinden sual etmeğe kimsenin hakkı olamaz. Şu kadarını söyleyebiliriz ki Neşe kalfa, kendi hanesine gittiği akşamlar öyle kendi hanesine gider gibi gitmeyip sanki düğüne gider gibi giderdi. Bu şartı kabul etmek, Şefik için hiçbir fedakârlığı, hiçbir ziyanı mucip olmayıp bahusus Arabın haftada bir günceğiz sıla-i beyt emesinden başka hizmetçe, sadakatçe hiçbir kusuru da yoktu (Yeryüzünde Bir Melek, 2000: 162,163).

Gönüllü romanında Rumeli tarafında "muma" ve "dola" adı verilen ramların "Hristiyan kadın ve kızları, kibar familyaları nezdinde hizmetçilik" ettikleri anlatılır. Yalnızca Osmanlı'ya has olmayan bu meslek grubunun Avrupa'da "bonne" ismiyle geçtiği belirtilerek bazı Bonne'lerin ailelerdeki genç adamlar için tehlike oluşturduğu ya da yarar sağladığı anlatılır.

> Pek çok genç adamlar vardır ki baştan çıkmalarına ilk sebep olanlar "bon"lardır. Kezalik pek çok delikanlılar dahi vardır ki gençlik hasebiyle tevakkisi pek güç, pek müşkül olan birçok beliyâttan hep şu "bon'ların mevcudiyeti sayesinde mahfuz kalırlar. Rumeli'nde dahi bu iki sınıf delikanlıların ikisi de nâdir değildir (Gönüllü, 2000: 43).

Cariyeler, muma, dola ya da bonne kadınlar, istihdam alanında piyasa ilişkilerinin 'mahremiyet'e nüks ettiğini gösterir (Bora, 2010: 80). Aileyi var ya yok edecek kadar güç kazanmaları yine ailenin özeline karışmalarından ileri gelir.

Cariye ve Avrupa âdeti olarak nitelediği besleme istihdamı arasındaki farkların ciltler doldurabileceğini söyleyen yazar, Avrupa'nın beslemelere karşı davranışlarını kınar. İstanbul'a adalardan besleme olmak için gelen kızların çeyiz parası biriktirerek evlendiklerini belirtir. Marmara Adalı bir Rum dostu aracılığıyla İstanbul'daki beslemelerin çalışma hayatındaki başarısının adeta istatistiğini çıkarır.

> Beslemelik mi? İstanbul familyaları nezdinde birkaç sene beslemelik ederek, alacakları aylıkları biriktirip cihaz akçesi edinmek için vaktiyle bizim adadan İstanbul'a gelen birkaç kız nasılsa nâil-i emel olduklarından, Marmara'nın bütün fukara kızları bu tamayla İstanbul'a gelmeğe başlamışlar. Bir de dikkat edilmiş, görülmüş ki İstanbul'a gelenlerin yüzde on beşi vatana avdet ediyor.

> Seksen beşi İstanbul'da kalarak felâket ve sefâlet-i gunâ-gûn ile mahvolup gidiyor. Memlekete dönebilenlerin de ahlâkı, etvârı bozulmuş. Zevce olup da kocasına, valide olup da evladına hayrı olabilmek istidadlarından tecerrüt eylemiş. Azizim, nihayet tekmil ada ahalisi, ittifak ettik. Kiliselerde yeminlerle ahd ü peyman eyleyerek, bir daha beslemelik etmek için İstanbul'a kız gönderilmesine umum ahalide cevaz verilmesini karar-ı kat'î altına aldık. Eğer bu karar-ı kat'î olmasaydı bir zamana kadar Marmara ahalisinin mahvı bile mümkinâttan görülüyordu (Müşahedat, 2000: 139).

Beslemeklikte hayallerine kavuşamayan çoğu genç kızın ahlakının bozulup yitirildiklerinden şikâyet edilir.

Hasan Mellah'ta Hatice oyalarıyla şöhret bulur. Teehhül'de dikiş, oya, kanaviçe, kese, dantelâ ve çorap ören dul ve kimsesiz bir kadının el emeğiyle kimseye muhtaç olmadan "hanımlar gibi" (Teehhül, 2001: 42) geçindiğini anlatır. Ayrıca Arnavutlar Solyotlar romanında tarım ve toprak ile uğraşan, çobanlık, hamallık gibi işler yapan Arnavut kadınlarından bahsedilir (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 31).

Ahmet Midhat, Osmanlı kadınında çalışma hayatına dair fikir oluşturma çabasını eserlerindeki kadın karakter üzerinden verir. Meslek yaşamının yalnız erkeklere özgü bir istihdam alanı olmadığının altını çizer. Kadınların kamuda daha çok ve aktif şekilde yer alması taraftarıdır (Dulum, 2006: 58). Görev ve sorumluluk bilinciyle kadının aileyi korumaya yönelik girişimini, kadının işini yaparken başvurmaması gereken yolları açıklayarak kadınları toplumda görünür kılmaya çabalar. "Cinsiyete dayalı iş bölümünün direngenliği[ni]" (Acar Savran, 2009: 22) kırarak kadın erkek herkesin çalışması gerektiğini vurgular. Kadınların "ahlâklı 'iyi' kadın imgesi" (Sanford ve Donovan, 1999: 237) çerçevesinde ticaret yapabileceklerini, evliyseler eşlerine yük olmamak ya da eşlerinin ölümü ile ortada kalmamak için çalışmaları gerektiğini savunur. Bu şekilde çocuklarını yetiştirmek için yeterli parayı edinebileceklerine de işaret edilir. Kendi ayakları üzerinde durabilen kadınlarınişleriyle şekillendiği, tanımlandığı, yaşamına anlam ve amaç kattığı (Sanford ve Donovan, 1999: 226) görülür.

3.6. Rol Ödünçlemesi: Erkek Kadın

Ahmet Midhat'ın roman ve hikâyelerinde yaşadıkları toplumun kültürel kodlarına göre şekillenen kadınlar, sahip oldukları eğitim ve ailenin ekonomik yapısı gibi faktörlerle dış dünyayı tanımanın yolunu az da olsa –romanlarla vs. ile- bulurlar. Kimi kadınlar ise toplumun onlara sunduğu yaşam alanının rahatlığıyla –toplantılarda fikir beyan ederler vs.- erkeklerle aynı ortamı paylaşarak onlarla rol paylaşımında bulunurlar. Kadın kimliğiyle

savaşlara erkeklerle beraber katılıp kahramanlık gösterirler. Kadın kimliğinin dışında erkek kıyafetine bürünerek savaşa dâhil oldukları görülür. Toplumdaki tabularla bireysel savaşını veren kadınların varlığı da dikkat çekicidir. Bahsedilen kadınların tümü anatomik yapıları bakımından kuvvetli ve atiktirler.

Erkek kıyafetindeki kadınlar, bedenlerindeki gücün farkına varmanın ya da bilincinde olmanın içtenliğiyle hareket ederler. Bu durum kadının söylenenin aksine her zaman kırılgan bir yapıda olmadığını ortaya koyar. Erkekle saldırganlık yönüyle benzer davranışlar sergilerler. Kadınların ve gerçeklerinin yok edildiği ataerkil düzende "sembolik olanın dışında" yer aldıkları (Donovan, 2013: 216,217) ve eve hapsoldukları için çıkış noktası erkek gibi olmaktır. Bir bakıma "işlevsel erkeklere" (Donovan, 2013: 218) dönüşerek kendi kimliklerini yok ederler.

Kadınların 'kadınca' erdemlerle yüceltilmesi –bu erdemler kendi içlerinde iyidir- kadın farklılıklarının yok edilmesine ve toplumda rol almalarının önüne geçilmesine neden olurken (Berktay, 1998: 79); karşılaştıkları zorluklarla birebir mücadele haklarının olmayışı onları toplumda sindirir. Kadının yaşamının ve başarısının varlığı kadınlık değerinin azaltılmasına bağlıdır; böylelikle kadın gerçeği ortadan kalktığı gibi bireyselleşme sorunu da ortaya çıkar. İlk kadın sosyolog olarak bilinen Hariet Martineau kadın hakları uğrunaerillik içinde kendini kabul ettirebilmek için erkek gibi davranmayı seçer, fakat cinsiyet ayrımcılığını onu iki kimlik arasında çelişkiye düşürür. Varlığını gerçekleştirmek ya da cinsiyetlendirilmiş kadın-erkek ikilemini çözmek onun bedel ödemesini engelleyemez. Kadının bu mekândainsan haklarından tümüyle yararlanmasına olanak yoktur (Berktay, 1998: 79-83).

Ahmet Midhat'ın eserlerinde kadın, kendisine veya hemcinsine yapılan haksızlığa karşı birebir veya erkek kıyafetine bürünerek savunmaya geçer. Sözlü ya da fiziksel müdahale ile gerçekleşen hak savunuculuğu çoğu kez kadının başarısı ile sonlanır. Fakat bu başarı genelde tıpkı Hariet Martineau'yu çıkmaza sokan erkek egemenliğinin kullanmasıyla gerçekleşir. Benlik saygısını oluşturmanın, erkeklerin dolayısıyla eril toplumun tabularını kırmanın, üstün konumunu yok ederek etkin özneye dönüşmenin yolu aranır. Bazen başkaldırılan toplumda yıkıma varan üstünlük, hak mücadelesi gözlenir.

Savaşçı kadınlar, fiziksel ve tinsel özellikleriyle çoğu erkekten daha güçlüdürler. *Arnavutlar Solyotlar* romanında Solyot kızı Eftimi örneği buna kanıttır. Uzun boyu, geniş

omuzları ile mücadeleye hazır karakterlerdir. Eftimi, evlilik dışı ilişki kurduğu gerekçesiyle halk tarafından linç edilen çocuğunun intikamını almak üzere sevgilisi Rüstem ile Solyotları Arnavutlarla karşı karşıya getirir. Solyotlar büyük bir kırıma uğrar. Eftimi yaralılar arasında eşi Rüstem'i ararken çocuğunun katillerini canlı olarak bulur; hırsla öldürür.

> Mükrime'sini öldüren hainlerden ikisini az mecruh olarak soluk alamayacak soluk çıkaramayacak bir hâl-i havfta bulunca elindeki hançeri gözlerine dürterek istediği gibi intikam aldıktan maada asıl bunları teşvik etmiş olan Hristo Dandorov isminde bir reisi kendi hanesinin yanındaki viran kümes içinde muhtefi bulunca, çıldırmışçasma bir cüretle üzerine hücum ederek herifi delik deşik etmiş (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 222).

Arnavut Rüstem, Tepedenli Ali Paşa'nın savunma kalesinde yaralı yatar. Eftimi Rüstem'in öldüğünü düşünerek intihar edecekkenonun Rüstem'in eşi olduğunu öğrenen askerler bu durumu engeller. Eftimi'yiRüstem'e götürürler. Eftimi "hiçbir şeyden pervası kalmayan bir kadın için korku kalır mı?" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 11) sözüyle kendini çocuğu ve eşi için feda edebileceğini fikrini anlatır. Kalede yaralı yatan Rüstem'e düşmanlarını alt ettiğini ve kızının öcünü aldığını söyler."-Müteselli ol! Düşmanlarından intikamını aldım. Seni kıyanlar kıyıldılar. Hamdolsun son nefesinde şu beşaretle seni de memnun ettim ya!" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 11). Eftimi, bu sözü söyledikten sonra eşinin yanına sokulup kendini hançerler. Romanın sonunda her ikisi de iyileşerek aralarındaki ilişkiyi meşrulaştırırlar; evlenirler.

Eftimi'nin mensup olduğu 560 aileden kadını ve erkeği her biri kahramanlık göstermiş ve "en büyük şöhretleri silahşörlük" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 30) olan Solyot halkı, Osmanlı'ya itaat ederek harçlarını öder, askerlik hizmetlerinden kaçınmaz, topraklarına ne Arnavut ne Osmanlı ne Müslüman ne de Rum halkını koyarlar. Bu kahraman halkın kadınları anatomik yapılarıyla erkekleri kadar güçlüdür. Toplumda yapılan iş bölümünde çobanlık dışında savaşlara katılıp kahramanlık gösterirler:

> Solyotlardaysa kadınlar bu misillü hidemât-ı şâkkadan maada hidemât-ı harbiyyeye dahi iştirak ederlerdi. Kadınlar da erkekleri gibi iri, boylu, adaleli, kuvvetli gayet çevik ve mütehammil şeyler olduklarından ve terbiyeleri dahi hep cengâverlik içinde meydan aldığından mezâhim-i harbiyyede erkeklerden ayrılmayıp silâh dahi istimal ederlerdi (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 31).

Ahmet Midhat Efendi, Solyot kadınları için tarihte görülen meşhur kadınlardan kat kat üstün olduklarını tüyleri ürpertecek derecelerde cengâverlik gösterdiklerini; "eski

Ispartalılar" (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 31) neslinden geldiklerinin rivayet edildiğini belirtir. Ahlaklı, namuslu, fedakâr bu savaşçı kadınlar toplumda saygın karakterlerdir.

> Hele iffet ve ismet cihetinde Solyot kadınları kadim Yunanistan'ın Lesbus ve Korint nisvanı gibi fuhuşperestâne bir surette olmak şöyle dursun İsparta nisvanı gibi kahramanâne bir suretteydi. Zaten bunların eski Ispartalılar neslinden olduğu dahi mervidir ya! Onlar nazarında erkek denilen şey yalnız kocalarından ibaret bulunup sair erkekleri hâl ve şanlarına göre ya peder veyahut birader addederlerdi (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 31).

Eftimi, toplumun kadınlarına göre davranmayarak farklı milletten ve dinden bir adamla evlilik dışı ilişkide bulunduğu için suçlanır.

> Eftimi'nin en büyük cinayeti seninle olan macerası sayılıyor. Oysa cümlenin muvacehesinde 'Sizin bana cinayet saydığınız şey, bence en büyük şereftir! Fotos'la Boçaris'ten maada hiçbir Solyot, Rüstem Beyin tırnağına bile benzemez' diye yıldırım gibi bir sür'at-i mecnûnâne ve meyusaneyle yerinden fırlamış. Babam müteveffa Lambro Çavillas'm gayet kıymettar bir hançeri Eftimi'nin yanındaymış. Onu çektiği gibi üç beş kişiyi birden göz açıp yumuncaya kadar cerhlemiş. Kendisini manastırdan dışarıya atmış! Düşmanlar kızın arkasından kurşun yağdırmağa müsaraat eylemişlerse de tutturamamışlar (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 221).

Adeta bir Spartalı gibi Eftimi de intikamını kendi toplumundan almayı başarır. Yine Arnavutlar Solyotlar romanında Çavillas ve Boçaris adlı reislerin yönetimi altında bulunan Solyot askerlerinin Arnavutlara karşı verdiği bir başka mücadelede kadınların etkinliği görülür. Ali Paşa ile bir önceki savaşta Solyotlar geçitleri kapamalarına rağmen Arnavut Ali Paşa, Veli ve Muhtar paşaların saldırısına uğrarlar. Tüm güçleriyle savunmaya geçseler de dağların en sarp yerlerine çekilmek zorunda kalırlar. Çavillas'ın eşi Mosho bir elinde tüfek diğerinde kılıç ile tüm Solyot kadınlarını savaşa getirir. Muharebede Arnavutlara karşı Solyotlar üstün gelirler. Kaçan Arnavutların peşinden yalnız kılıçla giden Solyotların içinde Mosho yeğeninin naşına rastlar ve onun intikamı almak için ahdeder.

> Hîn-i ta'kîbde Mosho, Solyot naaşları meyanında yeğeni Kiçu'yu maktül görmekle ağlayarak başını öpüp bade beyaz örtüsüyle yüzünü örtmüş ve «Sevgili yeğen! Seni kurtarabilecek kadar çabuk yetişememişim. Hiç olmazsa seni öldürenleri öldürüp intikamını alacağım!» diye takipte devam eylemiş. Arnavutlar bu firar telâşeleriyle ordularından hiçbir şey alamayarak tekmil eşyalarını düşmana bırakmışlar ve Ali Paşayla oğulları at çatlatarak Yanya'ya varıp bozgun askerin oraya vürudunu enzâr-ı nâstan setr için bir gün hiç kimseyi pencereden baktırmamışlardır (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 49)

Düşmansöz konusu olduğunda kadın, rolü yönüyle söz hakkını, varlık alanını genişletirek kendisine hükmedilen değil otoriteyi elinde bulunduran bir egemen güce dönüşür. Savaşçı özelliğiyle edilgen konumundan çıkarak toplumla birebir olmanın, erkeklerle eşitlenmenin doygunluğuna erişir. Anne olmanın ötesinde varlığını birebir

topluma adar. Solyotlarda kadın erkek kimsenin iffetine yan gözle bakılmaz. Böylelikle toplum içinde kadın, sosyal iletişimini rahatlıkla sağlar.

> -Çocukluk etmeyiniz! Belâ küçük iken büyümesine sebep ololmayınız. Haydi gidelim işimizi müzakere edelim, görürsünüz ki benim gösterdiğim hilm pek becâdır, diye gençleri meneyledi. Cümlesi kalkıp Boçaris'in hanesine geldiler. Zevcesi Eleni ve kızı Maryola ve müteveffa Çavillas'ın genç karısı Mosho ve Eftimi dahi hazır oldukları hâlde meclis-i meşveret akdeylediler (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 98).

Topluluk içinde önemli konularda kadınların görüşlerinin ve önerilerinin alındığı görülür. Toplantılarında Boçaris'in eşi Eleni, halkın birbirine düşmemesi ve eşine zarar gelmemesi için vatanını terk etme reyinde bulunur. Boçaris ise Eleni'nin teklifini kabul ederek vatanından ayrılma kararı alır.

Mosho, Eftimi'yi koruduğu için halkın kendisini öldürmeye kalkması üzerine kocası Lamro Çavillas ile birlikte Ali Paşayı yendikleri gün Solyotların onun namına çıkardıkları şarkının bir beytini okumaya başlar.

> Bu beytin manası "Sen bu şecaat ve fadakârlığın ile vatanımızı kurtarmışsın ey Mosho! Sen vatanın validesisin! Kıyamete kadar vatan sana minnettardır!" hükmünde olduğundan, bu sözler halk nezdinde işitilir işitilmez şarkının nakaratını kırk elli kişi birden tekrara başlamalarıyla erbâb-ı kıyâm karşılarındaki kadın Tahtacı Dimitri veyahut Mandıracı Pavli'nin karılarına makis olmadığını görerek ellerini çekmeğe mecbur olmuş idiler (Arnavutlar Solyotlar, 2002:176).

Mosho, Solyot halkı tarafından kendisine silah çekilme hakkının verilmediğini; saldırıya uğrarsa "murdar bir kavimden"(Arnavutlar Solyotlar, 2002: 177) olacağınaölmeyi tercih edeceğini; kendisi için gizlenmenin hiçbir yararı olmayacağını söyler.

Eftimi ile Rüstem'in Solyotlardan öc almak üzere Arnavutlarla girdikleri savaşta "dört yüz erkek ve yüz yetmiş kadına (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 148) yer verilir. Solyot kadınları eşlerinin yenildiğini anladıkları an topluca intihar ederler. Erkek otoritesinin yokluğunda kadınlar ne çocuklarının ne de kendilerinin yaşama hakkının olmadığını düşünür.

> Nihayet erkeklerin bire kadar kırılmak derecesini görünce hakikaten kadınların gözlerini kan bürüyerek en evvel bir tanesi 'Herkes gidiyor sen kime kalacaksın?' diye kucağındaki çocuğu kaldırıp kayadan aşağı attı. Bunu görünce diğer kadınlar dahi birer birer hep bu müthiş sözü söyleyerek kucaklarındaki çocukları o taştan aşağıya attılar. Aşağıya düşen masumlardan hiçbirisi sağ kalmak şöyle dursun bütün dahi kalmayıp kanlarıyla vücutlarının birer parçasıyla kayaları insan kanaresine benzetiyorlardı.

> Bade herbirisi zincire muhtaç birer divane olup kalan kadınlar kol kola tutuşarak bir raks halkası teşkil eylediler. Ulumak veyahut hırlamak nev'inden bir âvâze-i müdhişle raksa koyularak nöbet nöbet birisi kendisini mahut taştan aşağıya atı- veriyordu. O çıktıktan sonra halka yine bağlanarak raks yine devam ediyordu.
>
> Her nöbette halkadan birer tanesi kanareden aşağıya atıla atıla en sonra yalnız kalan kadın mevki-i mezkûreyi bir kere harmanlayarak o da kendisini attı. Artık orada ferd-i zîhayât kalmadı (Arnavutlar Solyotlar, 2002: 225,256).

Eftimi ile Rüstem'in intikam duygusu, Solyotları yıkıma uğratırken her ikisini de buna iten sebep benlik saygısının Solyot toplumunca yok edilmesi, kabullenilmemek ve çocukları Mükrime'nin yine aynı toplum tarafından katledilmesidir. Kitlenin/ötekinin alt edilmesiyle varlıklarını garantileyen kadın-erkek doyum noktasına ulaşır. "Güçlülük eğilimi ve egemenlik hırsı" (Adler, 305: 2012) ile bir halkın yıkmasına sebep olurlar; fakat Eftimi kendi öclerini almanın Rüstem ise hem intikamın hem Arnavutları siyasi emellerine ulaştırmanın sevincini yaşar.

Ahmet Midhat Efendi, kadınların toplumda önemli rollerde bulunduğu ve derebeyliğiyaptıklarını anlatır. Arnavutlar Solyotlar romanında Arnavut Kaniçe Beyi'nin kızı Hamko adlı kadının eşinin vefatından sonra Tepedelen kasabasına hükmettiği belirtilir. Hamko, Arnavutların saldırısına uğrar; kızı Haniçe ve oğlu Ali ile esir düşer. Ali kaçıp ortadan kaybolur. Homko ve Haniçe de firar ederek düşmanlarına adlarını belli etmeyecek şekilde sıkıntılı ve düşmanlarına karşı intikamla dolu bir hayat sürerler.

Dürdane Hanım adlı romanda ise Acem Ali kılığına giren Ulviye, erkeğin egemenliğiyle eşitlenmeyi, görüntü ve güç açısından erkekle aynı seviyede olduğunu önce evdeki hizmetkârına daha sonra diğer kadınların kaldıramadığı evdeki ağır sandığı kaldırmakla kendine kanıtlar. Kadınlığa atfedilen nazik, kırılgan yapının aksine erkek kadar hatta olur olmaz erkekte bulunmayacak bir güce sahip olduğunu fark edişi, anatomik yazgı gibi sunulan tabuların yıkılışı ve kadın bedeninin öğretilenden ayrı olabileceğini fark ediş serüveni de burada başlar. "Kadını ev içi alanla sınırlayan ve toplumsal yaşamdan dışlayan geleneksel eğilim" (Aktaş, 2013: 53) onun sığdırıldığı kalıptan çıkmasına olanak tanımazken Ulviye Hanım toplumsal cinsiyetin belirlediği kadınlık rolünden çıkarak kadın kimliği/kimliksizliği ile açılamadığı dışarıya/topluma karışmanın yolunu erkeğin gücüne erişmek ve erkek gibi olmakta bulur. Aklı temsil eden erkeğin bedenine dönüşmek Ulviye'yi güçlü ve özgüvenli kılar. Salt kıyafetiyle değil davranışlarıyla ve yaşam biçimi değişime uğrar. "Erkek" kimliğiyle bütünlenmenin ve özgürlüğe erişmenin hazzını yaşar.

> Hanımlarında gördükleri şu kuvvetten cariyeler mütehayyir kalsınlar, fakat Ulviye Hanım'ın kendi nefsine itimadı artarak "Öyle ise ben bir erkekten daha kuvvetliymişim." dedi.(..)
>
> 'Şimdiye kadar yalnız kadın gibi yaşadım. Bundan sonra dünyada maîşet-i merdâne ne olduğunu dahi tecrübe ederim. Bunun için biraz silâh kullanmak ve biraz da cüret ve cesareti arttıracak vakalarda bulunmak kifayet eder. Artık bir kaç gün erkek kıyafetiyle çıkıp bazı kavgalı nizâlı vukuat aramalıdır.' diye zihninden şu erkeklik planını büyülttükçe büyültmeye başladı (Dürdane Hanım, 2000: 62).

Acem Ali olarak girdiği kavgalarda adını Galata'da duyurmayı başarır. Tanıştığı ve aynı odada kaldığı Sandalcı Sohbet, her ne kadar erkeğe benzese de Ulviye'nin kadın olduğunu o uyurken yanına giderek anlar. "Rıhtım üzerinde on kişiyi çil yavrusu gibi dağıtan kahraman adeta bir duhter-i nâziktermiş. O demir pençeye pek de "nazik" denilemez" (Dürdane Hanım, 2000: 28). Ulviye, kavgalarda kuvvetinin tecrübe ettikten sonra Dürdane Hanım'ın yanına gitmeye karar verir. Erkek kıyafetiyle merdivende yakalanmayı önemsemez; çapkın ya da hırsız olarak algılanacağını böylelikle "ismini bir rezâlet-i muhakkakadan"(Dürdane Hanım, 2000: 60) koruyacağını düşünür. Bu durum çapkınlığın toplum tarafından mazur görüleceği fikrini de doğrurur.

> Bağlarbaşı'na giderek Millet Bahçesi'nde piyade gezindiği hâlde dahi hiçbir kimse farkına varmaz.
>
> -Şayet bu hâlde görülecek olsam, merdiven üzerindeki adamın Ulviye Hanım olduğunu kimse anlamadıktan maada bir hırsız olmasına dahi ihtimal verip de telâşa düşmeyerek olsa olsa bir genç bey Dürdane ile muaşaka ediyor zannederler (Dürdane Hanım, 2000: 61).

Evlerinin yakınındaki konağa girip Dürdane Hanım'la eğlenmek isterken kızın penceresine çıktığında odada bir erkek ile görüştüğüne şahit olur. Ulviye okuduğu roman, tiyatro, şiir kitaplarından yola çıkarak bu adamı ırz düşmanı bir çapkın olarak niteler. Daha sonra pencereye yerleştirdiği bir telefon aracılığıyla her akşam gizlice onları dinlemeyi kendine eğlence edinir.

Dürdane'nin cahilliği, kitap okumaması karşısına çıkan erkeğin güvenilir olduğunu zannetmesine gerçekte çapkın bir erkeğe âşık olduğunu anlamamasına neden olur. Evleneceklerini düşünerek Mergub Bey'le ilişkiye girer ve hamile kalır. Fakat olayın sevgilisi Mergub Bey'in kızla evlenmeyi istememesine ve çocuğu öldürme teklifine varmasıyla Ulviye/ Acem Ali "vücudunu, namusunu, şanını" (Dürdane Hanım, 2000: 70) erkek için feda eden kızı ortada bırakmanın cezasını Ulviye, Mergub Bey'e çektirmek ister. Önce Dürdane Hanım'a gereken ebeyi bulur. Sandalcı Sohbet'le beraber gece evinden gizlice aldıkları bir ebeyi getirirler. Ebe, Acem Ali'nin bir kadın olduğunu bilmediğinden

ona âşık olur; fakat daha sonra durumu öğrenir. Ebe doğumu yaptırarak evine bırakılır.

Ulviye/Acem Ali, cinsel nesne olarak erkeğin tutarsız ve keyfi davranışlarının kölesi durumuna gelen (Berktay, 1998: 84) Dürdane Hanım'ın uğradığı haksızlığı kendi yöntemlerince çözmeye çalışır. Görünmezlik ve sessizlik kadının hapsedildiği bir yapı olarak erkeğin kadın bedeni üzerinde istediği her şeyi yapabileceğine varan inancına yol açar. Kadını haksızlık karşısında sindiren yine aynı eril yapıdır. Ulviye eril sömürüye maruz kalan kadınların sözcüsü olur.

> Bir biçare kızı bu suretle aldatıp dünyaya bir çocuk getirdiği hâlde terk eden adama ne ceza tertip eylerdin? Ama düşünmeli ki biçare kızcağız bundan sonra başka bir kocaya varacak olursa, onun yanında yüz aklığı görmek şöyle dursun ilânihaneye bir yüz karalığına duçar olacak. İhtimal ki ertesi günü kocası kendisini terk ve tatlîk eyleyecek. Hele hiçbir şeyde dahli kabahati olmayan bir masum çocuk kendi hayatına bâis olan peder ve valide sağ bulundukları hâlde öksüz kalacak, müddet-i ömründe "Piç!" diye sair ebnâ-yı nev'inden birkaç derece alçak addolunacak. Bunların kâffesine sebep olan bir adamın cezasını sana havale etseler o adam hakkında ne yapardın? (Dürdane Hanım, 2000: 92).

Sandalıcı Sohbet, Ulviye'nin sözlerini onaylar. Bir erkeğin çapkın bir erkeğe bakış açısını da yansıtması bakımından bu kabul önemlidir. "Mergub denilen mel'unun cımbızla etlerini yolarak gebertmeli" (Dürdane Hanım, 2000: 93). Ulviye, hem Acem Ali hem de asıl kimliğiyle Mergub'u oyuna getirerek onun evlenmemekteki amacını sorgular. Mergub Bey, Dürdane Hanım'a kendisiyle cinsel ilişkiye girdiği için güveni olmadığını söyler. Ulviye, Dürdane Hanım'a Mergub'un onun bedenini kullandığını ve kendisine karşı sevgi duymadığını –ebeyi getirenin kendi olduğunu- anlatıp Mergub'tan intikam almak istese dahi Dürdane Hanım, Mergub'u sevdiğinden onun başına bir şey gelmesini istemez; fakat başına gelecekleri bildiğinden intihardan başka yol bulamaz. Ulviye, Mergub Bey'i Dürdane Hanım'la görüştürür. Bu görüşmede Dürdane Hanım, Mergub Bey'e sitem ederek daha önce içtiği zehirin etkisi göstemesi ile ölür.

19. yüzyıl Avrupasında bir kadının özgürlüğünün bedeli, en azından dış görünüşüyle kadınlıktan vazgeçmektir (Berktay, 1998: 65). Tıpkı oradaki gibi Ulviye Hanım da hürriyete kavuşmanın yolunu kılık değiştirip eril kimliğe geçmekte bulur. Dürdane Hanım gibi "sessiz denizaltı canlısının cesaretine" sığınan (Donovan, 2013: 218) hayatı kabullenmez.

Gürcü Kızı Yahut İntikam adlı romanda vefat eden Gürcü kralının eşi Prenses Meryem'in ikisi kız, yedisi erkek çocuğuyla birlikte Tiflis'ten ayrılmasına neden olanlara

duyduğu öfke ve intikam hissini kızı Heleni de hissederek öc alma peşine düşer. Prenses Meryem'in en büyük çocuğu Prens David Rusya hükümeti tarafından alınır; "gayet halim selim, dindar bir kadın" (Gürcü Kızı Yahut İntikam, 2003: 56) olarak bulunan Prenses Meryem'in David'ten sonraki en büyük çocuğunun kız olması siyasi bir tehlike yaratmadığı düşünülerek ailenin Tiflis'te kalmasına izin verilmesini sağlar. Meryem oğlu David'in Ruslar tarafından alıkonmasının ardından Gürcüstan çar vekili ve aynı zamanda Prenses Meryem'in dayısının oğlu olan Prens Çiçiyanof'a generallik rütbesi verilir. Prens Çiçiyanof, Rusya taraftarlığı ile Gürcü lisanını resmi görüşmelerde dahi kullanmayan "Rus-perest" (Gürcü Kızı Yahut İntikam, 2003: 57) yozlaşmış bir adamdır. Kendisini Ruslara beğendirmek adına Prenses Meryem'in Tiflis'te Gürcülerin Rusya'ya yakınlaşmalarını engellediği gerekçesiyle bir Rusya memleketine gönderilmesini ve Tiflis için tehlike oluşturduğunu öne sürer. Prenses Meryem'in evini ablukaya alarak eve giren çıkanları tehdit eder. Meryem bu durumu çocukluk arkadaşı Peşav Prensi Gadilla'ya söyler. Diğer taraftan Prenses Meryem'in Kalatosof adındaki hizmetkârı Prenses Meryem'le birlikte olup mirasını ele geçirmek ister. "Prenses Meryem ırz ve iffetini muhafazaya muktedir olduğu gibi servet ve sâmânım da muhafaza ve vikaye ile hüsn-i idâreye kudret ve kifayetini gösterince habis Kalatosof bu ümitten de mahrum kalmış (Gürcü Kızı Yahut İntikam, 2003: 105). Kalatosof, Prenses Meryem'in Gadilla ile evleneceğini ve Meryem'in servetine sahip olacağını düşünüp kıskaçlıkla Çiçiyanof'a bire bin katarak yalan yanlış bilgiler taşır. Prenses Meryem'e de sadık görünmeye çalışır. Çiçiyanof, Meryem'in Prens Gadilla ile işbirliği yaptığı yalanını Kalatosof'tan duyunca General Lazaraf'ı, Meryem'in evine gönderir. General Lazaraf, geçmişte Meryem evliyken ona sarkıntılık etmeye kalkar. Fakat Prenses Meryem, generale hata yaptığını anlatıp, generalin bunu anlamaması üzerine "çenesi budur diye yapıştırmış olduğu yumruk generalin ön dişlerini" (Gürcü Kızı Yahut İntikam, 2003: 68) döker. General Lazaraf geceleyin Meryem'in odasına izinsiz girer.

> Bizim buralarda bir kadının yatak odasına girmek gayet muayyebâttan olduğu gibi bu hâlin Rusya ve Avrupaca dahi muayyebât-ı kat'iyyeden olduğu derkâr ise de General Lazaraf bunu bildiği hâlde mücerret hakkında bir hakaret olmak için böyle davranmıştı. (..) kendisine bir yılan değmiş gibi tiksinmek nevinden bir hareket-i müdhişeyi müteakip baş yastığı altına elini uzatmış ve oradan kocasının yadigârı olarak muhafaza etmekte bulunduğu kamayı çıkardığı gibi iki bir demeyip hemen herifin omuzları arasına"(Gürcü Kızı Yahut İntikam, 2003: 70,71) indirir.

Meryem kendini kaybedip "kan görmüş kudurmuş arslan hükmünü aldığı cihetle" (Gürcü Kızı Yahut İntikam, 2003: 71) General Lazaraf'ın yanında gelen Surugin'e saldırır.

Askerler içeriye hücum ederek Meryem'i çocuklarıyla beraber arabaya bindirip Lazaraf'ın naşını evden çıkarırlar. Rusya'ya götürüldüklerinde Lazaraf'ı öldürmesinin altında gönül ilişkisi olduğunu zanneden Rus hükümetine ve Çiçiyanof'a diş bileyerek sesini çıkarmaz.

Kazan'a taşınan Prenses Meryem, evine misafir kabul etmez, mektuplaşmaz ve evden yalnızca kiliseye ya da manastıra gitmek için çıkar. İntikamını alabilmenin ilk yolunu kendisini unutturmakta bulur. Kazan valiliği ise Prenses Meryem'i "unvân-fürûşluk, safâ-perestlik, sefâhat-perverlik gibi kadınlarca medâr-ı rekabet ve vesîle-i musâbaka olan şeylerden ari ve beri görünce ilk verdikleri ehemmiyeti" (Gürcü Kızı Yahut İntikam, 2003: 136) vermeyerek izlemekten vazgeçerler.

Prenses Meryem'in Çiçiyanof'tan alamadığı intikamı Heleni almak ister. Meryem, kızını Kazan'a uğrayan bir Gürcü kervanına Prens Gadilla'ya gönderilmek üzere teslim eder. Ahmet Midhat Efendi, Prenses Meryem ve kızı Heleni'nin intikamda haklı olduklarını savunur. Heleni'ye "dişi aslan" nitelemesinde bulunarak Kafkas'ta yaşı küçük çocukların kılıcıyla kahraman addedildiğini şaşılmaması gerektiğini vurgular.

> Henüz on beş yaşında bir nev civanın koca bir Gürcistan çar vekili ve umumî kumandanı ile meydân-ı intikamda boy ölçebilmesi hangi tasavvura sığar? Kızcağızı bu fikr-i intikam dairesinde büyütmek kâr-ı âkil midir? Hele validesinden istediği bu yoldaki sözlere havâle-i sem'-i kabul etmesi Heleni için çocukluktan başka neye hamlolunur? Zavallı kızcağız bir dişi aslan bile olsa Prens Çiçiyanof'a tırnak geçirebilmekten âciz kalacağı muhakkak değil midir?
>
> Vakıa bu mülâhazatın kâffesi becâdır ama cibâl-i Kafkas içine ihsâs-ı tabiiyyesinden maada hiçbir hiss-i zaîfâne ile mütehassis olmaksızın perveriş-yâb olmuş bulunan dem-i hâlis sahibi erbâb-ı asâlet için emel-i mahz ittihaz edilen mekasıda vüsul gayretini bu yoldaki mülâhazâtını hiçbirisi mübeddil-i fütur eyleyemez. Düşünülmelidir ki bunlar meyanında on yaşındaki bir çocuk seyfine sahip bir kahraman sayılır (Gürcü Kızı Yahut İntikam, 2003: 143).

On beş yaşındaki Heleni'ye baba yadigârı hançer annesi tarafından "gaddarlara haddini bildirmek" adına verdiğini ve ne işe yaradığını General Lazaraf örneğiyle açıklar.

> Heleni dahi bu silâh-ı intikamı validesinin elinden aldığı zaman kemâl-i şevkle öpüp koynuna koyarak:
>
> -O manzara-i müdhişe ömrümün son gününe kadar hatırımdan çıkmayacak derecelerde zihnimde yer tutmuştur. Bu vesîle-i ihkak-ı hak elimde olarak fırsat dakikası hülul eylediği zaman Meryem Çiçiyano'nun kızı Heleni Çiçiyano olduğumu inşaallah ben dahi gerek o gaddar Çiçiyanof a ve gadr ve hiyanet istidadı olan sair mel'ûnâna göstereceğim (Gürcü Kızı Yahut İntikam, 2003: 156, 157).

Annesi Kazan valisinin evi ziyaretinde Heleni'nin bir Gürcü prensle kaçtığını söyleyip Heleni'yle yazdıkları mektubu ona verir ve valiyi buna inandırır. Heleni, Gürcü kervanının uğradığı yerde bir Ermeni kadının Çiçiyanof'la nişanlanacak kibar Ermeni kızına Gürcü lisanını öğretmesi için birini aradığını öğrenir. Heleni, Ermeni kadınına kendisini hür, öksüz ve yetim eğitimli bir Gürcü kızı olarak tanıtır ve Kazan'dan memleketindeki akrabalarının yanına köye götürüldüğünü ve orada köylülerle yaşayamayacağını belirterek Ermeni kadınla kervandan ayrılır. Heleni'den dokuz aydır haber alamayan ve kaybolduğunu duyan Prenses Meryem hastalanarak ölür.

Heleni, Siranuş'a öğrettiği Gürcü lisanından sonra nişan gününün yaklaşması ile Çiçiyanof'un gönderdiği gemiyle yola çıkarlar. Çiçiyanof'un ve Rusya'nın düşmanı Ali Han ile Hüseyinkulu Han aralarında Çiçiyanof'a bir oyun oynamaya karar verirler. Hazar denizinin gemicileri meşhur olan Türkmenlerden bir taife ile pazarlık ederek korsan sefinesini Çiçiyanof'a gitmek üzere Heleni'nin de içinde bulunduğu gelin sefinesine saldırtırlar. Heleni, intikamını alamadığı için üzülürken huzuruna getirildiği Hüseyin Kulu Han'ın kendisini beğenmesine sevinir ve ona Gürcü kralının kızı olduğunu söyleyerek Çiçiyanof hakkındaki intikam fikrini onunla paylaşarak handan yardım ister. Hüseyin Kulu Han, bu yardımı kabul ettiği gibi bu konuda söylediği güzel sözlere "o zamana kadar erkeğe muhabbet ne olduğunu bilmeyen kalb-i masûm sahibi prenses o dakikadanbed' ile cidden ve hakikaten şu kahraman"a (Gürcü Kızı Yahut İntikam, 2003: 197)âşık olur. Çiçiyanof'la girdikleri savaşta Heleni, erkek kıyafetlerinin içinde savaşta rol oynar. Hüseyin Kulu Han'a yaralandığı an müdahale eder.

> Hüseyinkulu Han bu tehlikeli dakikada muavenetine koşmuş olan genç kahramanın bizzat Prenses Heleni olduğunu görünce bir hiss-i mahzûziyetle şaşmış kalmıştı. Orada lâkırdıyı uzatmaya hâl ve zaman müsait olmadığından ric'at-ı galibânelerini icra eyledikleri zaman Hüseyinkulu Han:
>
> -Nasıl olur ki benim sarayda bıraktığım bir prenses erkek kıyafetiyle maiyetimdeki müfrezeye karışıyor?
>
> Sualini irat eylediği zaman Heleni:
>
> -Onu cariyelikten azat eyleyerek sarayınızda misâfir-i hâsü'l- hâs bir prenses mertebesine is'at eylediğiniz için! Eğer sarayınızda bir cariyelik hâlinde kalmış olsa idim vazifem size yalnız harem-saraynızda hizmetten ibaret bulunduğuna kanaatle kendimi sade o vazifeye riayet mecburiyetinde bulundurabilirdim. Fakat bir prenses sıfatıyla misafiriniz olunca mîz-bânımın tehlike-i harbiyyesine iştiraki de şân-ı asâletime muvafık buldum.
>
> Cevabını vermiştir ki bu cevap Hüseyinkulu Han'ın da prenses-i mumâileyh hakkındaki sevdasını birkaç kat daha arttırmıştır (Romanlar XII, Gürcü Kızı Yahut İntikam, 2003: 205).

Heleni, Çiçiyanof'un bacaklarına bağladığı kementi atına takarak onu sürükletir. Prenses Heleni, Çiçiyanof'un yanına sokulup "Hak taâlâ hazretleri seni bu sûret-i zelîlâne ile yed-i intikamıma düşürmüş olmasından dolayı nasıl şükürler edeceğimi bilemiyorum." diyerek Çiçiyanof'un annesini düşürdükleri konumu ve yaptıklarının cezasını bu şekilde çektirdiğini anlatır.

> -General Lazaraf'ın valideme etmek istediği muamele bunun aynı idi. Kadınlığına bile hürmet etmeyerek ayağından sürükleyip götürmeye davranmıştı. Fakat bilirsin ya validemin hançeri o hakarete cesaret etmek isteyen habisin haddini bildirmeye kifayet eylemişti. Ey sefil! İşte senin de belinde bir kılıç var. Niçin bir kadın kadar olsun bir cüfet bulup da şân-ı merdîyi bu şeyn-i hakaretten kurtarmaya çalışmıyorsun? (Gürcü Kızı Yahut İntikam, 2003: 211).

Lazaraf, Prenses Meryem'in bedeni üzerinde istediğini yapabileceğini zanneder; "kadınlığına"/kadınlık kimliğine hürmet etmekten kaçınarak saldırganlıkla onu ele geçirmeye çalışır. Lazaraf, iffete saygısızlığın cezasını sırtına yediği bıçakla hayatını kaybederek öderken bu olayın vuku bulmasına ortaklık yapan/hanedana hıyanet eden Çiçiyanof'un cezasını da Heleni vermiş olur. Ermeni kızı Siranuş'a ise namuslu bir tacir kızının vatan düşmanı bir adamla evlenmek yerine "Hüseyinkulu Han gibi bir kahramana cariye olmak bin kat müreccahtır. Bu habisin lâyık olduğu şey cellâttır" (Gürcü Kızı Yahut İntikam, 2003: 212) diyerek açıklamada bulunur.

Heleni'nin kendi intikamını almak için ilkin Gadilla'dan yardım almak düşüncesiyle yola çıkması, daha sonra Siranuş vasıtasıyla tek başına Çiçiyanof'a ulaşmaya çalışması; ardından Hüseyin Kulu Han'a esir düşerek her şeyi anlatıp yardım istemesi, onun intikamda özgür iradesini kullanırken aracı olarak erkek otoritesini kullandığını/kullanmak zorunda kaldığını gösterir. Fakat Hüseyin Kulu Han yanında silik değildir; hana savaşta yardım ederek kahraman olur.

Ahmet Midhat Efendi, kadının "bir fanus altında yaşamak" (Berktay, 1998: 65,66) yerine düşmanla mücadele etmesini ve onunkendi bedenini keşfinin örneklerini verirken, kadın bedeninin hapsolduğu kimlikten/ toplumsal cinsiyetin dayatmalarından çıkışını erkek bedenine dönüşen kadın üzerinden tanımlar. Kadınların savaşçı ve iffetli olma nitelikleriyle toplumda saygınlığa erişmesine ve yapılan meclislerde söz hakkına sahip olmasına izin verir. Kadınların başarısı bedel ödemelerine (Berktay, 1998: 74) ve bazen bedel ödetmelerine de neden olur. Vatanına, ailesine zarar gelen kadınların bağlılık duygusu ve namus kavramı ile hareket ederek savaşçı kimlik kazandıkları ya da bu

kimlikle büyütüldükleri görülür. Yine bu kimlikle iffetini kaybeden hemcinslerini erkeğin cinsel nesnesi olmaktan kurtarmaya çalışan kadınlar ve toplum tarafından dışlanan kadınların intikamını almakta etken rol oynar. Her ne kadar aktiflikleri söz konusuysa da bireysel kimlikleri görülmeden eril kimlik gölgesinde hareket ederler. Kadının yazgısı ataerkil sistemin cinsiyetlendirilen rollerine takılır.

3.7. Yozlaşmış Kadın

Ahmet Midhat Efendi'ye göre Batı medeniyetinin süregelen ahlak, fazilet, iyilik ve yardımlaşma duygusunun kaybıyla beraber yeniliklerin Osmanlı'ya uygulanmaya çalışıldığı devirde dikkat edilmesi gereken şey, İslam'ın sınırları dışına çıkmadan hareket etmektir. "Osmanlılar Avrupa'nın manevi ilerlemesini arzu etmemelidirler, çünkü 'bizim için Avrupa'nın terakkiyât-ı maneviyesini arzu eylemek medeniyet-i kadimemizin ve diyanet-i İslamiyemizin bizde peyda eylediği maneviyatı feda etmektir'" (Findley, 1999: 54). Yazar Oksidantalist ötekiciliği ile Batının dişiliğine; Şark için en büyük tehlikesinin ise 'şehevi' oluşuna (Findley, 1999: 19) dikkat çeker.

Avrupa tarihini ve sosyolojisini derinlemesine incelemeden önce Natüralist romanlarıyla yüzleşen Osmanlı aydını, aile kurumunun çöktüğü, ahlaki değerlerini yitirdiği ve tüm kadınlarının yozlaştığı Batı uygarlığına cephe alır (Timur, 2002: 32). Ahmet Midhat, Osmanlılık, Türklük ve İslam çerçevesinden çıkılan yenileşmenin karşısındadır. Batının bütün teknik uygulamalarının alınıp Osmanlı'nın birkaç asırlık açığının kapatılmasını savunur (Okay, 2008: 62).

Yazar, roman ve hikâyelerinde karakterler üzerinden aşırı Batılılaşmanın tipik örnekleri olan 'züppe kadınlar ve erkekler' ile doğru Batılılaşmanın ideal kadınlarını ve erkeklerini zıtlık oluşturacak şekilde bir araya getirir (Moran, 2013: 57). Erkeklerin olduğu kadar kadınların terbiye problemi de ana problemlerdendir. Sanatkâr kızların yabancılaşmasını ve yozlaşmasını önlemek adına ana-babanın onları din ve vatan sevgisi ile yetiştirmelerinin gerekliliği üzerinde durur (Gürbilek, 2007: 44). Müslüman Osmanlı reformcusunun cemaatçi ahlakçılığı (Findley, 1999: 50) ile Batının yozlaşmış kadın imgelerini ortaya çıkarır. Yozlaşarak kendi toplumuna ters düşen kadınlar, adeta hem zührevi hastalık hem de Avrupalı anlamına gelenfrengiyle tanımlanır. "Avrupa ve hastalık" göndermesini Carter V. Findley, Avrupa'daki ötekici önyargıların yansıması olarak niteler (Findley, 1999: 19).

Modernleşme/'kültürel melezleşmenin doğurduğu kendini kaybetme korkusu', cinsel endişe ile iç içedir. Otoritesini /erilliğini kaybeden ya da bir türlü erilleşemeyen oğlun, hadım edilen/ kadınsılaşan genç erkeğinin/ kadın-adamın hikâyesi, 'ödünç şahsiyet ve cinsiyete dönüşme endişesi" taşır. 'Kadınsılaşma endişesi' ile yazarın eril kudretini yitirme, Batı tehlikesine karşı anlatıcı sesi geliştirememe kaygısı bir yazarlık sıkıntısı olmasının yanı sıra züppelik aleyhtarlığının alaya dönüştüğü her alanda aynıdır. 'Tatlı su frengi', 'dandini beyler' yabancılık, köksüzlük, iğretilikle ve aynı zamanda kadınsılıkla suçlanır (Gürbilek, 2007: 56). Bunun tam zıttı, cinselliğin içinde kaybolan erkeğin; cazibenin, eril otoritece alt edilen dişi gibi Batı'nın karşısında yenilmesi; Osmanlı'nın içindeki kadınlardan bazılarının da erkeksileşerek hem Osmanlı erkeğini yenmek hem de Avrupalılaşmak niyeti yazarı korkutur. Erkek, erkeksi kadın karşısında savunmasızdır.

Jön Türk romanında Ceylan, ebeveynlerinin Avrupa terbiyesi ile yetiştirilmesi sonucu feminizmin aşırı uç örneklerini okuyup dini ve milli değerlerini yitirir. Disiplinsiz ve amaçsız ailelerin eğittiği/yetiştirdiği (Berktay, 1999: 18) kadın, ataerkilliği zedeleyeceğinden Midhat'ın hedefindedir.

Ceylan'ın annesi Sezayidil Hanım bir "perende-bâz, şuh, kurnaz, açık meşrepli bir kadın"dır (Jön Türk, 2003: 69). Babası Kâzım Efendi ise kethüda, 'alafranga meşrep' bir adamdır. Ceylan, babasının çalıştığı dairede cariyeler ve Fransız mürebbiyeler arasında büyür, onun teşvikiyle Fransızcayı öğrenir. Çerkez cariyelerin; kimisi çalgıcı, kimisi oyuncu olan Fransız madam ve matmazelin sevgilileri/amante'ları hakkındaki muhabbetlerini dinler. Kendi adı Ayşe'yken Fransızların ona "la biche" diye hitap etmesi üzerine bu kelimesi Türkçe karşılığı "karaca", "ahu" sözcüklerini beğenmeyip "Ceylan" adını seçer. Ebeveynlerinin, Fransız muallimlerin etkisiyle Avrupa'ya ve Avrupa kadınına olan ilgisi artarak Fransız kitaplarını okur. Yetişme tarzının etkisiyle kendine ve topluma yabancılaşarak yok oluşa sürüklenir. "'Bovarist' bir kadın örneğidir. O da bütün Madam Bovaryler gibi kitaplardan öğrendiklerine inanır ve kendi kendini tüketir" (Argunşah, 2013: 9). Ceylan'nın feminizm hakkında okuduğu aşırı uç örnekler erkeği elde etme hırsına bürünürek kendi rızasıyla yola gelmeyen komşu çocuğu Nurullah'ı zoraki iğfal etmesine yol açar. Ceylan bu yönüyle erkeğin kötü bir kopyasına/ ikinci sınıf bir erkeğe (Osho, 2005: 38) dönüşür. Kadının sınırsız özgürleşmesini savunan Ceylan gerçek özgürleşmeyi yaşamak yerine, sözde hürriyetinin erilliğe hizmet ettiğini fark edemez.

İlber Ortaylı, feminizmin 19. asır sonu ve 20. asır başlarında Türk-İslam âleminde kadınlardan önce, erkeklerin mücadele alanı olduğunu, hatta Halide Edip gibi kadın yazarların aydın kesim tarafından teşvik ve himaye gördüğünü ifade eder (Ortaylı, 2009: 166). Osho da benzer şekilde Batı'daki kadın erkek eşitliğinden bahseden ilk kişilerin erkek olduğunu, tohumun erkek zihninden geldiğini savunur.

> Batı'da erkek kadını artık özgürleşmek zorundasın, eşit olmak zorundasın' fikrine ikna etti. Çünkü artık her şey değişti, zaman değişti: Bir erkek kendi karısından daha fazla kadınla sefa sürmek istiyor. Artık o kesin bir özgürlük istiyor. Ve kesin özgürlüğe sahip olmanın tek yolu kadına kesin özgürlük vermektir. Ve kesin özgürlüğe sahip olmanın tek yolu kadına kesin özgürlük vermektir. Ve erkek kadını yine ikna etmiştir.(..) Ve onlar yine aynı tuzağa düştüklerini bilmiyorlar: Bir kez daha erkek onları kandırıyor. Artık erkek onları hiçbir sorumluluğa bağlı kalmadan kullanıp atmak istiyor (Osho, 2005: 43,44).

Osmanlı'daki feminizm hareketinin ve Batı'daki feminizmin çıkış noktası aynı merkezde toplanırken hak arayan Osmanlı kadınının İslami sınırlardan çıkmasını düşünülemez. Jön Türk'teki Ceylan'ın Avrupalıca, Nurullah'ın ise Müslümanca bir feminizm fikri bu nedenle çatışır.

Ceylan, hukuk okuyan komşu çocuğu Nurullah'ı tuzağına düşürmeden önce onunla yaptığı sohbetlerde okuduğu kitaplara ve aldığı eğitime dayanarak feminizm, serbest evlilik gibi konuları tartışır. Nurullah ise Ceylan'ın öğrendiği teorik bilgileri uygulamaya geçirecek sosyal yapıyı Osmanlı toplumunda bulmadığını onun yanlış düşündüğünü söyler. Ceylan ise erkeğin her şeyi yapamaya hakkı varken kadının sınırlandırılmasına karşı çıkar.

> Nasıl olur ki bir delikanlıya her şey caiz, her şey mubah olsun da bir kıza hiçbir şey caiz, hiçbir şey mubah olmasın? Delikanlı her gördüğü kadına, kıza göz koyup bıyık burabilsin de kız, hatta yahut kadın bir hafif tebessüm bile edemesin. Bir erkek için tecviz olunabilen serbestliğin yüz binde birisi bir kadında, bir kızda görülecek olsa mahvolduğu an o andır. Biz, erkeklerin efendilerin âdeta eğlencesi olmuşuz, kalmışız (Jön Türk, 2003: 55).

Ahmet Midhat, Ceylan'ın görüşlerine karşı Fatma Aliye ile mektuplaşmalarında seyir yerlerinde kadınlara bıyık burup kur yapan adamları zina suçuyla itham eder. Erkeklerin davranışlarının yanlışlığı üzerinde durur.

> Bir fuhş, bir zinâdan ibâret değil midir? Ne kadar güzel yazılır ise yazılsın bu yazış ile bizim seyir yerlerinde şunun bunun karısına bıyık burmak arasında bir fark var mıdır. Netice hep bir yere varmaz mı? Hep 'sen benim keyfime hizmet et, bana her şeyi fedâ et' demek olmaz mı? Ne kadar vefâkârâne ciddî, kavî falan olur ise olsun bu mu'ameleye 'yaldızlı bir zarf derûnunda takdîm olunmuş bir terzîlnâme' demekten başka hükm bulunamaz (Fazıl ve Feylosof Kızım Fatma Aliye'ye Mektuplar, 2011: 253).

Ceylan, ataerkil düşüncenin toplumsal cinsiyette kadına atfettiği rollerin erkeklerin dilediğince hareket etmesini destekleyerek kadını pasifleştirmesini kabul etmez. Nesne konumuna indirgendiğinin farkına varır. Kadının din ve ahlak kurallarını da aşarak sınırsız özgürlüğe erişmesi gibi bir düşünceye kapılır. Buna bağlı olarak serbest evliliği savunur. Fakat Nurullah'ı iğfal ettikten sonra hamile kalması genç kızın evlilik fikrini ortaya çıkarır. Nurullah'a bu konuda defalarca mektup yazarak sonsuz özgürlük fikrini tutarsız bir tavra dönüştürür. Kendi kendini oyuncağa çeviren Ceylan'ın entrikalarıyla kullanıp attığı Nurullah'ı kazanma çabası hüsranla sonuçlanır.

Nurullah nezdinde kadınlık ölçütlerini inkârıyla Ceylan doğaya ters düşerek kadın sayılmaz; bağımsızlığına tutkunluğu, çıkarcılığı ile erkeklerin kadını özdeşleştirdiği dişilik tanımının dışındadır. Nurullah'ı hile, yalan, entrikaları ile ürküten bir canavar tipi/ölümcül kadına evrilir. Ataerkil düşüncenin yarattığı "masum, namuslu, yumuşak başlı, uysal ve kendini erkeğini mutlu etmeye adayan genç kız ya da kadın" olan evdeki melek/ kurban kadına itiraz eder. Otoriteye/erkeğe/güce başkaldırarak bağımsızlığı temsil ettiği için okura adeta şeytana olarak sunulur (Moran, 2006: 253-254). Ahmet Midhat, Ceylan için "ne kadar tehlikeli bir mahlûk", "bu kız değil âdeta bir delikanlı" (Jön Türk, 2003: 53) diyerek onun erkeksi kadın özelliğini öne çıkarır.'Kadın' ve 'erkek' rolleri arasındaki farklar, Ceylan'ın erkek rolünü benimsemesine yol açar. Nurullah, bütünüyle başınabuyruk hareket eden Ceylan'ın görüşlerini "bir matmazeli bir delikanlı ederek kapıp koyuvermek teorisi" (Jön Türk, 2003: 47) biçimde adlandırır.

> Rical ve nisvânın hukuk-ı tabiiyyelerine filânlarına dair olan mebâhis bilâhare Ceylan'a o gördüğümüz cür'eti verdirecek mebâhisti. Bunlar kadını öyle bir surette tasvir ediyorlardı ki Zeliha Hanımın kadın denilen muhaddere-i masûmeyi öyle tanıyabilmesi şöyle dursun Sezayidil dahi tasvir olunan kadın gibi bir kadın yanında bulunacak olsa başını örtmeye lüzum hissederi. Zira o tasvir olunan şey kadın değil âdeta bir erkek sureti idi. Hem de pek atak, pek saldırıcı bir erkek (Jön Türk, 2003: 72).

Ceylan'ın ataklığının erkeksi olarak nitelenmesine "kadın görünümünün (kadınların bağımsızlığı ve özgürlüğü için savaşmak çok erkekle yaşamak kadın rolünün zedelenmesinden kaynaklanan nevroz gibi) erkek rolü ile örtüşme[si]" (Adler, 1999: 40) yol açar. Ceylan ise Nurullah'ı "bir delikanlıyı bir matmazel etmek"le itham eder. Erkek görünümünün (utangaçlık, çekingenlik ve teslimiyet, erkek mazoşizmi, eşcinsellik vb. gibi) kadınsılıkla özdeşleşmesi (Adler, 1999: 36) söz konusudur. Kadının erkek rolünü, erkeğinse kadın rolünü tamamen benimsemesi engellendiğinde ortaya çıkan içsel çatışma (Adler, 1999: 40) Ceylan'da nevroza dönüşür. Nurullah'ın "insan hatta bir kız bile birçok

şeyleri öğrenmeli. Fakat içinde yaşadığı mevkiin muktezasına tevfîk-i muâmeleden ayrılmamalı. Kız kızlığını bilmeli, erkek erkekliğini!' (Jön Türk, 2003: 48) sözü kadın-erkek cinsiyet ayrımının toplumsal yönünü vurgularken bir taraftan da Ceylan'ın içine düştüğü nevroza işaret eder. Her iki gencin toplumda "ne erkeğe benzer erkek ne de kadına benzer kadın görülememesinden dolayı tuhaf tuhaf hasbıhâllere giriş[meleri]" (Jön Türk, 2003: 73) dikkat çekicidir. Bu ortamda Nurullah'ın "insan hatta bir kız bile" vurgusu kızların ikincil sınıf addedildiğine gönderimde bulunur. Ceylan'ın nevrozunu doğuran sebeplerden biri cinsel ayrımcılık yapılarak kadının küçümsenmesidir. Kadınların görücü usulü ile yüzünü hiç görmediği adamlarla evlendirilmesi, boşanma hakkının erkeğin elinde olması gibi konularda görüşlerini açıklayarak bunun karşısında kadınların hürriyetini savunur. Nurullah, Ceylan'ı teoride haklı bulur; fakat onu korkutan özgürlük fikrinin sınırlarının bulunmayışıdır. Avrupa 'hukuk-ı tabiiyye-i nisvaniyye' konusunun döneminin şartlarına bağlı ortaya çıkışı, bir dereceye kadar kadınların serbestliğinin ihtiyaç oluşunu kabul ederken "serbestî-i nisvân"ın (Jön Türk, 2003: 51) Osmanlı'da bir asır sonra uygulanabileceğini belirtir. "Muhaverede elbette dikkat buyurulmuştur ki Ceylan Hanım kendi mini mini felsefesinin esasını Avrupa'dan almış, ama bazı cihetlerini eksik almış" (Jön Türk, 2003: 53). Her serbestlik fikrin uygulamasına karşıdır. Örneğin Ceylan, "mariage libre/ahrarane izdivaç/serbest izdivaç" (Jön Türk, 2003: 75) fikriyle kadın ve erkeğin evliliğine ailelerinin karışmamasını savunur. Ceylan'a cevaben Nurullah şu cevabı verir: "Her milletin kavânîn-i diniyye ve dünyeviyyesinden mütehassıl bir usûl-i medeniyyeti vardır. Sizin ve emsalinizin nazariyeleri o usûl-i medeniyye ile tevfîk-i kabûl etmez ise size uyarak o usul ve kavânîni ayaklar altına mı alalım?" (Jön Türk, 2003: 50). Yazar, Avrupa medeniyetinin içinde eriyerek yabancılaşmaya ve yozlaşmaya sebep olacak her şeye karşıdır.

Ceylan, erkeklerin evlilik dışı ilişkilerinin ayıplanmadığı halde evlilikte sadakatin kadınlardan beklenmesini doğru bulmaz. Kadınların da erkeklerle aynı hakka sahip olmaları gerektiğini düşünür. Nurullah'la bir iki senelik sohbetlerinde Ceylan, Nurullah'a vals öğretir, mektuplaşırlar. Ceylan'ın mektuplarının içeriği zaman geçtikçe cinsel aşkını anlatan yazılara dönüşür. Nurullah "kızın şiddet-i ihtisasâtından birkaç defalar pek ziyade ürkmüş olduğu için" (Jön Türk, 2003: 80) ona kardeşçe nasihat eder. Bu "cinnet" (Jön Türk, 2003: 82) hali Ceylan'ın sonunu hazırlar. Ebeveynlerinin düğüne gitmesini fırsat bilerek evine davet ettiği Nurullah'ı baştan çıkarmanın yolunu bulur. Raks edip, şarkı

söyleyerek Nurullah'ın birasınaafyon katar. Kendini kaybeden Nurullah, geceyi Kazım beyin konağında geçirir. Ceylan kurduğu oyunun ardından Nurullah'ın odasında onunla beraber olur ve hamile kalır. Ceylan'ın Nurullah'a cinsel aşkı, haksız yere bedenini sahiplenmeye varan bir hırsa dönüşür. Sevgi nesnesi yerine cinsel nesne konumundaki Nurullah, Ceylan'ı doyuma ulaştırmaya yarayan bir araç niteliğindedir.

> Cisim ve canımın maliki Nuri! Ettiğim cür'etin derece-i mecnûnâsini takdirden aciz değilim. Benim ettiğim işi bir familya kızı değil esâfil-i inâsın en bedbaht bir karısı bile gözüne kestiremez. Fakat bu işte mesuliyet doğrudan doğruya bana, yalnız bana raci olmak revâ-yı hak mıdır? Senden başka kim olabilirdi ki benim cür'etimi bu derecelere kadar vardırabilsin (Jön Türk, 2003:104).

Doğuşta nesnesiz olan cinsel dürtü, bedensel gerilimin ortadan kaldırılmasında (Krich, 2002: 148) Ceylan'ı Nurullah'a yönlendiren itici bir güç olur. Cinsel nesnesi Nurullah'ın çekiciliği adeta suç niteliğindedir; Ceylan'ın onu elde etme hakkını doğurur. Mutluluğu tek taraflı arzuda aramaya kalkıştığından cinsel bakımdan sahip olduğu Nurullah'ın kendisini sevip sevmediğini sorgulamaz.

> Ben budalacasına hareket etmedim. Kendimi kurban da etmedim. Aramızdaki münasebete vâkıf olanlar bilâkis seni kendime kurban etmiş olduğuma hüküm verirler. Sevgili kurban! Sen de bu fikirde isen beni affet. Seni benim gördüğüm göz ile gören, seni benim tefekkür ve tasavvur ettiğim zihin ile tasavvur eden bir kadın sen kurbanı cik cik yemeye saldırmamış olursa gözü seni görmemiştir, kördür. Zihin seni düşünmemiştir, beyinsizdir. Nuriciğim! Kendini bana kurban olmuş görüyorsan bence o liyakati, sence o kabahati kendine bul, beni affet (Jön Türk, 2003:106).

Kadının erkeği simgesel yoldan kendine mal etmesi onu hem sevmesine hem de yok etme eğilimine yol açar. Kadın sevgisinin uroborik/arşetipik ön biçimini oluşturan bu sevgi şekli, sevgi nesnesinin bir dölüt/embriyo gibi mülkiyete geçirilmesi isteğine bağlıdır. İçe yansıtma eğilimiyle gerçekleşen pasif özdeşleşme kadının bilinçaltında yatar. Ceylan, Tanrılar ve tanrıçalar gibi ilkin her şeyi doğurup sonra yiyip yutan Kali'ye benzer uroborik bir kadındır. Erkeği baştan çıkarıp eline geçirdikten sonra yalnız insanî-psişik yönüyle değil tümüyle yiyip yutar. Ceylan'ın sevgisi soysuzlaşarak yok edici hırsa bürünür (Graber, 2006: 128,129).

Anlatıcının 'hayvan' olarak nitelediği hizmetçi Despino, Ceylan'ın hamileliği karşısında "Dünya yıkılmadı ya?" (Jön Türk, 2003: 124) diyerekbebeği düşürmek gerektiğini belirtir. Despino'yla aynı fikirde olan anne Sezayidil Hanım, kızının 'şeytana dönüşmesinin' nedenini –onu kendi yetiştirmesini dikkate almadan- yalnız Fransız kitaplarına bağlar. Ceylan, Avrupa'da serbest evlilik/gayr-i meşru ilişki sonucu hamile

kalan kadınların çoğunun bebeklerini düşürdüklerini bilmez. Bu nedenle annesine ve hizmetçi Despino'ya bebeğin düşürülmesi konusunda karşı çıkar. Nurullah ise Ceylan'ın hamile kaldığını öğrendiğinde panikle ağlar. "Kabahatli kız Nurullah oldu. Onu iğfal eden delikanlı hâlâ Ceylan'dır!" (Jön Türk, 2003: 130,131). Ceylan tarafından kurban edilen Nurullah afallar, utanır ve onun yapacaklarından korkar. Fakat bu yaklaşımı pasif bir kaçıştan ibarettir. Nurullah'ın Ceylan'la yaşadıkları ilişkiden sonra utanıp sıkılarak aile üyelerinden hiçbirinin yüzüne bakamaması, bahanelerle onların yanından kaçıp gitmesi ve buna rağmen Ceylan'ın cesur davranışları erkeksi kadın tavrını ortaya çıkarır.

> Nurullah düşünüyor ki Ceylan henüz kız iken bu kadar çılgın bir Ceylan'dır. Bir delikanlı ile bir kız arasında hiçbir fark bulamıyor. Yarın bir zevç ile zevce rasmda fark bulabilecek mi? İhtimal ki fark bulabilsin. İhtimal ki o farkı bularak tasavvur ve hayale sığmayacak kadar iyi bir zevce çıksın. Zira bu sınıf mahlûklar hâl-i vasatide kalamayıp ya bir uçta ya öteki uçta bulunurlar. Uçtan uca, bir müntehadan diğer müntehaya sıçrarlar. Fakat ya Ceylan zevç ile zevce arasında da bir fark bulmaz ise? Ya 'erkek için istediği gibi gönül eğlendirmek mutat olduğu hâlde kadın için neden mutat olmasın?' derse? Bu hâl Ceylan'ın mehazı, mahall-i temaşşuku olan Avrupa'da nevâdirden midir? Avrupa'da kesret-i zevcât yokmuş. Dinen ve kanunen herkes zevce-i vâhide ile iktifaya mecburmuş. Güzel ama hâl ve iktidarı müsait olan kibar ve hatta orta kibar âleminden zevce-i vâhide ile iktifa eden kim imiş? O kadar tiyatro aktrislerini, o kadar 'demi-mondaine' dedikleri fevâhişi kimler idare ediyorlar imiş? 'midinedte' denilen ve dikişçi ve yapma çiçekçi gibi amele kızlardan müteşekkil olan bir alay kızların az çok gizli veyahut az çok aşikâr şerîk-i hayâtları kimlermiş? (Jön Türk, 2003: 127,128).

Nurullah, Ceylan'ın kuklası olmaktan kaçarak mektuplaşmalarında ona güvenemeyeceğini hiçbir şeye kendi rızasıyla ortak olmadığını, evlilik dışı ilişkiye cesaret eden bir kadına güvenemeyeceğini anlatır.

Ahmet Midhat Efendi, Ceylan'ın ve onunla aynı karakterdeki kadın ve erkeklerin sebep olduğu gayr-i meşru ilişkiyi 'haydut'luk olarak niteler:

> Bizim asıl teessüfle göreceğimiz şey, insaniyet ve medeniyetin bu kadar bin senelerden beri istikmal edegeldiği esbab-ı saadet ve bahtiyariden istifadeye can atmakla beraber bu hizmet-i umumiyeden kendilerini vareste tutmaya kalkışacak ve o daiyeyi dahi terk-i teehhül suretinde yürütecek cemiyetsizlerdir. Bunlara "hazır yiyici" demek lazım gelirse de tembeller hakkında olan bu hükümden onların istihya edebileceklerini ummayız. Bunlara biz bir nevi "haydut" diyeceğiz. Erbab-ı mesainin semere-i faaliyet olarak kazandıkları şeye, bila-sa'y ve amel göz dikmekten ibaret olan bir hareketi başka ne sıfatla tavsif edebiliriz? Lakin sefafeti, butlanı bedihi olan bu yoldaki hayalat ile uğraşmak dahi beyhude yere itlaf-ı zamandır (Peder Olma Sanatı, 2013: 39, 40).

Yazara göre evliliğin sorumluluğundan ve 'biz' olmaktan kaçarak medeniyete hizmet etmemek hazır yiyiciliktir. Nurullah da serbest evliliğin doğru olmadığını düşünür ve evlenmek için Ceylan gibi "modern, şık, hafif, çalmadan oynar, söylemeden anlar, fino,

süper fin...” (Jön Türk, 2003: 135) bir kızı reddeder. Arkadaşı Salih Ziya’nın önerisi üzerine Ahdiye ile evlenir. Ceylan intikam fikriyle ilkin Ahdiye’yi ve Nurullah’ı öldürmeyi düşünür. Daha sonra bu fikirden hiçbir kazanç sağlayamayacağını anlayarak düğün günü Nurullah’ın evine, babasının yasaklı kitaplarını gönderir. Babasının imzasını taklit edip onun adına Nurullah’ı Jön Türk olarak ihbar eder. Nurullah Akka’ya sürgüne gönderilir. Ceylan’ın bedensel sevgisinin kolaylıkla intikama/nefrete dönüşmesinin sebebi cinsel nesnesi zarar gören kişinin acı duymaması, nesnesinin mutlu olduğunda da neşelenmemesidir (Krich, 2002: 150).

Ceylan’ın babası ilkin kızının yaptığının kendisine zararı dokunacağından korkarak Ceylan’ı alafranga yetiştirdiği için pişmanlık duyar:

> Keşke seni o... daireye hiç yaklaştırmasa idim! Allah bizim belâmızı o mel'un alafranga yüzünden vermek için çeşm-i basiretimizi bağlamış da... kızım orada alafranga bir terbiye alıyor diye beni sevindirmiş şimdi de işte böyle kan ağlatıyor. Evet kendin bir belâ, bir musibet olmak üzere yetişmiş bir kız çıktın! Fakat bu musibet yalnız kendinde kalmadı (Jön Türk, 2003: 175, 176).

Kazım Bey “cani bir mel'unsun” (Jön Türk, 2003: 176) dediği kızı sayesinde devlete hafiyelik için alındığında aile çıkarını hesaba katarak sesini çıkarmaz. Ceylan babası aracılığıyla Nurullah’tan haber alır. Nurullah’ın Akka’dan firarı üzerine Ceylan çılgına döner. Oğlunu Nurullah’la evlenmekte araç olarak kullanmayı başarmadığından onu dünyaya getirdiği için pişman olur. Ceylan’ın kıskançlığının ve hırsının intikama dönüşerek Nurullah’la güç yarışına girişir. Onun için doğum yapmak Nurullah’a yenik düşmek anlamını taşır. Anneliği reddediş bencilliği ve korkaklığı kabullenmektir (Adler, 1999: 35). Nurullah’ı iğfal etmenin suçunu oğluna yansıtarak ondan ötürü kendisiyle evlenmediğini düşünür. Nurullah’ın ailesi, Ceylan’ın yaptığı ve yapacağı kötülüklerden korkarak Akka’ya gider.

> Yapar mı yapar! O yolda terbiye almış ve zaten kanı ve sütü de nasıl olduğu hükmedilememekte bulunmuş olan bir canavar, bir ifrit her şeyi yapar. Hiçbir dinin semtine uğramamış ve ulûhiyetten hiçbir şemme almamış olan böyle bir mel'unu en büyük cinayetlerden men edecek ne gibi ihsas tasavvur olunabilir? Avrupa gazetelerinde her gün birkaç intihar havadisi okunmaktadır. Bunlar hep dinsizliğin netâyic-i muktezâyâtıdırlar. Kendi canına, hayatına kalmayan canavarların artık göze aldıramayacakları hangi cinayet kalır? Bereket versin ki babasına "seni de öldürürüm anamı da" demek hatırına gelmedi. Bu dinsizler meyanında şimdilerde cinayetin bu türlüleri de görülmeye başlamıştır ki Avrupa gazetelerinde bunlara dair olan havadisi okurken insanın iğrenerek ettiği teessürlerden gözleri kararıyor. İçi bulanıyor (Jön Türk, 2003: 221, 222).

Ahlaki zayıflama bütünleşemediği toplumsal değerleri aşmaya neden olur. Bireysel doyumsuzluğa yol açan sınırlandırılmamış bencilliğiyle Ceylan, isteklerini karşılayamamanın/karşılanmamasının sonucu intihara sürüklenir. Ceylan, dini ve ahlaki yönden eksik yetiştirilir. Durkheim dini inancın arzuları dizginlendiğini, kendine zarar verme arzusunu önlediğini belirtir (Ritzer, 1992: 17). Aşırı kıskançlık duygusu ile 'karşı cinsin özelliklerini çekip alma ve bozma isteği'ni (Klein, 2011: 47) gerçekleştiremeyen Ceylanciddi anlamda sarsılır.

Nurullah Mısır'da kendine avukatlık mesleğini de yaptığı yeni bir hayat kurar. Ahdiye ve annesini de yanına aldırır. Durumu öğrenen Ceylan çılgına döner ve cinnet haliyle kendini yakar. Gazetede Ceylan'ın feminizmin "en muzır cihetlerinde tebehhur ederek iğfaline çalıştığı bir delikanlı ile hülya ettiği izdivaca muvaffak olamadığından" (Jön Türk, 2003: 234,235) çıldırdığı yazar. Ceylan, kurguladığı ve kurduğu hayatın hiçbir anlamı kalmayınca başarısızlığını intihar ederek (Alvarez, 2007: 100) karşılar. Ben'e yönelen düşmanlık (Klein, 2011: 105) ve intikam duygusu, aşırı hırs, elde etme tutkusu, kendini yok etme arzusuna dönüşür.

Hülya Argunşah, Ahmet Midhat'ın feminizmi "dinsizlikle eşdeğer, dolayısıyla son derece olumsuz bir düşünce" (Argunşah, 2013: 6) olarak sunduğunu iddia eder. Fakat yazar feminizmi reddetmemekte yalnız Avrupa'da aşırılığa varan din dışı hareketleri tasvip etmemektedir. Ceylan'ı intihara sürükleyen şey, feminizmin dinsizlikle bağlantılanması değil Ceylan'ın aşırılığa varan tavrıdır. Avrupa'daki radikal feminist düşüncenin etkisinde kalan Ceylan dini sınırları tanımaz. Ahmet Midhat, din dışı hak arayışının karşısında durarak Osmanlı feminizmini savunur.

Ahmet Metin ve Şirzad romanında da Ceylan gibi alafranga yetişen Neofari'nin yozlaşarak değerlerine ters düşmesi ele alınır. Fakat romanın sonunda yaptıklarının hata olduğunun farkına varan Neofari öz'üne dönüş yapar. Neofari, Buğdanlı yaşlı adam Andri'nin kızıdır. Bu adam eşi ölünce oğlu Stefano'nun ısrarıyla genç Madam Cokogano ile evlenir. Bir süre sonra kızları Neofari doğar. Stefano tarafından Neofari Avrupaî usullerle yetiştirilir. Üvey ağabey kardeşini sütanneye vermek isteği babasına söylediğinde onun tepkisiyle karşılaşır. Çocuğun anneden ve anne sütünden ayrı büyümesine karşı çıkan baba oğlu tarafından ayıplanır:

> Olmaz baba, bu suret fukura köylülere mahsustur. Bizim gibi kibarın çocuklarını süt valideler emzirirler. Ayıptır, diye meram anlatmaya kalkışmış idiyse de ihtiyar:
>
> -Ayıp mı? Acayip. Bu Nemçe âdetleri ne fena şeyler! Hiç insanın çocuğunu emzirmesi ayıp mı olurmuş. Çocuk ciciden, kakadan, her şeyi yapmalı da biz dahi ona göre hizmette bulunmalıyız ki çocuğumuz olduğunu bilelim, diye bar bar bağırıyor idi. Fakat ne kadar bağırsa çare yok. Çocuk yine bir süt valideye teslim olundu (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 169).

Avrupa'da emzirmek özellikle üst sınıf kadınlarının karşı çıktığı bir davranıştır. Bebeğini şahsen emzirerek sınıfına uygun hareket etmeyen kadın aristokrasiyi çiğner (Çeler, 2013: 171). Stefano buna bağlı olarak Neofari'yi sütanneye baktırır. Kız on sekiz aylıkken konuşmaya başladığında sütannesi tarafından anlaşıldığı halde annesiyle iletişim kuramaz. Annesi, Neofari'nin ebeveyn lisanını öğrenmeden başka dilleri öğrenmesine karşı çıkmasına rağmen Stefano üvey annesini küçümseyerek çocuğun yirmi beşinci ayında Almancayı ve Fransızcayı öğrenmesi için bir hoca tutar. Neofari aldığı alafranga terbiye hareketleri Buğdanlı köylülerce eleştirilir.

> Onlarca pek arsız, yüzsüz, edepsiz, haşarı! Büyüklerin her lakırdısına iştirak eder, ister ki herkes kendisiyle meşgul olsun. "Yapma!" dedikleri şeyi daha ziyade yapar; "Yap!" dedikleri şeyleri de kendi istemez ise yapmaz. Hiç tekdir görmemiş, hiç dayak yememiş. Artık böyle bir çocuk Moldovanlara benzer mi ya? Nemçe çocuğu olmuş kalmış (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 71).

Neofari'nin yaşadığı toplumun gelenek ve göreneklerine ters düşen tavır ve davranışları yabancılaşmanın başlangıcı olur. Neofari eğitim için beş yaşındayken Paris'e gönderilir. İyiden iyiye yabancılaştığı ailesini ve milletini yadırgar. Fransızlaşan Neofari, Cermenleşen ağabeyini ve Alman yengesini beğenmez.

> Artık tamamıyla Fransızlaşmış olan bu kız, yengesi gibi bir Alman kadını sevebilir mi? Ağabeyi dahi hem Boğdanlı, hem de tahsili Almanca olduğu için haylice Cermenleşmiş bir şey! Onun için varsa da Fransızlar, yoksa da Fransızlar idi.(..) Neofari gerek kendi familyası ve gerek Boğdan milleti için artık bilkülliye kaybolmuş bir kız sayılsa bile Fransız medeniyeti için tamamıyla kazanılmış bir harika hükmünü almış idi (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 175).

Tatile geldiği memleketi Yaş'tanyabancı bir ülkeden kurtulur gibi ayrılır. On altı yaşında okulunu bitirerek Yaş'a döner. Paris usullerine göre kendisine yaptırılarak donatılan köşkten memnun kalmaz. "Paris'in maneviyatındaki kubhiyatı görmüş ve onlardan ürkmüş, istikrah etmiş olsa da" (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 176) Paris yaşamına alışıktır. "An-asıl, Parisli olmadıkları hâlde Neofari gibi orada yetişenler ise Parisliden daha Parisli olurlar" (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 176). Neofari, gençliğini

Paris'te geçiren Akilu adındaki Buğdanlı çok yaşlı bir adamla evlenir. Akilu yaşı dışında alafrangalığı, zenginliği ile Neofari'nin dengidir. Birlikte Paris'e giderler. Neofari yaşlı eşini bırakıp erkeklerle gönül eğlendirir. Sevgililerinin ardı arkası kesilmez. Fransız salonlarının 'evlilik dışı aşkları ve cinsel ilişkileri neredeyse normalleştiren görüntüsü' Neofari nezdinde aktarılır. Bu salonların gelişimine çözülme durumundaki aristokrasi ve onunla birlikte yüksek burjuvazi öncülük eder (Timur, 2002: 30).

"Evet! Kadıncağız pek hoppa ise de kendisi için bir re's-i hikmet, bir düsturü'l-amel peyda etmiş ki, o da 'kendini erkeğe kepaze etme'den ibarettir." (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013:183). Neofari'nin eşi Akilu'nun dışında yaşadığı hayat evinden tamamıyla kopmasına yol açar. Akilu bu durum karşısında endişeye kapılır. "İşte âlâ pariziyen, teehhülün netayic-i seriası bizi de buldu, diye kendi yaşındaki bir adamın Neofari gibi gencecik, körpecik bir kadın, hem âlâ pariziyen bir kadına koca olmasındaki maddi manevi tehlikelerden ürkmeye başladı" (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 184). Doğan çocuklarının büyüyünceye kadar bu durumu bilmemesi için aile hayatını sürdürmeye çalışır.

Neofari'nin amacı evlilik kurumu altında karı kocanın istediği gibi aşk hayatı ve cinsel ilişki yaşayabilmesidir.

> Acayip! Gece gündüz başbaşa, burun buruna oturacak değiliz ya! Hangi zevç ve zevce böyle yaşar? Bakınız erkekler için de türlü eğlenceler var. Senin gibi zengin bir erkek için biraz kâğıt oyunları lazımdır. Biraz avcılık ister. Erkekliği de sana ben öğretecek değilim ya? Başka erkekler için şan olan şeyler sana ayıp sayılmazlar ya? Sair kibar zevç ve zevceler nasıl yaşıyorlar, eğleniyorlar ise biz de öyle yaşayalım, eğlenelim, diye kocasına dahi mesela tiyatrolarda bir meşhur aktrisi himaye etmek ve salonlarda sevdiği bir kadının iffetini muhafaza yolunda düellolara bile girişmek gibi şeylere kadar hep erkekliğin kibarlık şanından olduğunu ihtara başladı (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 181,182).

Neofari, eşinin ve kendinin dünyanın safasını süreceğini düşünür. Akilo ise sevgisinin azaldığını zannederek Neofari'ye nasihat etmeye çalışır. Neofari, Akilo'nun tembihleri hakaret olarak algılayıp ondan intikam almak için evlilik dışı ilişkilerini sürdürür. "Fransa'da kocaya karşı zımni bir komplo vardır. Herkes âşık çiftten yanadır" (Timur, 2002: 32). Kadın, eşinin dışındaki erkeklerle eğlenmesine, cinsel beraberlik yaşamasına eşin karışması ayıplanır.

Nikolso adında Bükreşli bir genç Neofari ve Akilo'nun çiftliğine misafir olur. Neofari gibi doğduğundan bu yana sütanne, Fransız öğretmenler elinde büyüyen Nikolso, Neofari'nin eş değeridir. Ahlaksız ve kibirli bu adam Neofari/ Madam Koçagari'nin

gözüne girer. Birlikte piyano çalarlar, adeta birbirlerinin aşığı gibidirler. Akilo, Nikolso'nun gitmesiyle eşiyle tartışır. Neofari evlerine genç kadın ve erkekleri çağırmasını böylelikle canlarının sıkılmayacağını söyleyerek Nikolso'yla yaptığını görmezden gelerek üste çıkmaya çalışır:

> Herif! Herif! Bir kere tarih-i veladetini yokla! Senin gibi bir koca, benim gibi genç, kibar olan karısını eğlendirmek için, Nikolso gibi gençleri kendisi davet etmeli. Hem de yalnız bir tanesini değil, birçoğunu birden. Hatta yalnız erkekleri de değil. Delikanlıları, birçok da genç kadınlar ile beraber davet etmeli. Böyle şatoların asıl maişeti öyle olur. O zaman insanın da canı sıkılmaz, diye kocasına ders dahi vermeye başlamış idi (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 190).

Eşinin hala eğlence âleminde bulunması Akilo'yu çileden çıkarır. En sonunda eşi Yaş'ta kendisi Paris'te yaşamaya başlar. Akilo kanunlara göre eşinin kendisini aldattığını da ispatlayamadığı ve aşkından vazgeçmediği için evliliğini sürdürürken daha sonra eşinin yaptıklarına katlandığı için kendine kızarak Neofari'den soğur.

Neofari uzun süre sonra Nikolso'yla karşılaşır ve kendisini terk ettiği için ona sitem eder. Nikolso'nun onun için düellolara katıldığı vs. gibi söylediği yalanlara kanar. Nikolso gerçekte babasından kalan mirası Viyanalı bir aktrise harcar. Ondan intikam alabilmek için kadının elmaslarını çalar. Kadının kendisini dava etmesi üzerine dolandırıcı bir avukat bulup elmasların sahibi olduğunu iddia ederek davadan sıyrılır. Kumarhanelerde hile yaptığı anlaşılınca yapılan düellolardan sonra hapse girer. Bütün parasını bitirir. Zengin Neofari'yi paraya ihtiyacı olduğu için kullanmak ister ve başarılı da olur. "Öyle serseriye bundan âlâ nimet mi olur? (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 201). Nikolso hakkında değil, artık Neofari'nin hiç kimse hakkında sevdası, muhabbeti kalmamış idi. Madam Koçagari adını Madam Çokogano'ya çevirerek gittikleri yerlerde Nikolso ile kendilerini karı koca olarak tanıtır. İlişkileri karşılıklı çıkar üzerine kuruludur. Neofari, "fikr-i şeytanet ve mela-net sahibi" (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 205) Nikolso'nun yarım yamalak bilgisiyle alay ederek haddini bildirir. Ne Neofari ne de Nikolso birbirini sever.

Madam Brasey adlı kadının dünya seyahatini kaleme aldığı kitabı okuyunca kendisi de böyle bir seyahate çıkıp kitap yazabileceğini düşünür. Nikolso'yla deniz yolculuğuna çıkarlar. Bu sırada Ahmet Metin adlı Osmanlı'nın gemisine rastlarlar. Gemileri yanan çifti Ahmet Metin kendi gemisinde konuk eder. Neofari, Ahmet Metin'i ele geçirmeye çalışır. Ahmet Metin'in hizmetine aldığı genç cariye Vasiliki'yi ondan kıskanır.

> İhtimal ki bu anda Neofari'nin lisanında zehir olsa idi, onunla Vasiliki'yi zehirlemeye kadar kendisini sevkedecek bir gayret-i hasede mağlup oluyor idi. Ancak Vasiliki'nin bu kadından hiçbir şüphesi ve binaenaleyh onun aleyhinde hiçbir hasedi, adaveti olmadığından misafir madam tarafından nail olduğu iltifatlara o kadar sevindi ki bu sevinç dahi güzel yüzünün letafetini arttırdı. Evvelkiden daha sevimli oldu. Hatta Neofari
>
> -Aman Yarabbi! Ne mucizkârane cemal! Bazı kimseler sükûn hâllerinde güzel olurlar da tebessüm hâlinde çirkinleşirler. Vasiliki ise tebessüm hâlinde daha güzel oluyor. Acaba girye ve keder hâlinde dahi daha başka bir güzel olacak kadar mı güzeldir, demiş idi.
>
> Evet! Neofari'nin bu yoldaki tetkikatı pek amiktir. Evet, bazı kimseler bir hâlde güzel olurlar da diğer hâlde çirkin olurlar. Kimine hâl-i gazap yakışır, kimine tavr-ı terahhum. Bazısı uyku hâlinde çirkin olur, bazısı gurur hâlinde. Vasiliki ise ekser ahvalinde cemali, letafeti artan güzellerden olduğunu işte Neofari takdire başlayarak binaenaleyh fakir kızcağız hakkındaki hased-i derunu artmakta idi (Ahmet Metin ve Şirzat, 2013: 361,362).

Neofari, kıskançlık ve hırs ile entrikacı, ölümcül kadın/canavar tipine (Moran, 2006: 253) dönüşür. Vasiliki'nin varlığı/güzelliği Neofari'nin düşmanlığına yol açar. "Kendine saygıyı acıtarak azaltan narsisistik darbe" (Gençtan, 2000: 146), "haz ve memnunluk yetisine zarar ver[erek]" (Klein, 2011: 30) haseti tetikler. Neofari, benlik tehdidini/ Vasiliki'yi ortadan kaldırırsa rahatlayacağını düşünür. "Bu kız bana engeldir. Bu gemide Vasiliki'nin vücudu ziyadedir.(..) Bu gemiyi bu kızdan tahliye ve tahlis etmelidir." (Ahmet Metin ve Şirzad, 2013: 412). Neofari, gemideki Muço Katrina'yı kullanarak Vasiliki hakkında bilgi toplar. "Köhne tiyatro giydiricisi olan bu eski aşüfte" (Ahmet Metin ve Şirzad, 2013: 405) Katrina ise Vasiliki'den alacağı paraya göre ona hizmet eder. Neofari, Katrina'ya Vasiliki'yi öldürmek istediğini söylerken onlara kulak misafiri olan İtalyan kılavuzu her iki kadın işbirliğiyle sarhoş edip denize atarlar. Neofari Katrina'ya yaptığı ortaklık ve işi kimseye söylememesi için para verir; işlediği cinayetten pişmanlık duymayacak kadar canileşir.

> Gariptir ki Neofari için şu mühim ve müthiş cinayetin icrası hakikaten tiyatroda bir dram temaşasından pek de ziyade bir tesiri mucip olmadı. Hâlbuki bu kadının tercüme-i hâline dair vermiş olduğumuz malumattan karilerimizin malumları olmuş bulunacağı veçhile Neofari'nin evail-i hâlinden seyyie ve şekaveti pek de bu derecelere vardıracağı memul olamaz idi. Hatta bu kadında bazı mertebe ihtisat-ı âliye dahi bulunup ezcümle kadınların muaşaka namıyla iğfal edilmelerine karşı pek güzel mütalaaları dahi var idi. Bilahare seyyiat içinde yuvarlana yuvarlana o mütalaaları ve mülahazaları kaybederek muğfelat-ı nisvandan birisi dahi kendisi olup daha öteye bile geçtiği misilli hep o seyyiat-ı ahval içinde yuvarlanmakta devamın netayicinden olmak üzere işte koskocaman bir adamı dahi içine oynatmıştır ki bundan sonra Neofari için artık göze kestirilemeyecek cinayet kalmamıştır (Ahmet Metin ve Şirzad, 2013: 424).

Toplumsal ve ahlaki değerlerden uzaklaşarak vicdan azabı çekmeden cinayet işler. Aşağılık duygusuna kapılarak kendini yetersiz görmesi ve Vasaliki'ye "kişisel üstünlük sağlama" (Adler, 2011: 202) çabası Neofari'nin karşısına çıkan her engeli haksız yere yok etmesine neden olur.

Neofari, Ahmet Metin'le bir yıllık seyahatlerinde yaptıkları sohbetlerde aşktan, evlilikten, iffetten, ahlaktan ve Şirzad-ı Selçuki romanından vs. bahsederler. Ahmet Midhat Efendi, Fatma Aliye ile mektuplaşmalarında Ahmet Metin'in "Frenklerin amur fasil (amour facile: kolay, ucuz aşk)dedikleri" cinsel aşkın peşinde koşan Neofari'ye söylediği sözleri "bu yolda olan kadınları ıslâha medâr olmak için" sarf ettiğini belirtir (Fazıl ve Feylosof Kızım Fatma Aliye'ye Mektuplar, 2011: 167,168). Nitekim Neofari, Ahmet Metin'in görüşlerinden etkilenerek cinayetinden pişman duymaya başlar. Ayrıca Vasiliki ile Süreyya'nın aşkını öğrendikten sonra bu duygusu daha da artar. Yaşadığı hayatın yanlış olduğunun farkına vararak evine döner. Eşi ve kızı ile bir arada yaşamaktan zevk alır. Fakat çok geçmeden suda boğduğu İtalyan gibi o da balık tutarken toprağın kayması sonucu suda boğularak ölür. Anlatıcı "ceza amel cinsindendir. Her kim zerre miktarı hayır yapar ise onu görür. Ve her kim zerre miktarı şer yapar ise onu görür" (Ahmet Metin ve Şirzad, 2013: 661) diyerek Neofari'yi cezalandırır. Hayatında yozlaşma ve yabancılaşmanın her ikisini de yaşayan genç kadın farkındalık yakalamasının ardından ölür.

Ana- Kız adlı hikâyede de Neofari gibi alafranga yetişen Anjelik'in yabancılaşması anlatılır. Anjelik köylü anne babasını beğenmez. Çocuğu olunca onu terk eder. Eğlence hayatına dalarak ortadan kaybolur. Halk arasında Jijik adıyla ün salar. "Asıl maksadı enzar-ı hayret-i enamı kendi üzerine celp etmek olduğu için işte bu maksada hizmet..." (Ana-Kız, 2001: 833) için modayı takip eder. Hatta yeni moda yaratmaya çalışır. Vücudunu teşhir edip ilgi odağı olmak ister. Anjelik'in bu davranışı benlik saygısının düşüklüğüyle yaşadığı aşağılık kompleksine bağlıdır. Bedeniyle öne çıkarak tinsel açlığını doyurmaya gayret eder. Yaptığı hiçbir şeyle de tatmin olmaz. Batılılaşmanın getirdiği tüketim ekonomisine kendini kaptıran, "Batılı olmayı çok şık giyinmek, Beyoğlu'nda eğlenmek ve gösteriş yapmak olarak anlayan züppe tipi"dir (Moran, 2013: 48,49).

> Karıyı yalnız para âşıkı da zannetmemeli. Jijik gerçekten hovarda bir şey! Hovardalığın birinci şiarı olan israf ve ibzalde son dereceye varır. Bugün Jijik'in eline beş yüz frank geçse yarın bir parası kalmaz. Aşinalarından aldığı paraları yine aşinalarına sarf eder. Hanesinde her akşam ziyafet olur.

> Şampanyalar su yerine sarf olunur. Moda hususunda Jijik ashab-ı hükümdendir. Sekiz yüz franga bir kat elbise yaptırıp sekiz defa giymeksizin onu seksen franga satarak dokuz yüz franga bir tanesini daha yaptırır. Tiyatrolarda herkesin durbin-i dikkati Jijik'in locasına müteveccihtir. Onun süsünü, onun cemalini temaşa ederler (Ana-Kız, 2001: 831).

Zengin kişilerle serbest ilişkiler yaşar. Annesinin kurabiye satarken düşüp ağladığını gördüğü halde ona yardım etmek yerine oradan kaçar. Bir deri hastalığına yakalanıp tüm güzelliğini kaybeder ve sokaklarda yaşamaya başlar. Benzer şekilde *Müşahedat* romanında eşini aldatan Novart, parasını eğlencelerde yitirir ve hastalığa yakalanarak ölür. Eşlerini aldatan kadınlar ya hastalığa ya da felakete uğratılarak cezalandırılır. Kimi erkekler aldatıldıklarında eşlerini boşar ya da öldürürler. Karnaval romanında Madam Hamparson eşini kilisedeki orgu tamir eden Resmi Efendi ile aldatır. Birlikte her türlü ahlaksızlığın bulunduğu karnavallara katılırlar. Kocası, Madam Hamparson'un halinden şüphelenerek karnavallarda onu arar. Daha sonra eşinin kendisini aldattığına şahit olur ve onu boşar. Başka bir genç kadınla evlendiğinde tekrar aldatılır. Bu duruma dayanamayan Mösyö ölür. Resmi'nin ve Ermeni patrikhanesinin yardımıyla eski eşinin mirası Madam Hamparson'a kalır. Fakat kocasını aldattığı için pişmanlık duyan Madam Hamparson bu mirası kabul etmez. Tövbe edip rahibe olur. Dolaptan Temaşa adlı hikâyede ise Leyla eşi Zorlu Mustafa'nın yokluğunda eve aldığı adamlardan para kazanarak onu aldatır. Yolunu kaybeden tanımadığı Behram Ağa'yı zoraki evine alır. Ondan faydalanmak ister. Eşi tarafından aldatıldığını gören koca, kadını öldürür.

Ahmet Midhat'ın roman ve hikâyelerinde Osmanlı'da gayrimüslimlerin 'serbestliği' ve yoksullukları sebebiyle (Timur, 2002: 39) genelevlere düşen kadınlar söz konusu edilir. Bu konuda Taner Timur, Osmanlı yönetiminin Müslümanlara göstermediği hoşgörüyü/ ilgisizliği Müslüman olmayanlara gösterdiğini bunun sonucunda Beyoğlu'ndaki kirahaneleri/genelevleri genellikle gayrimüslim kadınların doldurduğunu ifade eder. Ahmet Midhat Efendi, kendisini *Temaşa-i Dünya* adlı eseriyle kirahaneler ve kadınların kurtarılması hakkında uzun uzadıya bilgi veren Misailidis'in öğrencisi sayar. Yazar eserleri aracılığıyla aynı konu üzerinde durur ve fuhşu önlemek için çözüm önerileri sunar (Timur, 2002: 39,40). Beyoğlu'nda yabancı kadın nüfusunun artmasıyla ahlakın bozulduğu, iffetsizliğin yayıldığını anlatır. "Ecnebilerin çoğaldıkları yerlerde Avrupa ahlâkı da ahlâk-ı asliyyeye galebe ediyor. Suiistimâlât, fuhuş ve rezâil artıyor." (Müşahedat, 2000: 113). İslam'da zinanın yeri olmadığını, zina yapanların

cezalandırıldıklarını belirtilir. Avrupalı kadınların olmadığı Anadolu'nun ve Asya'nın hiçbir yerinde geneleve rastlanmadığı vurgulanır.

> İşte Anadolu, işte Asya! Henüz şapkaların girmemiş olduğu yerlere gidiniz de haydi bakalım bir kerhane bulunuz! Gündüzün ziyasından korkarak ve gecenin zulmetine iltica ederek evvelce bin bela ile tehyie edebilmiş olduğunuz bir süflî karıya gidecek olsanız bile halk haber alacak olursa hemen basılıp ya rüsvây-ı âlem olursunuz veyahut ölüm derecelerinde belâlar dahi muhtemeldir. Beyoğlu ahalisi yüz bin nüfussa binden mütecaviz alenî fahişeleri ve yirmi bin nispetinde dahi zanileri vardır. Yüzde bir zâniye-i aleniyye ve yüzde yirmi zânî-i alenîyi Anadolu ve Asyanın içeri taraflarında hangi memleketlerde bulabilirsiniz? (Henüz 17 Yaşında, 2000: 121).

Henüz 17 Yaşında adlı romanda fuhşun Türk İslam kültüründe bulunmadığını, yanlış batılılaşmanın fuhşu doğurduğu belirtilir. Genelevlerdeki kadınların, bu hayata atılmalarının sebepleri üzerine durulur. Anlatıcı, fakirlik ve cahillik ile batağa düşen kadınların yargılanmayıp genelevlerden kurtarılmaları taraftarıdır. Romanda ablası tarafından fakirlik nedeniyle fuhşa sürüklenen Kalyopi'nin üzerinden bütün ailesi geçinir. Yazar bu ailenin yozlaşmasına dikkat çekerek erkeklerin ve kadınların namuslu bir şekilde yaşamaları gerektiğini söyler. Mihnetkeşan hikâyesinde de fuhuş batağına düşen kadınlardan bahsedilir.

Anlatıcı, Avrupa medeniyetinde fuhşun pek çok genç kızın henüz gelin olmadan anne olmalarına yol açtığını belirtir.

> Avrupa medeniyet-i cedîdesinin fuhşa açmış olduğu meydan münasebetiyle pek çok genç kızlar henüz gelin olmaksızın valide olduklarından ve doğurdukları çocukları bittabi hiçbir kimseye göstermeyerek gizlice büyütmeye dahi hâl ve vakitleri müsait olmadığından gizlice boğup bir tarafa atmak mecburiyetindedirler.
>
> İmdi âlem-i medeniyet sekenesini böyle mecburi bir katillikten kurtarmak için Avrupa'nın hemen her tarafında evlâd-ı zinâ-yı terbiyeye mahsus daireler yapılmıştır ki bazı kadınlar çocuklarını birer âlemet-i mahsusa ile bu daireye bırakıp büyüdükten sonra o alâmetler ile yavrularını buldukları dahi olur (Acâyib-i Âlem, 2000:156, 157).

Avrupa'da her sene gayr-i meşru çocukların doğduğunu bu çocukların yüz karası addedilerek öldürüldükleri ya da "piçhane"lerde daha da zor şartlar altında kaldıkları belirtilir. Buraya alınan çocukların bir ay kadar bakıldığı eğer sağlıklı iseler köylere fakir kadınlara ücretli sütannelik için verildikleri; beden bakımından zayıf olanların ise hastalıktan kurtarılana kadar kurum tarafından bakıldıkları anlatılır. İstatistiklere göre bu çocukların yüzde yetmiş beşinin öldüğü, yüzde yirmi beşinin hayatta kalmayı başardığı söylenir.

17. ve 18. yüzyılda burjuva ve aristokrat ailelerinin çocuklarını üç farklı aşamada eğitirler. Sütanneye verme, eve dönüş, manastıra ya da pansiyona gidiş şeklindeki süreçte ebeveynler çocuklarıyla nadiren görüşürler. Burjuva ve aristokrat aileleri çocuklarını aynı/ yakın şehirlerdeki süt annelere gönderir. Fakat daha alt sınıftan insanların bebekleri bazen uzun süren yolculuklar sonucunda sütannelere ölü ya da diri ulaşırlar (Çeler, 2013: 172).

Ahmet Metin ve Şirzad romanında Neofari, oldukça zengindir. Çocuğunu yanına aldığı sütanneye baktırır. Daha sonra Fransa'da pansiyona yerleştirir. Kızını arayıp sormaz, eşinin uyarısıyla ona mektup yazar, nadir de olsa kızını ziyarete gider. Ahmet Midhat, *Peder Olma Sanatı*'nda Avrupa'da çocuklarını ev dışında büyütenlerin "*bazen gerek kendileri çocuğun yanına giderek ve gerek çocuğu haneye celp ederek mülakat etmeleri[ni] âdeta bir misafirlik*" addeder. Bu ailelerin çocuk sevgisinin onları bizzat kendileri büyüten ailelerle kıyaslanamayacağını belirtir (Peder Olma Sanatı, 2013: 82).

Avrupa'da birçok ebeveyne göre çocuklar kurtulunması gereken bir yüktür. Ebeveynler cinsel hayatlarının bitmesine yol açan çocukların bakımını üstlenmekten kaçınır (Çeler, 2013: 171). Nitekim Neofari de bencil davranış göstererek kızından uzaklaşır. Erkeklerle eğlenerek hayatına devam eder.

Ana-Kız hikâyesinde çalışan anne ve baba kızları Anjelik'i sütanneye ve daha sonra pansiyona vererek yozlaşmaya sürükler. Anjelik ebeveynleri kendisini sevse de onları beğenmez. Gerçek anne sevgisinden yoksun kaldığı için yetişkin yaşamında katı ve hırçın olur (Gençtan, 1993: 36). Benzer şekilde Jön Türk romanında da Ceylan'ın, Ahmet Metin ve Şirzad romanında ise Neofari'nin hırçınlığı annesi ile arasındaki sevgi yoksunluğundan kaynaklanır.

> Anaya babaya tazim âlâ, ama hâl-i tufuliyetinde anasını babasını görmeyerek köylü süt valideler kucağında büyüyen ve ondan sonra mekteplere giren çocuklar ana baba muhabbetini yüreklerinde bulmuyorlar ki ona göre tazim ve tekrimde bulunsunlar. Bir de Paris belediyesinin resmî ilânına göre Paris'teki tevellüdatın tamam bir sülsü evlâd-ı gayr-ı meşruadırlar. Hiç anası babası olmayan bîçaregân kimlere tazim ve tekrimde bulunsun? (Ana-Kız, 2001: 836)

Avrupa'da gayr-i meşru ilişkiden doğan çocuklar ölüme terk edilir ya da yetimhanelere bırakılırlar. *Cellât* adlı romanda asıl adı Leandre olan Andre Gocafo bir cellâttan –sevgilisinin cellâtlık yaptığından haberi yoktur- gayr-i meşru ilişki sonucu doğar. Annesi Leandre'nin bakımını üstlenmeyip onu yetimhaneye devreder:

> Bu delikanlının ismi Leandre Garas olup validesi eğerçi henüz birkaç sene evvel vefat etmişse de kendi üzerinde hemen hiç valide hakkı yoktur denilse baîd değildir.
>
> Anası kendisini tevlit eyledikten birkaç gün sonra piçhaneye götürmüş ve kundağı içine bir maça üçlüsünün yarıya kesilmiş parçasını bırakarak diğer yarısını da kendi almıştır ki her ne zaman bu iki parça kâğıdı yan yana getirecek olurlarsa, ikisi bir maça üçlüsü teşkil edeceklerinden ana ile oğul yekdiğerine analıklarını ve oğulluklarını bu suretle ispat edeceklerdi.
>
> Çocuğuna Leandre ismini validesi vermiştir.
>
> Piçhanede, masumiyeti zamanını geçirdikten sonra anası mahut iskambil kâğıdı ile oğlunu bulup geceli gündüzlü çocuk idare ve talim eder bir mektebe verdi. O mektepte müddet-i tahsili ikmalden sonra diğerine ve nihayet bir mekteb-i âlîye verilerek pek mükemmel tahsil gördü (Cellât, 2000: 68).

Eşinin büyük tacirlere tellâllık yaptığını zannedenkadın, onun cellât olduğunu öğrenmesi üzerine Simon Garas'ın gizlediği mesleği ortaya çıkar. Baba Simon Garas eşiyle nikâhsız yaşadığından kadının evden gidebileceğini fakat çocuğun kendi meşru çocuğu olarak bilindiğinden onu annesine veremeyeceğini anlatır. Kadın "*bu soğuk adamın koynuna girmekten ürkeceğini kat'an hükmederek*" (Cellât, 2000: 72) evden ayrılır. Çocuğunu düşünmeden ardında bırakan kadın bir sene sonra Marsilya eyaletindeki bir köyden annenin ölüm haberi gelir.

Vah, *Yeryüzünde Bir Melek* adlı romanlarda kadının erkekle sohbeti toplum tarafından cinsellik ve aldatma olarak nitelenir. Anlatıcıya göre geleneklerin dışına çıkılsa da kadının ve erkeğin kardeşçe ya da dostça görüşmesinin yanlış olmadığını vurgular.

> Ceylan ile münâsebât-ı refikanesi devam ettiği müddet zarfında bu delikanlıda şâyeste-i muâheze hiçbir hâl göremeyiz. O münasebetin "biraderane" olmayıp da yalnız refikane mertebesinde kalmasını bile şâyeste-i muâheze göremeyiz. Olsa olsa görenek haricinde bir hareket-i hürriyet-cûyânede addetmeyi doğru görürüz. Hatta böyle bir münasebeti bir bâkir ile değil bir kadın ile akdetmesinde dahi göreneğin bilkülliye haricine çıkılmış ve gayr-ı kabil tecviz derecelere varılmış hükmünü dahi bulamayız (Jön Türk, 2003: 129).

Yeryüzünde Bir Melek'te evli bir kadının eski aşığı ile konuşması romanın yazıldığı dönemde tepkiyle karşılanır. Romanda Şefik'in doktorluk yaptığı evinde yaptıkları sohbet esnasında zina suçuyla basılırlar. Yozlaşmış kadın Arife, doktorun evinde zina yapıldığını haber vermesi üzerine halk tarafından eve baskın yapılıp teşhir ve alayla mahkemeye getirilen Şefik kürek cezasına çarptırılır. Raziye ise eşinin onu boşamasıyla sokaklara düşer. Kadının erkeğin evinde sohbet etmesi dahi yanlış anlaşılmasına sebeptir.

> Türkiye'de ise durum tamamen farklı. Sokakta Müslüman bir kadının bir frenkle konuştuğu ya da ona anlamlı işaretler yaptığını gören bir kavas, bir hamal, halktan herhangi biri onlara yumrukla, tekmeyle, sopayla girişir ve herkesin de –hatta kadınları da- onayını kazanır. Gerçi bunu izleyen yıllarda Osmanlı örf ve âdetlerinde daha önce sözünü ettiğimiz yumuşama olmuştur; fakat yine de evlilik dışı aşk ve alafranga 'gerçekçilik' Osmanlı aydınının kabul edebileceği bir olgu değildir (Timur, 2002: 32).

Osmanlı'da sosyal ilişki bakımından kadının görünür olmayışı toplumdaki her davranışının cinsellikle yorumlanmasına neden olabilir.

Ahmet Midhat'ın roman ve hikâyelerinde yozlaşmış ya da yabancılaşmış kadınlar genellikle Avrupalı kadınlardır. Osmanlı kadınının yozlaşması da ayrıntısıyla ele alınır. Yazar, toplumda ortaya çıkabilecek yozlaşmış Batılı etkilerin kadınları etkilememesi için yarattığı karakterlerini cezalandırır ya da yozlaşma sürecinden kurtararak öz'e dönmeleri sağlanır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Yahudilikte ve Hristiyanlıkta cinsiyet ayrımı tümüyle düzene hâkimdir. Kadın bu düzende kapalı kapılar ardında gizlenen bedeniyle yaşar. Kadın-erkek arasındaki cinsiyet ayrımcılığı aile yaşamından, eğitime ve sosyal hayata kadar belirgin bir şekilde görülmektedir. Her iki inançta da kadını "uysallaştırma" üstünde durulur. Temel hak ve özgürlüklerden mahrum kalan kadın kimlik oluşumunu gerçekleştiremez. Erkeğin biçtiği değer ve rol kalıplarına sıkışan kadının herhangi bir çıkış noktası yoktur. İslam'da ise kadınlar sosyal hayattan mahrum edilmediği gibi siyasi hayattan da dışlanmazlar. Kur'an-ı Kerim'de cins ayrımı yapılmadan takva üstünlüğüne değer verilir; kadını aşağılayarak onu toplumsal hayattan dışlayacak herhangi bir söyleme rastlanmaz.

Eski Türklerde kadın imajı oldukça yüksektir. Mitolojilerde, destanlarda ve devlet yönetiminde kadın söz sahibidir; alp tipi niteliğini taşır. Kadının devlet yönetiminde, aile ve akrabalık ilişkilerindeki unvanları kutsallığını açığa çıkarır. Aile içindeki birlik, dayanışma ile cinsler arası ayrım gözetilmez. Kadının ailede üstlendiği aktif rol ile eşler arasındaki işbirliği aile hukukunda kadın-erkek eşitliğini sağlar.

Tarih içinde değişen roller ve geleneksel yaptırımlar kadının varlık alanını sınırlandırarak onu nesne konumuna düşürür. Eski Türkler'deki kadına tanınan özgürlük Osmanlı'da kısıtlanır. Kadınlar için kültürel ve mesleki alanda resmi eğitim hakkının başladığı Tanzimat Dönemi'nde ise kadının eğitimi konusunda yeniliklere gidilerek onu kamusal hayata dâhil etmeye yönelik çalışmalara başlanır. Kadınlar hem öğretmen olur hem de küçük sanayi işletmelerinde çalışırlar. Okullardan aldıkları eğitim ile Türk kadını ataerkil sistem içindeki kimliğini sorgulamaya başlar. İyi bir eğitim gören kadının iyi ev kadınlığı ile ilişkilendirilmesi, rol kalıplarının genişletilmesine sınırlı imkân tanır. Kadınlara tanınan eğitim hakkının dışında arazi hukuku, eşit miras hakkı, cariyeliğin kaldırılması, yabancılarla evlenme, giyim-kuşam ile ilgili birtakım yeniliklerle onları kamusal alanda var etme çabası, Batılılaşma akımı ve yazılı basının etkisi ile hız kazanır.

Kadınlar sorunlarını ve beklentilerini gazetelerde, kadın dergilerinde yazarak toplumda farkındalık yaratmaya çalışırlar. Ataerkil sistem içinde kendi varlıklarını sorgularlar.

Yeni kadın idealini doğuran çeşitli kadın faaliyetleri ve aydınların anlatıları, Osmanlı feminizmini ortaya çıkarır. Toplumsal cinsiyet rollerinin belirlediği baskın eril kimliğin otoritesini benimseyerek bu kimlik içinde daha iyi konuma gelmeyi amaçlayan bir feminizm hareketi olan Osmanlı feminizmi bu yönüyle Avrupa'nın sosyo-ekonomik, siyasi açıdan var ettiği feminizmden farklıdır. Osmanlı kadınları kendilerine bireysel ve kamusal alanda ikinci sınıf insan muamelesini uygulayan çeşitli yaptırımların karşısında dururlar. İslami açıdan kadınla erkeğin birbirinin tamamlayıcısı olması feminist düşünceyi radikalliğe sapmadan ailesel feminizme odaklar.

Yeni kadının oluşumunda kadınları bilgilendirmek ilkin erkek aydınlar tarafından yapılır. Düşünsel ve ideolojik bakımdan Türk feminizmi, kadın dergileri ve gazeteler aracılığıyla halka aktarılır. Toplumsal cinsiyet ayrımcılığına yol açan rol kalıplarını kırmayı amaçlayan Tanzimat kadınları, ailedeki eşitsizliklerin kaldırılması, eğitim-çalışma hakkı, yazın hayatında yer alma, sosyal eşitsizlik gibi konuları sorgularlar. Eğitim ve çalışma hakkını -kamusal alanda var olma hakkını- kazanan kadınlar, yeni rolleri ve statüleri ile bireysel-toplumsal gelişime büyük katkı sağlarlar. İdeal yeni kadını yaratmayı hedefleyen moderleşme hareketi, Doğu kültürüne ve ahlakına bağlı olarak kendini gerçekleştirmelidir. Buna bağlı olarak kadının modernleşme çabalarını konu edinen yazarlar, yenileşmenin birey ve toplum merkezli aksaklıkları ve olumlu gelişmeleri ele alırlar.

Aydın bilincin temsilcisi olan Ahmet Midhat Efendi, kadının ilkin kültürel, mesleki alanlarda eğitilmesini gerekli görür. Halkı bilinçlendirme görevini üstlenen yazar, geleceğin nesillerini yetiştirecek kadının eğitimini kutsar. Eserlerinde kız çocuklarının okutulması üzerinde durur. Kadının sosyal hayatta kimlik kazanma sürecindeki mücadelesini aktarır. Eğitimde toplumsal cinsiyet kalıplarının kırılarak kız ve erkek çocuklarının eşit haklara kavuşturulmasından yanadır.

Ahmet Midhat Efendi, geleneksel eğitim dışında/ eril düşüncenin kontrolünden bağımsız Batı'nın talim ve terbiyesinin kadınları yozlaştırdığını ifade eder. Yazarın

eserlerinde bazı gayr-i müslim ve ahlaklı kadınların eğitimleriyle roman okuyarak otantik varoluşa eriştikleri ya da roman, şiir okuyup karşılıksız aşk'a, zevke, eğlenceye yöneldikleri- nesne kadın olarak erkek sömürüsüne açık hale geldikleri- görülür. Aynı şekilde yazarın anlatılarında roman veya şiir okuyan Müslüman kadınlardan bazılarının karşılaştıkları olumsuzluklar aktarılır.

Ahmet Midhat Efendi'nin roman ve hikâyelerinde kadın eğitimle ya var oluş farkındalığını yakalar ya da akılcı düşünmeden yoksun olarak silikleşir, bazen tamamıyla yok olur. Kimi kadınlar erkekten aldığı bilgiyi sorgulamadan olduğu gibi kabul eder. Erkek ise kadına verdiği eğitimle kendi tatminini sağlayacak kadını yaratır. Kadının kendi ayakları üzerinde durması hedeflenmez. Bu nedenle kadın otantik varoluştan yoksun, edilgen, otoriteye bağımlı ve itaatkârdır. Ona öğretilenle yetinir. Varlık alanı ev'i/bey'inin yanıdır. Bazı kadınlar aldıkları eğitimle eril egemenliğin sınırları dâhilinde bireysel ve toplumsal rollerini az da olsa genişletirler. Öğrendiklerini analiz edip sorgularlar; pasiflikten çıkarak etken konuma gelirler. Kendini gerçekleştirmeye yakındırlar.

Kadın eğitimiyle var olma çabası içindeyken kamusal alanda varlık bulamaması düşten/ düşünceden harekete geçemeyen kadını gerçeklerden soyutlar: Benlik saygısı parçalanarak yok olurken sığınma ihtiyacına kapılır. Toplumsal rollerinin iyi kız/eş/anne olma ile sınırlandırılması, kadınların düşten/düşünceden harekete geçememelerine ve erkeğe bağımlı yaşamayarak yok olmalarına yol açar. Kimileri ise örtük bir biçimde –pasif saldırgan davranış vs. kişilik bozuklukları ile- ya da açıkça erkek egemenliğini reddeder. Eğitimi desteklenerek toplumsallık kazanan kadınlar ise varoluşlarını gerçekleştirme fırsatını yakalayarak cinsiyetlendirilmiş davranış rollerini aşar, kendi oluş'larını gerçekleştirir; bilgileri ile erkekleri yönlendirerek onların üzerinde çoğu kez egemenlik kurarlar. Bu kadınlar, eril otoriteden bağımsız özgür düşünme yetisine sahiptir. Bilişsel çıkarım yaparak bilgilerini teoriden pratiğe dökerler; yaşamları evle sınırlı değildir. Edindikleri meslekle hem kendilerini hem de evlerini geçindirecek niteliğe erişirler. Ahmet Midhat kadının kültürel ve mesleki alanlarda çok yönlü yetiştirilmesi gerektiğini vurgulayarak eserlerinde önemle bu konu üzerinde durur.

Yazar, anlatılarında cinsel aşkla yaşanan birlikteliklerin dışındaki aşkı kutsar. Kadının aşkının ayıplanmaması gerektiğini belirterek bazı anlatılarında aşkını itiraf eden

taraf olarak erkeğin rolünü, kadına devreder. Bu değişim kadının aşk ilişkisinde etkin konuma yükselmesini sağlar. Ayrıca sanatkâr, yapıtlarında âşıkların görüşmesindeki güçlükleri ortaya koyar. Dönemin toplumsal yasaklarına karşın âşıkların diyalog kurmalarında sakınca görmez. Roman ve hikâyelerde âşıkların bir araya gelişi; Müslüman ile Hristiyan kız, iki Hristiyan aşkı dışındaki aşklar hariç evlilik öncesi aşklar, fotoğrafa bakmak; mesire yerinde, yazlıkta görmek; dürbünle bakmak; küçükken aynı konakta büyüyen çocukların büyüdüklerinde mektuplaşmaları ile ya da bir olay esnasında karşılaşma biçimindedir. Kadın aşkla otantik varoluşu yakalarken çoğu kez sığınma ve kaçış isteğiyle nesne kadın olmaktan kurtulamaz ve yok oluşa sürüklenir.

Anlatılarda annenin özgürlüğü eşi varken onunla sınırlıdır. Anneler çocukları karşısında yetişkin, eşleri yanında çocuk olurlar. Anne çocuğuna yetişkin tavrı göstermek adına eşten/kocadan ödünçlendiği davranışları uygular. Kendi aklını kullanmak yerine kuralları hiç sorgulamadan uygulayan babaya destek verir. Eşi etkisizken/yokken bireyselliğini oluşturamadığı için ataerkilliği ödünçleyerek hareket eder. Fizyolojik ihtiyacını eşinin bıraktığı mirasla karşılayarak geçinmek için başka bir yol seçemeyen kadın edilgendir. Anne, babanın rolünü üstlenmek zorunda kaldığı an yetersiz olmanın yol açtığı çocuk yetiştirmedeki iradesizliği ile çocuğunun yozlaşmasına sebep olur.

Eserlerde anne aracılığıyla baba yokluğunu tamamlayacak kuvvetli bir İslami terbiyeye ve kültüre ulaşan çocukların yozlaşmaktan kurtulacakları vurgulanır. Eşini kaybeden bazı kadınlar, çalışma hayatına girerek bireysel mücadeleye girişir; eşlerinden kalan mirası kontrol altına alarak çocuklarını yetiştirirler. Bu durum eşinin yanında otorite olamayan kadının erkeksiz de güçlü olabildiğine kanıttır. Ahmet Midhat'ın romanlarında çoğu kez annenin çocuğunu eğittiğine dair bilgiye değinilmez ya da bu bilgi ayrıntıya girilmeden aktarılır, daha çok baba ön plana çıkar.

Yazar, erken yaşta yapılan evliliklerde anne ya da bebek ölümleri riskini göze alarak onaylamaz. Sütanneler tarafından bakılan çocukların gerçek anne sevgisinden mahrum büyüyerek yozlaşabileceklerini belirtir.

Ahmet Midhat Efendi, Osmanlı kadınında çalışma hayatına dair fikir oluşturmayı hedefleyerek kadın karakterleri üzerinden örnekler verir. Görev ve sorumluluk bilinciyle

kadın erkek herkesin çalışması gerektiğini vurgulayarak kadının işini yaparken başvurmaması gereken yolları açıklar. Kadınların evliyseler eşlerine yük olmamak ya da eşlerinin ölümü ile ortada kalmamak için çalışmalıdırlar.

Sanatkâr, kadınları toplumsal cinsiyet rollerinin dayatmalarından kurtarmak adına kılık değiştiren ya da bedenlerini tanıyan kadınların savaşçı ve iffetli olma nitelikleriyle toplumda saygınlığa erişmesine, yapılan meclislerde söz hakkı elde etmesine imkân tanır. Kadınların ailelerine ve vatanlarına bağlılık duygusu ile hareket ederek savaşçı kimlik kazandıkları ya da bu kimlikle yetiştirildikleri görülür. Bu kimlikle iffetini kaybeden hemcinslerini erkeğin cinsel nesnesi olmaktan kurtarırlar. Toplum tarafından dışlanan kadınlar hem kendi intikamlarını hem de diğer kadınların intikamını alırlar. Fakat eril kimlik gölgesinde hareket ederek cinsiyetlendirilmiş rollere takılırlar.

Yazarın eserlerinde yozlaşmış kadınlar genellikle Avrupalı kadınlardır. Osmanlı kadınının yozlaşma süreci, ideal kadın karakterlerin yaşamıyla karşılaştırılarak sunulur. Osmanlı içindeki kadınlardan bazılarının da erkeksileşerek hem Osmanlı erkeğini yenmek hem de Avrupalılaşmak niyeti yazarı korkutur. Erkek, erkeksi kadın karşısında savunmasızdır.
Yozlaşan kadınlar ya cezalandırır ya da öz'e dönmeleri sağlanır. Batı medeniyetinin maneviyatının örnek alınmaması, şeheviliğinden uzak durulması; Osmanlılık, Türklük ve İslam sınırlarının dışına çıkmadan hareket etme gerekliliğinin altı çizilir.

Ahmet Midhat Efendi'nin anlatılarında kadının bireysel ve sosyolojik konularda aydınlanması sağlanarak edilgen nesneden etken özneye/yeni kadına dönüşümünün formülleri verilir. Kendilik değerlerinin farkındalığına erişen kadınlar toplumsal cinsiyet rollerinin kalıplarını genişletir ya da kırarlar. Fakat özgürlüğe ulaşma mücadelesinde eril kimliğin sınırlarını aşamayan kadınlar yazgılarının esiri olmaktan öteye geçemezler.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Ahmet Midhat Efendi, (1999), **Karı Koca Masalı**, (Haz. İnci Enginün), İstanbul: Kaf Yayıncılık.

_____, (2000), **Cellât, Esrâr-ı Cinâyât**, (Haz. Nuri Sağlam ve Ali Şükrü Çoruk), C.IX, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2000), **Cinli Han, Taaffüf, Gönüllü**, (Haz. Necat Birinci ve diğerleri), C.XIV, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2000), **Çengi, Kafkas, Süleyman Muslî**, (Haz. Erol Ülgen ve Fatih Andı), C.V, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2000), **Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar**, (Haz. Ali Şükrü Çoruk), C.II, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2000), **Hayret, Bahtiyarlık**, (Haz. Nuri Sağlam), C.X, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2000), **Henüz 17 Yaşında, Acâyib-i Âlem, Dürdane Hanım**, (Haz. Nuri Sağlam ve diğerleri), C.VII, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2000), **Karnaval, Vah**, (Haz. Kâzım Yetiş), C.VIII, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2000), **Müşahedat**, (Haz. Necat Birinci), C.XIII, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2000), **Yeryüzünde Bir Melek**, (Haz. Nuri Sağlam), C.VI, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2000), **Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş, Felâtun Bey ile Râkım Efendi, Hüseyin Fellâh**, (Haz. Kazım Yetiş ve diğerleri)C. I, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2000), **Paris'te Bir Türk**, (Haz. Erol Ülgen), C.IV, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2000), **Zeyl-i Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar**, (Haz. Ali Şükrü Çoruk),C.III, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2001), **Avrupa Âdâb-ı Muâşereti Yahut Alafranga**, (Haz. İsmail Doğan, Ali Gurbetoğlu), Ankara: Akçağ Yayınları.

_____, (2001), **Letaif-i Rivayat**, (Haz. Fazıl Gökçek ve Sabahattin Çağın), (Suizan, Esaret, Gençlik, Teehhül, Felsefe-i Zenan, Gönül, Mihnetkeşan, Firkat, Yeniçeriler, Ölüm Allah'ın Emri, Bir Gerçek Hikaye, Bir Fitnekâr, Nasip, Bekârlık Sultanlık mı Dedin?, Bahtiyarlık, Cinli Han, Obur, Bir Tövbekâr, Çingene, Çifte İntikam, Para!, Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar, Diplomalı Kız, Dolaptan Temaşa, İki Hud'akâr, Emanetçi Sıtkı, Cankurtaranlar, Bir Acibe-i Saydiye, Ana-Kız), İstanbul: Çağrı Yayınları.

_____, (2002), **Arnavutlar Solyotlar, Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, Fenni Bir Roman Yahut Amerika Doktorları,**(Haz. Nuri Sağlam), C.XI, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2003), **Eski Mektuplar, Altın Âşıkları, Mesail-i Muğlaka, Jön Türk**, (Haz. Ali Şükrü Çoruk ve diğerleri), C.XVI, Ankara TDK Yayınları.

_____, (2003), **Haydut Montari, Diplomalı Kız, Gürcü Kızı Yahut İntikam, Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi**, (Haz. Erol Ülgen ve diğerleri), C.XII, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2011), **Fazıl ve Feylosof Kızım Fatma Aliye'ye Mektuplar**, (Haz. F. Samime İnceoğlu, Zeynep Süslü Berktaş), İstanbul: Klasik Yayınları.

_____, (2011), **Fatma Aliye Bir Kadın Yazarının Doğuşu**, (Çev. Bedia Ermat), İstanbul: Sel Yayıncılık.

_____, (2013), **Menfa Sürgün Hatıraları**, İstanbul: Kapı Yayınları.

_____, (2013), **Peder Olma Sanatı**, (Haz. Gizem Akyol), İstanbul: Dergâh Yayınları.

_____, (2013), **Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi**, (Haz. Gizem Akyol), İstanbul: Dergâh Yayınları.

_____, (2013), **Ahmet Metin ve Şirzat**, (Haz. Fazıl Gökçek ve Özlen Nemutlu), C.XVII, Ankara: TDK Yayınları.

_____, (2013), **Şeytankaya Tılsımı**, (Haz. İsmail Kayapınar), İstanbul: Dergâh Yayınları.

_____, (2014), **Ahbar-ı Âsâra Tamim-i Enzar, Roman Tarihine Genel Bir Bakış**, (Haz. Sabahattin Çağın), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ahmet Mithat ve Bir Kadın Fatma Aliye Hanım, (2012), (Haz. Hülya Argunşah), Ankara: Kesit Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi ve Muallim Nâcî (2011), **Muhâberât ve Muhâverât -Mektuplaşmalar-**, (Haz. Ömer Hakan Özalp), İstanbul: Özgü Yayınları.

Acar Savran (2009), **Beden Emek Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin,** İstanbul: Pusula Yayınları

Adler, Alfred (1999), **Cinsiyetler Arasında İşbirliği**, İstanbul: Payel Yayınları.

Adler, Alfed (2012), **İnsan Tanıma Sanatı**, (Çev. Kâmuran Şipal), İstanbul: Say Yayınları.

_____ (2011), **Yaşamın Anlam ve Amacı**, (Çev. Kâmuran Şipal), İstanbul: Say Yayınları.

Akalın, Kürşad Haldun (2010), "Baalizminİsraildekiİzdüşümü: Yahveizm", Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1(20), 64-78.

Akdeniz, Safiye (2008), "Tanzimat Dönemi Edebiyatçılarının Kadın Problemine Yaklaşım Biçimleri", **Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, (15), 1-32.

Akgündüz, Ahmed (2000), **İslâm Hukukunda Kölelik- Câriyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem**, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

Akkaya, Nejla (1997), "İslâm Hukukunda Kadının Siyasi Hakları", **İslâmî Araştırmalar**, 10 (4), 228-240.

Aksoy, Hüsnü (1997), **Uygarlığın Paradoksu ve Marksizm (Feminizm, Ekoloji, Anarşizm, Varoluşçuluk)**, İstanbul: Doz Basım ve Yayın Ltd. Şti.

Aktaş, Gül (2013), "Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak", **Edebiyat Fakültesi Dergisi/ Journal of Faculty of Letters**, 30 (1), 53-72.

Akyüz, Jülide (2005), "Evlenme Sözleşmesinin Önemli Bir Öğesi Olan 'Mehir' Hakkında Bazı Düşünceler", **Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi**, 24 (37), 213-230.

Alvarez, A. (2007), **İntihar Kan Dökücü Tanrı**, (Çev. Zuhal Çil Sarıkkaya), İstanbul: Öteki Yayınevi.

Argunşah, Hülya (2013), "Ahdiye ile Ceylan Arasında Bir Jön Türk: Ahmet Midhat Efendi'nin Feminizmi, **Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, 8 (9), 7-16.

Argunşah, Mustafa (2012), "Ahmet Mithat Efendi'nin Türkçenin Sadeleşmesiyle İlgili Görüşleri", **Turkish Studies, International Periodical For The Languages Literature and History of Turkish or Turkic**, 7 (4) 1-12.

Arıkan, Gülay (1994), "Osmanlılarda, Tanzimat Döneminde Kadınlarla İlgili Gelişmeler", **Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu'ndan ayrıbasım**, 323- 329, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Arsal, Sadri Maksudi (2002), "Eski Türklerin Hususî Hukuku", **Türkler** *içinde* 3, (88-96), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, http://www.bilinmeyenturktarihi.com/pdf/turkler-cilt-03.pdf (23 Haziran 2014).

Asım, Salahaddin (1989), **Osmanlı'da Kadınlığın Durumu**, (Haz. Metin Martı), İstanbul: ARBA Yayınları.

Ataşalan, Zeynel Abidin (2008), **Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Aile**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.

Atay, Hüseyin (1967), "İslâmda Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)", **Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 15 (1), 155-171.

Ateş, Süleyman (1978), "Kur'ân-ı Kerîm'de Evlenme ve Boşanma ile İlgili ÂyetlerinTefsîri", **Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 23, 221-286.

_____ (1989), **Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri**, C.1, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.

Avcı, Yasemin (2007), "Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi'nde 'Otoriter Modernleşme' ve 'Kadının Özgürleşme Meselesi", **OTAM**, (21), 1-18.

Aydıngör, Figen (2006), **Tanzimat Döneminde (1839-1876) Kadın Yaşamındaki Modernleşme**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi.

Aygün, Serpil (1994), "Kül Tegin ve Bilge Kağan Yazıtlarında Kadın Üzerine Kısa Bir İnceleme", **Kültür Dergisi**, (103), 58-61.

Bachelard, Gaston (2012), **Düşlemenin Poetikası**, (Çev.Alp Tümertekin), İstanbul: İthakiYayınları.

Baydar, Mustafa (1954), **Ahmet Midhat Efendi, Hayatı, Sanatı, Eserleri**, İstanbul: Varlık Yayınevi.

Bayhan, Vehbi (2013), "Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet", **Doğu Batı, Toplumsal Cinsiyet I**, 16 (63), 147-164.

Beauvoir, Simone (1970), **Yaşlılık**, (Çev. Osman Canberk ve Eray Canberk), İstanbul: Milliyet Yayın LTD. ŞTİ. Yayınları.

_____, (1986), **Ben Bir Feministim (Alice Schwarzer'le Konuşmalar)**, (Çev.Ayşe, Minu, Sedef), İstanbul: Kadın Çevresi Yayınları.

_____, (2010), **Kadın II, "İkinci Cins", Evlilik Çağı**, (Çev. Bertan Onaran), İstanbul: Payel Yayınları.

Belli, Oktay (2002), "Türklerde Taş Heykel ve Balballar", **Türkler**, *içinde* 3, (910-914), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, http://www.bilinmeyenturktarihi.com/pdf/turkler-cilt-03.pdf (23 Haziran 2014).

Berktay, Fatmagül (1998), **Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak**, İstanbul: Pencere Yayınları.

_____, (1999), "Köktendinci Yükselişi Anlamak Açısından Bir Karşılaştırma: Amerika'da Köktendincilik", **İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, (20), 14-21.

_____, (2000), **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, İstanbul: Metis Yayınları.

Bilgin, Asude (2001), "Kadınların Varolma Yolları", **Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, 14 (1), 43-48.

Bora, Aksu (2010), **Kadınların Sınıfı, Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Butler, Judith (2014), **Cinsiyet Belası (Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi)**, (Çev. Başak Ertür), İstanbul: Metis Yayınları.

Canan, İbrahim (t.y.), **Kütüb-ü Sitte, Hadis Ansiklopedisi**, *içinde* 11, Ankara: Akçağ Yayınları, http://hadis.resulullah.org/index.php?s=oku&id=2824 (16.12. 2015).

Canbaz, Firdevs (2005), **Fatma Aliye Hanım'ın Romanlarında Kadın Sorunu**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Cevizci, Ahmet (1999), "Feminizm", **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Çakır, Serpil (1994), **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul: Metis Yayınları.

Çamkara, Ayşe (2008), **Bilgiye Açılan Kapılar: Ahmet Mithat Efendi ve İsmail Gaspıralı'nın Eserlerinde Avrupalı Kadınlar**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi.

Çeler, Zafer (2013), "Annenin Serüveni: Kadının Anne Olarak Toplumsal Kurgulanışı", **Doğu Batı, Toplumsal Cinsiyet I**, 16 (63), 165-181.

Dalgın Nihat (2003), "İslam Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkekle Evliliği", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, (2), 131-156.

Demir, Zekiye (1997), **Modern ve Postmodern Feminizm**, İstanbul: İz Yayıncılık.

Demircan, Ali Rıza (2010), **Kur'ân ve Sünnet Işığında Câriyeler ve Sömürülen Cinsellikleri**, İstanbul: Ensar Neşriyat.

Demirci, Neşe (2011), "Mitoloji ve Şiir'in İzinde Ahmet Midhat Efendi'nin Mitolojiye Dair Görüşleri", **Türklük Bilimi Araştırmaları**, XXIX, 103-120.

Demirdirek, Aynur (2011), **Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi**, Ankara: Ayizi Yayınları.

Devellioğlu, Ferit (2004), **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları.

Dinler Tarihi Ansiklopedisi, (tsz), "Felsefi Sistem Olarak Taoizm", 3 (632), İstanbul: Gelişim Yayınları.

Diyarbekirli, Nejat (2002), "Eski Türklerde Kültür ve Sanat", **Türkler**, *içinde* 3, (827-894), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, http://www.bilinmeyenturk tarihi.com/pdf/turkler-cilt-03.pdf (23 Haziran 2014).

Donovan, Josephine (2013), **Feminist Teori**, (Çev. Aksu Bora ve diğerleri), İstanbul: İletişim Yayınları.

Dowling, Collette (2007), **Sindrella Kompleksi, Çağdaş Kadının Bağımsızlık Korkusu**, (Çev. Selçuk Budak), İstanbul: Öteki Ajans.

Dökmen, Üstün (2008), **İletişim Çatışmaları ve Empati**, İstanbul: Sistem Yayıncılık.

_____ (2013), **Küçük Şeyler 4, Eşitler Evi**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Dökmen, Zehra (2002), **Toplumsal Cinsiyet**, İstanbul: Sistem Yayınları.

Dulum, Sibel (2006), **Osmanlı Devleti'nde Kadının Statüsü, Eğitimi ve Çalışma Hayatı (1839-1918)**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Durgun, H. Harika (2015), **Ahmet Mithat Efendi ve Edebiyat**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Eliade, Mircea (2001), **Mitlerin Özellikleri**, İstanbul: Om Yayınevi.

Eliuz, Ülkü (2007), "Muhaderat'taFeminal Söylem", **Icanas**, 619-634.

_____ (2009), **Tanzimat Dönemi Anlatılarında Feminist Söylem**, Trabzon: Serander Yayınları.

Eliuz, Ülkü ve Karaçengel, Esranur (2013), "Kadın Bilincinin Tutsaklıktan Kurtuluşu: Ahmet Mithat Efendi'nin Anlatılarında Kadın Karakterlerin Eğitimi" Fazlı Arslan (Ed.), **İlim ve Fennin Reîs-i Mütefekkiri Ahmet Midhat Efendi (Vefatının 100. Yılı Armağanı)**, 1. Baskı içinde (187-206), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

Erdem, Mustafa (2005), **İlk İnsan: Hz.Adem**, Ankara: TDV.

Erden, Münire (2009), **Eğitim Bilimlerine Giriş**, Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Ergin, Muharrem (2003),**Orhun Abideleri**, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

_____ (2006), **Dede Korkut Kitabı**, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Erkul, Ali (2002a), "Eski Türklerde Evlenme Gelenekleri", **Türkler** *içinde* 3,(58-66), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, http://www.bilinmeyenturktarihi.com/pdf/turkler-cilt-03.pdf (23 Haziran 2014).

Erkul, Ali (2002b), "Eski Türklerde Aile", **Türkler** *içinde* 3, (97-106), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, http://www.bilinmeyenturktarihi.com/pdf/turkler-cilt-03.pdf (23 Haziran 2014).

Erol, Zehra ve Güdücü Sağır, Funda (2006), **Takıntılı Aşklar (Tutkuyla Nefret Arasında Aşk Öyküleri)**, İstanbul: Timaş Yayınları.

Ersoy, Ruhi (2006), "Kadın Kamlar'danGöçerevliTürkmenler'de 'Ebelik' Kurumu'na Dönüşüm", **Türk Bilig: Türkoloji Araştırmaları Dergisi**, 13 (60-71).

_____ (2007), "Kadın Kamlar'dan Göçerevli Türkmenler'de 'Ebelik' Kurumu'na Dönüşüm", **Türk Bilig: Türkoloji Araştırmaları Dergisi**, (13), 60-71.

Fatma Aliye (2009), **İslâm Kadınları**, İstanbul: İnkılâb Yayınları.

Fazlur, Rahman (1993), **Ana Konularıyla Kur'an**, (Çev.Alpaslan Açıkgenç), Ankara: Fecr Yayınları.

Findley, Carter V. (1999), **Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da**, (Çev. Ayşen Anadol), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Fromm, Erich (1995), **Sevme Sanatı**, İstanbul: Payel Yayınları.

_____, (2003), **Sahip Olmak Ya Da Olmak**, (Çev. Aydın Arıtan), İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Gasset, José Ortega (2001), **Sevgi Üstüne**, (Çev. Yurdanur Salman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gençtan, Engin (1994), **İnsan Olmak**, Ankara: Remzi Kitabevi.

_____, (2000), **Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

_____, (2007), **Varoluş ve Psikiyatri**, İstanbul: Metis Yayınları.

Gökalp, Ziya (1976a), **Türk Medeniyeti Tarihi**, (Haz. İsmail Aka, Kâzım Yaşar Kopraman), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

_____, (1976b), **Türkçülüğün Esasları**, (Haz. Mehmet Kaplan), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

_____, (2002), "Türklerde Ahlâk", **Türkler** *içinde* 3, (283-289), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, http://www.bilinmeyenturktarihi.com/pdf/turkler-cilt-03.pdf (23 Haziran 2014).

Gökçek, Fazıl (2012), **Küllerinden Doğan Anka, Ahmet Mithat Efendi Üzerine Yazılar**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Graber, GustavHans (2006), **Kadın Psikolojisi**, (Çev. Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi.

Gülendam, Ramazan (2006), **Türk Romanında Kadın Kimliği (1946-1960)**, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.

Güler, İlhami (1991), "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", **İslâmî Araştırmalar**, 5 (4), 310-319.

Gültepe, Necati (2008), **Türk Kadın Tarihine Giriş (Amazonlardan Bâcıyân-ı Rûm'a)**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Günay, Gülay ve Bener Özgün (2011), "Kadınların Toplumsal Cinsiyet Rolleri Çerçevesinde Aile İçi Yaşamı Algılama Biçimleri", **Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi**, (3), 157-171.

Günaydın, Ayşegül Utku (2007), **Tanzimat Romanlarında Kamusal Alan ve Serbest Zaman Etkinlikleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gündüz, Ahmet (2012), "Tarihî Süreç İçersinde Türk Toplumunda ve Devletlerinde Kadının Yeri ve Önemi", **The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science**, 5 (5), 129-148.

Gürbilek, Nurdan (2007), **Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe**, İstanbul: Metis Yayınları.

Hamidullah, Muhammed (2013), **İslamiyet ve Hıristiyanlık**, (Çev. İ. S. Sırma), İstanbul: Beyan Yayınları.

Han Ebülgazi Bahadır (t.y.), **Şecere-i Terakime**, (Haz.Muharrem Ergin), Tercüman 1001 Temel Eser.

Has Er, Melin (2000), **Tanzimat Devri Türk Romanında Kadın Kahramanlar**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Hooks, Bell (2012), **Feminizm Herkes İçindir**, (Çev. Esra Aşan, Ali K. Saysel, Ece Aydın), İstanbul: BGST Yayınları.

Horney, Karen (2006), **Kadın Psikolojisi**, İstanbul: Öteki Yayınevi.

İnan, Abdülkadir (1986), **Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar**, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İncil (2010), İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.

Kafesoğlu, İbrahim (1998),**Türk Millî Kültürü**, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Kalyoncu, Hamdi (2010), **Erkeği İlahlaştıran Kadınlar- Kaburga Kemiği**, İstanbul: Yediveren Yayınları.

Kandiyoti, Deniz (2013), **Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar, Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler**, İstanbul: Metis Yayınları.

Kaplan, Mehmet (1995), **Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karabulut, Mustafa (2012), "Tanzimat Dönemi Romanlarında Hürriyet ve Esaret İzlekleri", **Türk Dili**, 2 (724), 321-334.

Karabulut, Mustafa (2013), "Tanzimat Dönemi Türk Romanında Kadın Üzerine Tematik Bir İnceleme", **Erdem Dergisi**, c.y. (64), 49-69.

Karaca, Şahika (2010), "Şemsettin Sami ve Kadınlar", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research, Woman Studies (Special Issue),** 3 (13), 136-146.

Kaşıkçı, Osman (2007), "Radâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, *içinde* 34, (384-386), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, http://www.islamansiklopedisi.info/index.php?klme=rada&-find=+ARA+ (16.12.2015).

Kaya, Muharrem (2002), "Türk Halk Anlatılarında Kadın", **Toplumbilim**, (15), 49-54.

Kayhan, Fatma (1999), **Feminizm**, İstanbul: BDS Yayınları.

Klein, Melanie (2011), **Haset ve Şükran**, (Çev. Orhan Koçak, Yavuz Erten), İstanbul: Metis Yayınları.

Koca, Salim (2002), "Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat", **Türkler** *içinde* 3, (15-37), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, http://www.bilinmeyenturk tarihi.com/pdf/turkler-cilt-03.pdf (23 Haziran 2014).

Kocasavaş, Yıldız (2002), "Eski Türklerde Yas ve Ölü Gömme Âdetleri", **Türkler** *içinde* 3, (67-75), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, http://www.bilinmeyen turktarihi.com/pdf/turkler-cilt-03.pdf (23 Haziran 2014).

Köse, Elifhan (2013), "Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet İkiciliği Üzerine Eleştirel Yaklaşımlar ya da Doğa 'Doğal mıdır?'", **Doğu Batı Dergisi**, **Toplumsal Cinsiyet,** 2 (64), 37-52.

Köse, Murtaza (2003), "Osmanlı Son Dönem Hukukçularından Seydişehirli Mahmut Esad'ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, (2), 207-217.

Krich, A. (Ed) (2002), **Aşkın Anatomisi**, (Çev. Mehmet Harmancı), İstanbul: Say Yayınları.

Kudret, Cevdet (1962), **Ahmet Mithat**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kur'ân-ı Kerim Yüce Meâli, Elmalılı Hamdi Yazır, Mısır El Ezher Ün. Usul İd. Din Fak. Merve Yayınları.

Kurnaz, Şefika (1991), **Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)**, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Küçük, Mehmet Alparslan (2013), "Geleneksel Türk Dini'ndeki 'Ana / Dişil Ruhlar'aMitolojik Açıdan Bakış", **Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (1), 105-134.

Lauster, Peter (2000), **Aşk ve Aşkın Psikolojisi**, (Çev. Nurittin Yıldıran), Ankara: Doruk Yayıncılık.

Lloyd, Genevieve (1996), **Erkek Akıl, Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'**, (Çev. Muttalip Özcan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Maden, Ahmet (1991),"Evlenme ve Evlenme Şekilleri", **Türk Aile Ansiklopedisi**, 2, Ankara: Başbakanlık Aile Kurumu Yayınları.

Mandaloğlu, Mehmet (2013), "İslamiyetten Önce Türklerde Aile Hukuku" **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, (33), 133-159.

Michel, Andrée (1984), **Feminizm**, (Çev. Şirin Tekeli), İstanbul: Kadın Çevresi Yayınları.

Moran, Berna (2006), **Edebiyat Kuramları ve Eleştiri**, İstanbul: İletişim Yayınları.

_____ (2013), **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1 (Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a)**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Okay, Orhan (2008), **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Okuyan, Mehmet (2007), "Kadına Yönelik Şiddete Kur'ân'ın Bakışı", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1, 93-133.

Ortaylı, İlber (2009), **Osmanlı Toplumunda Aile**, İstanbul: Timaş Yayınları.

Osho (2005), **Kadın Dişiliğin Manevi Gücüyle Temasa Geçmek**, (Çev. Sangeet), İstanbul: OVVO Basım Yayın ve Tanıtım Hiz. San. Tic. Ltd. Şti.

Ögel, Bahaeddin (1971),**Türk Mitolojisi**, Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları.

_____ (1979), **Türk Kültürünün Gelişim Çağları**, Ankara: Kömen Yayınları.

Özbay, Ferhunde (1999), **Türkiye'de Evlatlık Kurumu: Köle mi, Evlat mı?**, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Özdener, Kadri Süreyya (1988), "İslam Öncesi Türklerde Kadının İçtimai Yeri", **Sosyoloji Konferansları (Prof. Dr. Mehmet Eröz'e Armağan),** (22), 225-235.

Öztuna, Yılmaz (1983), **Büyük Türkiye Tarihi**, 1 (92), İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Öztürk, Emine (2011), **Feminist Teori ve Tarihsel Süreçte Türk Kadını**, İstanbul: Rağbet Yayınları.

_____, (2013), **Sosyo-Tarihsel Perspektif Süreci İçinde Aşk Sosyolojisi**, İstanbul: Cinius Yayınları

Parla, Jale (2008), **Don Kişot'tan Bugüne Roman**, İstanbul: İletişim Yayınları.

_____, (2011), **Babalar ve Oğullar, Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ritzer, George (1992), "Toplumsal Olgular", **Sociological Theory** (Çev. Ümit Tatlıcan), McGraw-Hill, Third Edition, 1-21 http://www.umittatlican.com/uploadsF/1/Emile-Durkheim-(Ritzer,-1992).pdf (16.12.2015).

Roux, Jean Paul (2007), **Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Saçkesen, Ahmet (2007), "Er Tabıldı Destanında Kadın Tipler" **Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları**, 2 (3), 488-494.

Sancar, Serpil (2013), **Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti, Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Sanford, Linda T. ve Donovan, Mary Ellen (1999), **Kadınlar ve Benlik Saygısı**, (Çev. Semra Kunt), Ankara: HYB Yayıncılık.

Sevinç, Necdet (2007), **Türkler'de Kadın ve Aile**, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.

Sezgin, Sevil (2014), "**Türkiye'de Feminist Söylem ve İslami Feminizm**", Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Soysal, Deniz (2013), "Wollstonecraft ve Kadın Güzelliği Üzerine", **Doğu Batı, Toplumsal Cinsiyet I**, 16 (63), 271.

Soysaldı, Mehmet (t.y.),"Peygamber Efendimizin Evliliklerinin Sebep ve Hikmetleri", 1-11, http://docplayer.biz.tr/2973292-Peygamber-efendimizin-evliliklerinin-sebep-ve- hikmetleri-prof-dr-mehmet-soysaldi.html (16.12.2015).

Sönmez Şen, Ürün (2013), "Tanzimat Romanında Anne", **Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** 8 (13), 1451-1461.

Şentürk, Mustafa, (2011), "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İlk Günah ve Kadın", **Journal of Islamic Research**, 22 (1), 32-43.

Şeşen, Ramazan (2010), **İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri**, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Taburoğlu, Özgür(2013), "Queer Kuramı: Yapılaşmamış Kimlikler, Keyfî Cinsiyetler", **Doğu Batı Dergisi**, **Toplumsal Cinsiyet II**, (64), 9-19.

Taşkın, Lale (2012), **Doğum ve Kadın Sağlığı Hemşireliği**, Ankara: Sistem Ofset Matbaacılık.

Timur, Taner (2002), **Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik**, Ankara: İmge Kitabevi.

Toksarı, Ali (1993), "Hz.Peygamber Devrinde Kadın", **Diyanet İlmi Dergi**, 29(4), 67-80.

Topçuoğlu ve diğerleri (1997), "Bir Olgu Dolayısıyla Erotamani Kavramının Gözden Geçirilmesi", **Düşünen Adam Dergisi**, 10 (3), (61-64).

Tuksal, Şefkatli Hidayet (2012), **Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri**, Ankara: Otto Yayınları.

Tuncer, Hüseyin (2001), **Tanzimat Devri Türk Edebiyatı**, İstanbul: Ders Kitapları Anonim Şirketi.

Tüzer, İbrahim (2014), **Ahmet Mithat Anlatılarında Kimlik İnşası ve Modernizm**, Ankara: Akçağ Yayınları.

Uç, Himmet (2000), **Ahmet Mithat'ın Sanat ve Edebiyatı**, Ankara: Bizim Büro Basımevi.

Uluyağcı, Canan (2003), "Shrek Üzerine Bir İnceleme: Kurtarıcı ve Âşık Olmak Kavramlarının Yeniden Sunumu", **Kurgu Dergisi**, (20), 173-181.

URL, "AlfredNaquet" (t.y.), https://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_Joseph_Naquet (16.12.2015).

URL, "Baal" (t.y.), http://tr.wikipedia.org/wiki/Baal (16.12.2015)

URL, "Ebeliğin Tarihi", (t.y.), http://www.turkebelerdernegi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=27&Itemid=30, (16.12.2015)

URL, "Ebu Davud, Nikah,3." (t.y.),http://www.ihvanlar.net/2015/05/15/es-seciminde-mustehap-olan-ozellikler/ (16.12.2015).

URL, "İbnMâce, I/572, Müslîm, Radâ 62, Tirmizî, Rada 11" (t.y.),http://www.ihya.org/kavram/kavramlar-ansiklopedisi/dt-5312.html/ (16.12.2015).

URL, "Marduk" (t.y.), http://tr.wikipedia.org/wiki/Marduk (16.12.2015)

URL, "Molek" (t.y.),http://tr.wikipedia.org/wiki/Molek(16.12.2015)

URL, "Nasihat ve Meşveret" (t.y.),http://hadis.resulullah.org/index.php?s=oku&id=2824 (16.12.2015).

URL, "On Emir" (t.y.), http://tr.wikipedia.org/wiki/On_Emir (16.12.2015)

URL, "Taberi Tefsiri" (t.y.), http://haznevi.org/icerikoku.aspx?KID=5332&BID=62 (16.12.2015).

URL, "Tevrat" (t.y.), https://www.bursakilisesi.com/kutsalkitap/ (16.12.2015)

URL, "Veda Hutbesi" (t.y.), http://www.elazigmuftulugu.gov.tr/dinhizmetleri.aspx?ui=Mw==(16.12.2015).

Us, Hakkı Tarık (1955), **AhmedMidhat'ı Anıyoruz: Bir Jübilenin İntıba'ları**, İstanbul: Vakit Gazete Matbaa Kütüphane.

Useev, Nurdin (2012), "Köktürk Harfli Yenisey Yazıtlarındaki Kadını Bildiren Kelimelerin Anlamına Göre Eski Türklerde Kadın İmajı", **Dil Araştırmaları**, c.y. (11), (57-66).

Van Os, A. N. M. Nicole (2001), "Osmanlı Müslümanlarında Feminizm", (335-346), **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yaraman, Ayşegül (2010), "Modern Ataerkil Toplumsallaşma: 'Erkeksi' ve 'Erkekçi' Kadınlar", **21. Yüzyılın Eşiğinde Kadınlar, Değişim ve Güçlenme**, *içinde* (698-704), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayını.

Yasdıman, Hakkı Ş. (2002a), "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", **DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (15), 97-121.

Yasdıman, Hakkı Ş. (2002b), "Yahudilikte Kadınlarla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler",**DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi,** (15), 123-145.

Yılmaz, Ahmet (2010), "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e: Kadın Kimliğinin Biçimlendirilmesi", **ÇTTAD**, IX (20-21), 191-212.

Yörük, Altan (2009), "Feminizm/ler", **Sosyoloji Notları Dergisi**, 7, 63-85.

ÖZGEÇMİŞ

1988 yılında Kahramanmaraş'ta doğdu. İlköğrenimini ve ortaöğrenimini Trabzon'da tamamladı. 2005 yılında girdiği Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden 2007 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi'ne geçiş yaptı. Karadeniz Teknik Üniversitesi'nden 2009'da mezun oldu. Aynı yılKaradeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Anabilim dalında yüksek lisans eğitimine başladı. 2011 yılında aynı üniversitenin Eğitim Bilimleri Fakültesi'nden Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programı (Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği) aldı.