

BİREYSELLEŞME/ÖZERKLEŞME İSTENCİ ÜZERİNDEN
19. YÜZYIL OSMANLI MODERNLEŞMESİ

Yüksek Lisans Tezi

Müge Uzbilek Akkuş

Türk Edebiyatı Bölümü
İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi
Ankara

Ekim 2019



Nefsime

BİREYSELLEŞME/ÖZERKLEŞME İSTENCİ ÜZERİNDEN

19. YÜZYIL OSMANLI MODERNLEŞMESİ

İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi
Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü

Müge Uzbilek Akkuş

Türk Edebiyatı Disiplininde Yüksek Lisans Derecesi Kazanma
Yükümlölüklerinin Parçasıdır.

Türk Edebiyatı Bölümü
İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi
Ankara

Ekim 2019

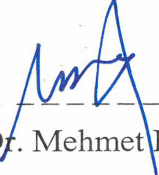
Bütün hakları saklıdır.

Kaynak göstermek koşuluyla alıntı ve gönderme yapılabilir.

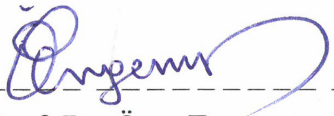
© Müge Uzbilek Akkuş, 2019



Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.


Doç. Dr. Mehmet Kalpaklı
Tez Danışmanı

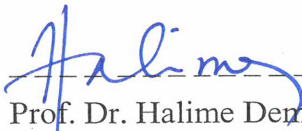
Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımında Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.


Prof. Dr. Özer Ergenç
Tez Jürisi Üyesi

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımında Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.


Prof. Dr. Mehmet Veli Seyitdanlıoğlu
Tez Jürisi Üyesi

Ekonomi ve sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü'nün onayı


Prof. Dr. Halime Demirkan
Enstitü Müdürü

ÖZET

Bireyselleşme/Özerkleşme İstenci Üzerinden

19. Yüzyıl Osmanlı Modernleşmesi

Uzbilek, Akkuş Müge

Yüksek Lisans, Türk Edebiyatı Bölümü

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet Kalpaklı

Ekim 2019

Bu çalışmada, 19. yüzyılda üretilen Tanzimat romanlarının bireyselleşme/özerkleşme istenci üzerinden okunabileceği düşüncesi ele alınmıştır. *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat* (1872), *Müsâmeretnâme* (1872), *Hasan Mellah* (1874), *İntibah* (1874) romanları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bir “olay” olarak babasızlık ve aşk, bir “eylem” olarak benlik/nefs, vicdan ve irade savaşı, öznenin intikamı ve intiharı, bir “beyan” olarak öznenin kıssadan hissesi bahsi ile incelenen romanlarda; dönem sonu kuşağının kapıldığı özerk ve öznel var oluş arzusu, bu arzunun karşılaştığı zorluklar ve mücadele sırasında görünür hale gelen zafiyetlere dikkat çekilmiştir.

Yapılan bu inceleme ile yalnızca erkek karakterlerin değil, kadın karakterlerin de “kendi” arzuları için benliklerini yeniden tanımlama çabası içerisinde olduklarını göstermek hedeflenmiştir. Böylece dönem romanlarına ilişkin yinelenen bakış açıları yerine farklı bir yaklaşım geliştirerek her türden yetkenin denetimi ve tehdidi karşısında itaate tâbi olmak yerine, etken ve iradi bir varoluş mücadelesinin yürütüldüğüne, karakterlerin edilgin olmadığına dikkat çekilmiştir. Yürütülen bu mücadele ile çağın gerisinde kalan uygulama ve düzenlemeler kadar, davranış ve düşünce modlarının da tasfiyesi için eleştiri ve özeleştiriden yana bir talebin, okuyucu dikkatine sunulduğu bu çalışmada ele alınan bir diğer konudur. Geleneksel zihin yapısına göre biçim verilen özne üretim biçiminin değişmekte olduğuna da işaret eden bu mücadeleler aracılığıyla modern zihin yapısı ile etkileşime giren öznelerin; “eşitlik”, “hak”, “hürriyet”, “özgürlük”, “özerklik” ve “adalet” kavramlarını müzakere inisiyatifi aldıkları ve bu inisiyatifin öznenin özneye değişebildiği ortaya konmuştur.

Romanlardaki erkek ve kadın öznelerin erginleşme niyetlerine yönelik arzuyu netleştiren bu mücadelelerin, aynı zamanda Osmanlı’nın 19. yüzyılda ciddiyet kazanan bekâ savaşımı ile de koşut olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda, özerk ve öznel var oluş arzusunun yalnızca romanlarda değil, siyasal alanda da gözlemlenebileceği saptanmıştır. Sonuç olarak Osmanlı’nın 19. yüzyılda deneyimlediği sürecin; hem siyasal, hem de sosyo-kültürel alanda özgün bir modernleşme olduğu, bu deneyimden pay alan öznelerin ise gerek “kendi” arzuları için gerek imparatorluk bekâsı adına değerli bir mücadele verdikleri kanıtlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aşk, Babasızlık, Bireyselleşme/Özerkleşme, Tanzimat Romanları, Osmanlı Modernleşmesi

ABSTRACT

19th Century Ottoman Modernization in The Light of

The Will of Individualization/Autonomy

Uzbilek, Akkuş Müge

M.A. Department of Turkish Literature

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Mehmet Kalpaklı

October 2019

This thesis is premised upon the conception that the Tanzimat novels produced in the 19th century can be read within the context of the demand for individualization/autonomy. In this regard, the novels *Taaşuk-ı Talak ve Fitnat* (1872), *Müsâmeretnâme* (1872), *Hasan Mellah* (1874), and *Intibah* (1874) are comparatively analyzed. In these novels, fatherlessness and love are discussed as an “incident,” the self/nefs, the fight between conscience and willpower, and the subject’s revenge and suicide as an “act”; and the subject’s morality as a “statement,” and attention is drawn to the desire of autonomous and subjective existence that seized the end-of-the-period generation, the difficulties that this desire met, and the weaknesses that became pronounced during the struggle.

In this thesis, it is aimed to demonstrate that not only the male characters but also the female characters were in a struggle to redefine their identities for their “own” desire. Thus, it is shown that the characters were not passive; that they carried out an active and willful struggle for existence contrary to the common repeated position regarding this period’s novels that the characters were subject to obedience in the face of the control and threat of authority. Another point presented to the attention of the reader in this thesis is that in the struggle for existence was a demand for the elimination of the practices and regulations as well as the modes of thinking that fell behind the times for the sake of developing criticism and self-criticism. It is pointed out that the subjects who were shaped by the traditional mentality interacted with the modern mindset through these struggles and took initiative to discuss the notions of “equality”, “rights”, “liberty”, “freedom”, “autonomy”, and “justice”.

It is argued that the struggles defining the desire of the male and female subjects’ maturation intentions were also in parallel with the Ottoman Empire’s survival struggle that gained ground in the 19th century. In this context, it is shown that the desire for an autonomous and subjective existence can be observed not only in the realm of the novels but also in the realm of the politics. Consequently, it is proven that the process that the Ottoman Empire experienced in 19th century was an original modernization process in both political and socio-cultural field and the subjects who had their share of this experience went through a valuable struggle for both their own desire and the empire’s survival.

Key words: Love, fatherlessness, individualization/autonomy, Ottoman modernization, Tanzimat novels

TEŞEKKÜR

Bir edebiyat tezi olmasına karşın aynı zamanda tarih tezi de olan bu çalışma, bir yandan kendi kişisel tarihimin ya da bireyselleşme serüvenimin bir parçası oldu. Karşılaştığım engellere koşut deneyimlediğim mücadeleler hayatı anlamlandırma biçimimde değişimlere neden olurken, yaşadığım dönüşümler bir yandan benliğimin, diğer yandan da tezimin farklılaşmasına neden oldu. Bu serüvende tez sorunsalına en sonunda nokta koyabilme cesareti gösterdiğim ve hayata dair kimi cevaplanamaz soruların peşini bırakıp yoluma devam etmeyi seçebildiğim için ilk olarak kendime teşekkür ediyorum.

Tez sürecimde metinler ve hayat arasında arafta kaldığım, kimi zaman cehennemin en ateşli yangınlarında yandığım, kimi zaman da benliğimi yeniden tanımakta zorlandığım süre zarfında yanımda olan tüm yakınlarıma müteşekkirim.

Özellikle çok değerli hocalarımdan sevgili Kudret Emiroğlu ve Oktay Özel'e hem göstermiş oldukları yakınlık, hem de tezimle beraber hayatı arşın arşın keşfe çıktığım sırada tarihi ve sosyo- kültürel birikimleri kadar görgüleriyle de sürecimi destekledikleri için teşekkür ediyorum. Akademik yaşamın yanı sıra, toplumsal yaşamda da insani meziyetler taşıyıp bu meziyetleri kültürel birikimleriyle tamamlayan “insan”lara rast gelmek oldukça güç. Benim en büyük şansım sevgili hocalarımla karşılaşmak ve onların destekleriyle hem tezimi, hem de kendimi yeniden tanımlama, fazlalıkları atma, asıl meseleye odaklanma bilinci kazanmak oldu. Asıl mesele ise her türlü zorluğa ve güçlüğü rağmen insani meziyetleri sürdürebilmektir elbette. Bu noktada Diognes Laertius'a göre kendimi oldukça şanslı addettiğimi söylemek ve sevgili Diognes günümüzde olsa idi elindeki lambayı bırakıp koş a koş sevgili hocalarıma sarılıp hiç bırakmazdı tespitini yapmaktan kendimi alamadığımı da eklemek isterim. Kudret Hocam, Oktay Hocam var olun, daim olun.

Tezimin son sürecinde tanıştığım bir diğer değerli hocam Çimen Günay Erkol'a ise değerli geri dönüşleriyle yazma sürecime katkıda bulunduğu ve moral olarak düştüğüm noktada cesaret veren telkinleriyle azmimi tazelediği için ayrıca teşekkür ederim. Kanımca Diognes Leartius, diğer hocalarımdan sonra sizinle tanışmış olsa idi, içi ısınır, yüzü aydınlanır ve geleceğe umutla bakardı. Nitekim, benim için umut oldunuz, umudum da sizin düştüğünüz dipnot gibi “Müge bu tez bitecek, çok da güzel olacak” sözünün ilk ibaresinin gerçeğe dönüşmesine neden oldu. Var olun, daim olun Çimen Hocam.

Araştırma konum ile ilgili değerli çalışmalarının yanı sıra, düşüncelerimi dikkatle izleyip yön veren Özer Ergenç Hocam'a da ayrıca teşekkürlerimi sunarım.

Tez yazmak kadar, tezi teslim sırasında her türlü prosedüre yabancı bir öğrenci ve pratik hayatın kimi kazanımlarına uzak bir insan olarak bu süreci kolaylaştıran sevgili sevgili Didem Fatma Demir'e de özellikle teşekkür ederim. Didem “Sen

olmasaydın, ben bu teknoloji ile nasıl başa çıkabilirdim acaba?”. Her zaman kalalım yan yana. Ve ek olarak son birkaç yıldır tanıdığım ve güzel yakınlığının yanı sıra, tezimin kimi yerlerinde dikkatli okumalar yapıp kısaltmalar yapan, çeviri kısmında desteğini yoğun akademik iş yüküne rağmen esirgemeyen sevgili arkadaşım Gözde Kılıç’a da teşekkür ederim. Bu bağlamda çok daha uzun süredir tanışık olup nice mücadeleleri beraber anlamlandırmaya çalıştığımız ve yaralarımıza üflediğimiz değerli arkadaşım Leyla Burcu Dünder’a da, tezime dair değerli notları ve geri bildirimleri ile katkıda bulunduğu için ayrıca teşekkür ederim. Yine bu süreçte, telefonuma dönen ve sorularıma, önemli kimi durumlara ya da ihtiyaçlara çare olan sevgili arkadaşım Şenol Gündoğdu’ya da ayrıca teşekkür etmek isterim. Bu bahisle anacağım bir diğer arkadaşım da Duygu Yavuz’dur. Kendisine gerek ders döneminde gösterdiği içten yakınlık, gerek son sürecimde esirgemediği vakit nedeniyle kimi sorularıma ıvecenlikle yaklaşp motive edici çabaları nedeniyle müteşekkirim. Sevgili arkadaşlarım Serap Akalın, Merve Zelal Taştan ve Seda Uyanık Tanrıverdi’ye her daim yanımda olup desteklerini sürdürdükleri için teşekkür ediyorum. Ayrıca en kritik anlarda hıızr gibi yetişen değerli yakınlarım; Aydan Erim, Önder Akyıldız, Murat Örumcek, Erkan Tek ve Zülfikâr Sağlam’a müteşekkirim.

Ve sevgili babam Mehmet Uzbilek, sevgili annem Fadime Küçükkaraca, karındaşıım Özge Uzbilek Garzan’a da hayatımın ilk kırk yılında vermiş olduğum mücadelelerde sabırla destek verdikleri ve esirgemedikleri yakınlık için teşekkür ediyorum.

Ben değışirken tez değışti ve bir de baktım seçimlerim değışiyor derken hayatıma usulca sokulan değerli eşim Emre Akkuş’a, farklı cephelerde verdiğim savaşılara özveriyle destek olup sabrını, güzel niyetini ve yakınlığını üzerimden eksik etmediğı için kimi zaman benim yerime de ön saflara geçip mücadeleme destek verdiği için teşekkür ederim.

Son olarak Sayın Bölüm Başkanım ve tez danışmanım Mehmet Kalpaklı’ya kendimi yeniden tanımlama çabasına girdiğim süre zarfında, önemsedığım ve değerli addettiğim katkıları için ayrıca teşekkür ediyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
TEŞEKKÜR	v
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	28
OSMANLI MODERNLEŞMESİ, BİREYSELLEŞME VE “YENİ İNSAN”	28
1.1 Yeni Paradigma, Arzulanan “Yeni İnsan”: Bir Teorik Deneme	29
1.2 Osmanlı Öznesi, Modernite ve “Bireyselleşme/Özerkleşme” İstenci	53
1.3 Dönüşme ve Dönüştürme Arzusu: “Fark” Yaratıcı Failler	70
1.3.1 Başkalaşan Faillik ve İlk Verim: Yeni -Siyasal- Öznenin Doğumu.....	75
1.3.2 Başkalaşan Faillik ve Diğer Görüngüler	85
1.3.3 Yeni Osmanlı Aydınlarının Ütopyası: Yeni İnsan ve Yeni Toplum	107
İKİNCİ BÖLÜM	135
BİR LABORATUVAR ORTAMI OLARAK TANZİMAT ROMANLARINDA “BİREYSELLEŞME/ÖZERKLEŞME” DENEYİ.....	135
2.1 Dönem Romanlarında Sıklıkla Tekrarlanan Kavramlar Ve Anlamları	135
2.1.1 Bir “Olay” Olarak Babasızlık	135
2.1.2 Bir “Olay” Olarak Aşk	151
2.1.3 Bir “Eylem” Biçimi Olarak Benlik/Nefs, Vicdan ve İrade Savaşı.....	171
2.1.4 Bir “Eylem” Biçimi Olarak Öznenin İntikamı	172
2.1.5 Bir “Eylem” Biçimi Olarak Öznenin İntiharı	176
2.1.6 Bir “Beyan” Olarak Öznenin Kışadan Hissesi	179
2.2 Dönem Romanlarının Değerlendirilmesi.....	181
2.2.1 Taşşuk-ı Talat ve Fıtnat (1872)	183
2.2.2 Vasfi Bey ile Mukaddes Hanım’ın Sergüzeşti (1872)	203
2.2.3 Hasan Mellah (1874)	212
2.2.4 İntibah (1874).....	239
SONUÇ.....	279
SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA	292



GİRİŞ

19. yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu'nun deneyimlediği en hızlı değişim süreci olarak karşımıza çıkar. Modern zihin yapısının etkisiyle başlayan siyasi dönüşümler, kısa bir sürede sosyo- kültürel yaşamı da çevreleyen farklılaşmalara neden olurken, çağın gereksinimlerine cevap verecek yeni beklentiler kadar, bu beklentileri şekillendiren yeni arzuların oluşabilmesi için de dikkate değer bir zemin hazırlar. İmparatorluğun ihtiyaç duyduğu gereksinimlerle birlikte dikkatin yoğunlaştığı modernite ile etkileşim; gerek imparatorluk bünyesinde cereyan eden karşıt tepkilerle, gerek imparatorluk dışında gelişen olaylarla ihtiyatla sürdürülürken, değişim-denge ekseninden ilerleyen stratejiler sonrasında ivme kazanan bir harekete dönüşür. Süreç içerisinde edinilen tecrübeyle belirli bir kimlik kazanan bu hareket, devreye giren reformlarla toplumsal tabana yayılarak ve belki de imparatorluğun üst kademesi ile eş zamanlı olacak şekilde modernleşme arzusunun dışı vurulduğu farklı bağlamlar oluşturur. Eğitim, basın-yayın, ulaşım¹ gibi kanallar aracılığıyla, farklılaşan beklenti ve arzuların dile gelmesi için cesaret, yeni bir bakış açısının gelişmesi için kararlılık anlamına gelen modernleşme hareketi; gerek bekâ savaşında, gerek eski temayüller ile yeni değerler arasında kalan dönem kuşağında, özerk ve öznel varoluş arzusunu belirginleştiren güçlü bir telkin olur.

¹ Hakan Kaynar, *Projesiz Modernleşme: Cumhuriyet İstanbul'undan Gündelik Fragmanlar* adlı araştırmasında, modernleşme sürecine ilişkin olarak yalnızca üst yapıdan alt yapıya yahut alt yapıdan üst yapıya doğru giden bir eğilim olmadığını, deneyimlenen değişim sürecinin yatay bir düzlemde takip ettiğine değinir. Özellikle ulaşım biçiminde görülen yeniliklerin, modernleşmenin hızına ve etkisine farklı tecrübelerle katkı sağladığına işaret eden Kaynar, tarihi belgeler ve üretilen edebi eserler üzerinden dikkate değer tespitler yapar.

19. yüzyılı, önceki tecrübelerden ayırt eden ve etkisini sonraki süreçlerde de devam ettiren başlıca özellik ise modernleşme süreci ile belirginleşen özerk ve öznel varoluş arzusu olup deneyimlenen süreci özgün kılan niteliklerden diğeridir. Osmanlı siyasal yaşamı ve sosyo-kültürel alana ilişkin yapılan araştırmalara ek olarak dönem romanlarının yakın okumalarında da tespit edilen bu saptama, tezde tartışılacak argümanın genel çerçevesi olup 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesini “bireyselleşme/özerkleşme” istenci üzerinden de okunabileceğini kanıtlamak için başvurulacak temel referans olacaktır.

Tartışılacak bu argümanı belirgin kılan bir diğer referans ise literatür araştırması sırasında karşılaşılan “aşırı Batılılaşma” olgusunun; gerek siyasal yaşama yönelik araştırmalarda, gerek edebiyat incelemelerinde sıklıkla yinelenen bakış açısı olarak karşımıza çıkıyor olmasıdır. Nitekim, 19. yüzyıl Osmanlı siyasal yaşamı için yinelenen “aşırı Batılılaşma” olgusu, dönem romanlarının yorumlanışına da sirayet edip farklı bakış açılarının oluşturulmasında bir engel olarak konumlanır.

Literatür araştırmasında karşımıza çıkan ilk örnek, bir disiplin olan tarihin sunmuş olduğu veriler ile dönem eserlerini birlikte değerlendiren “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma” makalesidir. Şerif Mardin’in 1971 yılında yayımladığı bu makale, dönem eserlerinin yorumlanışında sıklıkla referans verilen dikkate değer bir çalışma olup süreç içerisinde kanonikleşen metinlerden biridir. Mardin, makalesinde, Tanzimat’la başlayan yapısal değişikliklere koşut sisteme giren evrensel değerlere dikkat çekip dönem romanlarının büyük bir kısmının da, toplumsal ve siyasal değişim sürecinde meydana gelen sorunların incelenmesi amacıyla yazıldığını öne sürer (30). Bu yaklaşıma ek olarak Türk kültürünü konu alan tarihçilerin verdiği bilgilerden hareketle yeni bir durum değerlendirmesi yapan Mardin, Osmanlı

aydınlarının yazmış oldukları eserlerde en çok iki sorun üzerinde durulduğu tespitinde bulunur: Kadının toplumdaki yeri ve üst sınıf erkeklerin Batılılaşması (30).

Kadının toplumdaki yeri üst başlığı için Mardin, dönem aydınlarının eserlerini yazarlarken; kadınların özgürlüğe kavuşmaları (31) ve kendi kaderlerini tayin etme hürriyetine sahip olmaları (32) bilinci ile hareket ettiklerine değinir. Mardin'in bu bağlam ile yazılan eserler için verdiği örnekler ise *Şair Evlenmesi*, *Sergüzeşt*, *İntibah*, *Sefile* ve *Zehra* adlı romanlardır. Bu romanlarda işlenen konular ise sırasıyla; görücü usulü evlilik, kölelik ve cariyelik kurumu olup kadınların sosyal durumlarını gözler önüne seren koşullar ve açmazlar dönem aydınının eleştirdiği öncelikli meselelerdir (31-33). Mardin'e göre eğitimde ve meslek seçiminde erkeklerle eşit haklara sahip olma koşulunun (31) yanı sıra, kadınlara bir mal veya köle gibi davranan hâkim eğilimin değişmesi niyetinin (32) de işlendiği bu eserler, Yeni Osmanlı aydınının ilerleme fikrinden kaynaklanmakta olup aynı zamanda halkın değerleriyle ters düşme pahasına yazılmışlardır (63).

Üst sınıf erkeklerin Batılılaşması üst başlığı için ise Mardin, dönem eserlerinin, merkezi İstanbul olan siyasal ve üst sınıf çevrenin Batı uygarlığını alımlama biçimindeki sorunlara ilişkin bir niyetle yazıldığını ileri sürer. Mardin'e göre Osmanlı zihin dünyasını etkileyen Batı uygarlığı, süreç içerisinde geleneksel değerlere yabancılaşma sorununu (41) da beraberinde getirmiş, dönem aydınının uygarlık hastalığı olarak nitelediği kök ve kimlik yoksunluğu problemi (37) ise dönem eserlerinde işlenen ana tema haline gelmiştir. Belirtileri Batı uygarlığının maddi yanına olan aşırı tutkunluk (36) ya da Avrupalılaşmayı yalnızca sosyal davranışları taklit etmek (41) olan bu hastalığın, dönem aydınlarınca yüzeysel Batılılaşma tavrı (35) olarak adlandırıldığını öne süren Mardin, bu özellikleri gösteren kişilerin de “kültürlerine ihanet eden ve kaçınılması gerekli tipler olarak”

(41) işaretlenip eserlerde hicvedildiğini belirtir. Mardin'in öne sürmüş olduğu bu argüman için verdiği örnekler ise Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâhî Bey ve Rakım Efendi* adlı eseri, Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası*, Nabizade Nazım'ın *Zehra* adlı yapıtı, Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Şık* ve *Şıpse* adlı romanlarıdır. Öne sürülen argümana koşut örneklendirilmiş eserler için Mardin'in yapmış olduğu bir diğer önemli saptama ise dönem eserlerinin “sosyal denetim aracı” (43) olarak kullanılmasıdır. Gerek üst bürokrasiye karşı verilen mücadele (57), gerek toplumu uygarlık hastalığından korumak amacıyla aşırı Batılılaşma eleştirisi niyeti (44) ile yazılmış bu eserler, Mardin'e göre cemaat normlarına uymayanlara uygulanan sosyal denetimin bir yönü olup “çevrene uy veya bir yabancı olarak sınıflandırılmaya razı ol” (43) mesajını vermektedir (44). Harry M. Johnson'un *Sociology: A Systematic Introduction* adlı çalışmasından hareketle bütün toplumlarda ortak olan sosyal denetim mekanizmasına dikkat çeken Mardin, bu mekanizmanın aşırı Batılılaşmış kişiler için dönem eserlerinde harekete geçirildiğine işaret eder (30). Johnson'dan “yoldan çıkmış kişileri, bu davranışları yaymalarına veya onları meşrulaştırmalarına engel olmak için lekelemek ve tecrit etmek” (30) ifadesiyle alıntılanan bu mekanizma, Mardin'e sosyal denetim vurgusu ile dönem romanlarını yorumlamada yardımcı olan ve fakat kaynağı Batı düşün dünyası olan bir yaklaşım sunar.

Mardin'in izlemiş olduğu bu yöntem, deneyimlenen dönüşüm sürecini ve sürecin ürünlerinden olan dönem romanlarını Batı'nın aynasından ² bakarak yorumlama edimine neden olurken, bir diğer yandan da Osmanlı dünyasına özgü deneyimleri Osmanlı'ya özgü koşullar üzerinden değerlendirmeyi sınırlar. Bu noktada gerek tecrübe edilen dönüşüm sürecini, gerek bu sürecin dönem romanlarına olan etkisini

² Osmanlı dünyasına özgü deneyimleri Batı'nın aynasından bakmak yerine, kendi koşullarında değerlendirme gerekliliğine işaret edip Batı dışı modernlik kavramını ileri süren çalışma için bkz. Nilüfer Göle. “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”. (56-67). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*. Cilt 3. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012. 6.Baskı.

Osmanlı'ya özgü koşullar üzerinden değerlendirebilmek için merceğin Osmanlı dünyasına çevrildiği bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Bu yaklaşım için birinci bölümde tartışılacak temel olgulardan biri “Âdet-i kadîme” olgusu olup Harry M. Johnson aracılığıyla ileri sürülen mekanizmanın Osmanlı kültür dünyasındaki eşleniği ise “evlâ’ ve enfa’” kuralıdır.

Literatür araştırmasında karşımıza çıkan bir diğer çalışma ise Güzin Dino'nun *Türk Romanının Doğuşu* adlı eseridir. 1978 yılında yayımlanan bu eserde, dönem eserlerini yorumlamada farklı bir yöntem izlenir. Şerif Mardin'den farklı olarak 19.yüzyılı hazırlayan koşulların öncesini de tarihi, edebi ve kültürel verilerle birlikte mercek altına alan Dino, bakış açısını Türk romanının oluşumunu koşullandıran etkenlere göre şekillendirir. Dino'ya göre Türk romanının oluşumuna katkı sağlayan süreçlerden biri şüphesiz Tanzimat'tan sonra Batı edebiyatından esinlenerek başlayan çağdaşlaşma çabaları (3) olup bir diğer önemli unsur ise yerli yazın geleneklerinin roman oluşumuna uyarlanmasıdır (5). Her iki kaynağı bir araya getirip yeni bir tür inşasını harekete geçiren niyet için Dino, dönem aydınının hedeflediği iki önemli amacın varlığını ileri sürer. Şinasi, Ahmet Mithat Efendi, Şemsettin Sami ve Namık Kemal'de takip edilen bu niyetin; hem okuyucunun kültür değişiminin geçiş sürecinde yardımcısı olmak (56), hem de Ortaçağ dünya görüşüyle modernleşme istemi arasındaki eşikte yeni bir eğilimin olgu ve kavramlarına göre okuyucuya yön vermek (12-42) olduğunu belirtir.

Yazar bu argümanları anlaşılır kılmak için öncelikle klasik edebiyat başta olmak üzere folklor kaynaklarının bir araya geldiği geleneksel yazının temel özellikleri üzerinde durur. Yazara göre ussal yer ve süre kavramlarının olmadığı bu üretimler, Osmanlı-Türk toplum ve kültürünün temel bir durallık içinde geri kalmış bir dünya görüşünü sürdürdüğüne de açıklık kazandırmaktadır (8). Ek olarak bu tespitleri,

imparatorluğun sosyal örgüsü içinde yer alan fertlerin somut yaşantı ilişkilerini kavramak için de derinleştiren Dino; imparatorluk sistemi kadar, Osmanlı toplumunu da belirleyen şu temel özelliğe dikkat çeker (8, 9). ‘İrade-i İlahî’yle kurulduğuna inanılan imparatorluk sisteminde, ‘Nizam-ı Âlem’ esasına göre yürütülen genel işleyiş, sultanın yetkisi ile uygulanıp şeyhülislamın onayladığı şeriat düzenine bağlı olduğu için adaleti sağlamada şeriatın yorumları dışına çıkılamaması, dural dünya görüşüne dayanan geleneklerin sürdürülmesine neden olur (9,10). Dino’ya göre böyle bir ortamda beliren dünya görüşünün yanı sıra, işleyişteki düzeni tahkim etmek için yinelenen gelenekler, fertlerin içinde bulunduğu somut yaşantıyı ise şu şekilde şekillendirir:

Bu ortamda us’un kişisel belirtilerine olanak yoktu. Her şey önceden ayarlanmıştı, kişisel istem kötürümleşmiş, törelere bağlılık kurallaşmıştı; kişi, toplum değerlerinin ölçülerine boyun eğerek yaşardı, iş bile genel olarak göreneğe ve babadan kalma mesleğe göre seçilirdi. [...] Kişiliğin edilgenliği ve yok olması, giderek ‘kader’in kabulüne ve mistik silikliğe götürüyordu (10).

Dino’nun bu tespitinden hareketle; iradenin her türden yetkeye boyun eğmesi gerekçesiyle itaate tâbi, edilgen ve kaderci bir dünya görüşünün hâkim olduğu toplumsal özne belirlemesinden bahsedilebilir. Öte yandan bu çıkarımın, “keskin, mutlakçı ve fazlasıyla genellemeci” bulunması ihtimaline karşı; tezin ilk bölümünde incelenecek olan “âdet-i kadîme” olgusu ve bu olgunun özne üretim biçimindeki gücü tartışması, Dino’nun dikkat çektiği bu belirlemeye tarihsel ve kültürel verilerle de destek sağlayan genel bir çerçeve sunacaktır.

Öte yandan fertlerin somut yaşantısını belirleyen koşullara da dikkat çeken Dino; modernleşme öncesinin başat unsuru olan güçlü teokratik sistemin, kuralları din ve merkeziyetçi hükümdarca tanımlanan geleneksel yaşam biçimini tahkim ederek ferdi yaşamların sosyal ve zihinsel cenderede hapsediği bir işleyişe neden olduğunu

belirtir (67). Bireysel bilinçlenme sürecini de etkileyen bu işleyiş ise fertlerin kendi varoluşundan habersiz kaldığı, kendi üzerine düşünmesinin önlendiği, bireysel duyarlılığın gelişmesini değilse bile dile gelme biçimlerinin engellendiği bir alışkanlığı pekiştirir (67). Bu işleyiş, geleneksel kader anlayışının (38) yanı sıra, İslâm öğretisindeki evrensel doğa ile insanoğlunun yaratılışı arasında kurulan ilişkiye atfedilen kutsallıkla (74) da perçinlenirken; fertlerin bireysel bilinçlenmesinin, varoluşu ve kaderi araştırma isteğinin önüne geçer.

Ancak bu belirlemelerden sonra 19. yüzyılın siyasal ve sosyo-kültürel koşullarına geçiş yapan Dino, imparatorluğun çözülme sürecine koşut sisteme sızmaya başlayan modern zihin yapısına vurgu yaparak yeni bir çağı başlatan kültür gelişiminin ve modernleşme sürecinin bu koşullar üzerine doğduğuna işaret eder (12,13). Dino'ya göre bu süreç; ideolojileri Batı'ya yönelmiş bir dünya görüşünün koşullandırdığı yeni seçkinler sınıfının ortaya çıkışından (15) geleneksel siyasal yönetimin yenilenmesine (14), yabancı devletlerin baskısından yüzeysel modernleşme politikasına karşı koyabilen (16) yeni insan tipinin doğuşuna dikkate değer dönüşümler için önemli bir zemin oluşturur. Benzer bir durumun Türk romanının doğuşu için de geçerli olduğunu ileri süren Dino, köklü zihin yapısının yeni olgu ve kavramlarla karşılaştığı dönüşüm sürecinde, Türk yazarının da yeni bir insan tipi yaratmaya çalıştığını ileri sürer (76). Özellikle yüzyılın ikinci yarısında verilen eserler için insanın kendisi ve çevresiyle olan ilişkisinin inceleme nesnesi haline geldiğini, insanoğlunun iç yaşantısını anlama niyetinin kurgusal yapının ana izleği olmaya başladığını ileri süren Dino, bu eğilimin modernleşme ile harekete geçen “bireyin bilinçlenmesiyle varoluşunu ve kaderini araştırma isteği[nden]” kaynaklandığını belirtir (67).

İleri sürmüş olduğu bu argümanları dönem romanları üzerinden tartışan Dino; Ahmet Mithat Efendi, Şemsettin Sami ve Namık Kemal'in eserlerini mercek altına alır.

Dino'ya göre Namık Kemal ve eseri *İntibah*, yayımlanmış diğer romanların varamadıkları bir evreyi temsil etmesi gerekçesiyle dikkate değer olduğundan, yapılan inceleme çoğunlukla bu eser çerçevesinde yürütülerek romanının doğuşundaki özellikler gösterilmeye çalışılır (22).

Dino'ya göre yeni bir türün inşasında önemsenen başlıca özellik, “dinleyiciyi ve okuyucuyu yüzyıllar boyunca oyalayan, yaşantıdan kopuk, uydurma, gerçek dışı nitelikte geleneksel türlere karşı çık[ış]” niyetine göre belirlenir (23). Bu bağlamda roman, “gerçeğe benzerlik adına ve usa aykırılık egemenliğine karşı yenilik özelemlerini başarıya ulaştırmak için seçil[en]”(23) bir tür olarak benimsenirken, roman kişileri ve konular günlük yaşantının içinden seçilerek duygu ve tutkuya ağırlık veren incelemelerin kurgusal yapının ana izleğini oluşturmasına özen gösterilir (25). İnsanoğlunun iç yaşantısını anlama çabasına karşılık gelen bu izlek Dino'ya göre roman kişisine, roman kişinin diğer kişilerle ilişkilerine (51) ve hatta karakterin doğa ile ilişkisine (72) eklemlenen ruhsal ve duygusal durumlarla (63) daha bir görünür kılınarak devrin toplumunda görülen ve dönüştürülmek istenen sorunsallarla (105) da genişletilir. Ek olarak romanın oluşumunu koşullandıran gerçeğe benzerlik ilkesi, tema seçimlerinin belirlenmesinde de devreye girer.

Dino'ya göre us dışı öğelerin yerine yeni bir beğenin ikame edilmesi ve okuyucuların dünya görüşlerine yön vermesi için işlevsel kılınan bu temalar; olgular ve durumlardaki tutarlılığa koşut usa bağlılık ilkesinin gözetildiği sevda ve serüven konuları üzerinden seçilir (42). Dino, dönem yazarının temaya uygun yeni bir anlatı düzenini; roman kurgusunun gelişimi, gerilimi, evreleri ve çözümü ile tutarlı bir düşünce ve duyguya bağlı kalarak kurabilmeleri amacıyla geleneksel halk hikâyelerinin heyecan verici olaylarına bağlı eylem birikiminden yararlanma yoluna gidildiğini ileri sürer (48, 49). Bu durumun hem roman türünün oluşumunda yerli bir

kaynağın katkı sağlaması, hem de okuyucuların kültür değişimine geçiş sürecini kolaylaştırması (56) nedeniyle önemsendiği tespitini yapan Dino, bu sayede Doğu ile Batı geleneğini sentezleyen bir eğilimin varlığına da dikkat çeker (78,79).

Dino, yapmış olduğu tespitleri dönem romanları üzerinden tartışmak amacıyla Şemsettin Sami'nin *Taşşuk-ı Talat ve Fıtnat* adlı eserini mercek altına alır. Dino'ya göre bu eser geleneksel hikâyelere oranla biraz daha işlenmiş olsa da, psikolojik gelişme ve inceleme söz konusu edilmeyip kişiler içsel tartışmalar ile ele alınmayarak anlaşılmaya çalışılmazlar (59). Öte yandan Fıtnat'ın Talat'ı pencerede görme sahnesinin tekdüze de olsa iç yaşantıya dair yeni bir boyut eklendiğini ileri süren Dino (63), bu romanın “ruhsal durumu imparatorluk sonu bireyini niteleyen sosyal bir tipi betimleme isteği yoktur” (62) yorumunu yapar. Ek olarak roman kişilerinin konuşmalarını, geleneksel hikâyelerdeki kaderci yaklaşıma göre koşullandırıldığına dikkat çeken Dino, toplumsal yapı ve eskimiş âdetlere karşı eleştirinin yalnızca Talat karakterinin başkaldırısı izleği ile sunulduğunu ve fakat bu durumun kader karşısındaki güçsüzlüğü değiştirmedini belirtir (122,123). Son olarak sevdanın cinsel belirtilerinin çekimserlikle açıklandığını ileri süren Dino, bu durumu da kamuoyuna karşı yazar tedirginliği üzerinden değerlendirir (136-138).

Ahmet Mithat Efendi'yi ise *Felatun Bey ile Rakım Efendi* romanı üzerinden mercek altına alan Dino, yazarı “ruhsal ve ahlaksal yönden iç eleştiri yapabilen” tipler oluşturması nedeniyle Sami'den ayrı bir yere koyar (65). Cinsellik konusunun işlenişinde ise Sami'ye kıyasla daha az çekimser olduğunu ekleyen Dino, kamuoyu ve yazar tedirginliği bahsini bir kere daha dile getirir (137, 138).

Türk romanının doğuşuna katkı sağlayan unsurların olgunlaştığı ilk eser, Dino'ya göre Namık Kemal'in *İntibah*'ıdır. İnsanoğlunun dünya ile ilişkisini belirleyen

anlayışı değiştirme (30) niyeti kadar, sosyal yaşantının çağdaşlaştırılması (21) amacının da takip edildiği bu eser, bireyin genel davranışını doğayla olan ilişkisiyle birlikte soruşturan bir ayrıcalığa sahip olup kendi arayışını başlatan yeni insan tipinin konu edildiği ilk örnektir (76). Dino, Kemal'in bu niyet için karakterlerin her birini ruhsal ve toplumsal bir çerçeveye oturtup devrin sorunları ile birlikte, kişilerin kendilerini anlamaya çabaladığı bireyleştirme deneyleri yaptığını ileri sürer (58,59). Kemal'in böyle bir deneyi icra edebilmek için geleneksel hikâye birikiminden yararlandığına da dikkat çeken Dino, sevda teması aracılığıyla; bir yandan sözlü ve yazılı kültürde bu kavrama yüklenen yalanları arıtıp aşmaya (143), diğer yandan da tutucu İşlam görüşüne karşı kişisel bir deney ileri sürerek bu olguyu doğallaştırmaya çalıştığını belirtir (115). Böylece her bir ferdin varoluşunu ve kaderini araştırma isteği önüne konulan ruhsal, ahlaksal (107) ve toplumsal (108) engellerin sevda olgusu bağlamında soruşturulabildiğine dikkat çeken Dino, ancak bu tema aracılığıyla kişileri anlamamanın ve tutkuların karmaşıklığına dair nedenleri belirtmenin mümkün olabildiğine değinir (59).

Romanın kuruluşuna ilişkin genel bilgilerin ardından daha özel bilgiler ile argümanlara ilişkin örneklendirmelere geçen Dino, ilk olarak bir meddah hikâyesi olan *Hançerli Hanım'ın Hikâye-i Garibesi* ile *Sergüzeşt-i Ali Bey* hikâyesi arasındaki benzerlikler üzerinde durur (33). Baba varlığında gözetilen oğul, baba yitimi ve yitim sonrasında devreye giren aşk serüvenine koşut tecrübe edilen ruhsal ve duygusal yanlar, hiçbir suçtan çekinmeyen kötü kadın ve pençesine düşen saf âşık ile kötü kadının intikamıyla zulme uğrayan güzel cariye, takip edilen genel izlektir (33-36). Eski bir konuyu yeni bir kurguyla ortaya çıkaran Kemal'in asıl başarısını; dönemin örf ve adetlerini, kadın erkek ilişkileri üzerine düşüncelerle çağdaşlaştırmak olduğuna işaret eden Dino, her bir roman kişisinin ruhsal serüvenleri aracılığıyla

duyguların etkinliği üzerine düşünme biçiminin öncesinde görölmemiş bir yenilik olduğunu söyler (52-66). Dino'ya göre Ali Bey'in yeni yaşantısı baba yitimiden sonra başlayıp pek çok duraksamadan geçmekle birlikte, tecrübe edilen her olay karşısında duygu ve düşüncelere sirayet eden her değişim vurgulanan benlik gelişimi için dikkat çekicidir (79). Ek olarak Mehpeyker karakteri ile de benzer bir izleğin takip edildiğine işaret eden Dino, Kemal'in; tutkusal dramın sadece suçlu bir kadına özgü olmayacağına, her kadını ilgilendiren bir mesele olduğuna vurgu yaptığını da söyler (83-85).

Beri yandan kadın tutkusunun incelenmesi kadar gelişimine de işaret eden yeniliğe karşılık Kemal'in, Mehpeyker'i hiçbir bakımdan bağışlamadığını öne süren Dino, bu durumun tutucu ahlak kuralların bağlılıktan kaynakladığını ileri sürer (88,89).

Nitekim, Kemal için Mehpeyker, “kötü, öç güdücü, cinayetten bile çekinmeyen bir kadın[dır]” (89). Kemal'in nezdinde Mehpeyker, Dino'ya göre böyle konumlanırken, Ali Bey'in de benzer bir yaklaşımla değerlendirildiği görülür. Kemal'in tutucu ahlak kurallarına bağlı bir yazar olarak konumlandırılması neticesinde Ali Bey'i de ahlak düşkünü bir karakter olarak değerlendirmeye tâbi tutan Dino'nun, yaşadığı pişmanlığına rağmen cezasını çeken bir karakter olarak verilmesini ahlak kurallarını temize çeken bir eğilime bağladığı tespit edilir (96). Öte yandan Ali Bey, her ne kadar Mehpeyker'in sevdası ve kıskançlığının (84) pençesine düşen saf bir genç adam (36) olsa da, ahlak düşkünlüğüne yol açan diğer unsur da Dino'ya göre aşırılık taşıyan yaradılışıdır (103). Ali Bey'e eklemlenen bu özellik kişiliğin bir parçası olsa da yaşanan olaylar sonucunda mevcut kişiliğin aşılammaması, Dino'ya göre Kemal'in karakter yaratmadaki tek yönlülüğu ile ilişkili olup benzer bir durum Mehpeyker'in basmakalıp suçluluğu için de geçerlidir (103).

Dino'nun gerek Ali Bey, gerek Mehpeyker karakterine ilişkin yapmış olduğu tespitleri çoğaltmak mümkündür. Her bir örneklemede romanın kurgu dünyasındaki yeniliklere işaret edip hemen ardından halk hikâyesindeki girizgâhtan da hareketle karakterleri olumsuzlayan Dino'nun, bu durumu Kemal'in ya ahlaki tutuculuğuna ya da karakter yaratmadaki deneyimsizliğe bağlıyor olması önemli bir probleme işaret etmektedir. Çoğunlukla dönemin sansürü ya da egemen töresel anlayışa uyma zorunluluğu ile haklılaştırılıp (87) Kemal'in çelişkisi (103) olarak değerlendirilen bu muhakemenin, Dino'nun çelişkisinden kaynaklanabileceği de bir ihtimal olarak karşımıza çıkar. Öne sürülen bu argümanı dönem romanlarının incelemesinde tartışmadan evvel, Dino'nun ileri sürdüğü bu argümanlara benzer diğer argümanlara yer vermek, hem dönem romanlarının değerlendirilişini, hem de bu değerlendirmede hangi eğilimin öne çıktığını netleştirmek gerekir.

Bu bağlamda literatür araştırmasında dikkat çeken bir değer isim ise Berna Moran'dır. 1983 yılında yayımlanan *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I* adlı eserinde Moran; kimi yerlerde Dino'ya yaklaşan, kimi yerlerde de Mardin'i olumlayan ve fakat dönem romanlarını yorumlamada bir başka argüman ileri sürerek dikkate değer belirlemelerde bulunan önemli isimlerdendir.

Moran, dönem romanlarını yorumlarken tıpkı Dino gibi hem geleneksel hikâye türüne, hem de tarihsel ve toplumsal koşullara bakma gereğini duyar. Sencer Divitçioğlu, Niyazi Berkes, Şerif Mardin ve Taner Timur'un 19. yüzyıla ilişkin vermiş olduğu bilgilerden hareketle Moran, İslam ideolojisinin belirlediği sosyo-kültürel koşullara dikkat çekip ilan edilen Ferman ile başlayan süreci Batılılaşma'nın da başlangıcı sayar (11- 14). Tanzimat'ın birinci kuşağına karşı harekete geçen Yeni Osmanlı aydınının; dönemin siyasal sorunları kadar toplumsal sorunlarını da önemsediklerine dikkat çeken Moran, roman türünü de uygarlaşmanın gereği olarak

toplumu uygarlığa götürecek araç olarak gördüklerini belirtir (11). Bu bağlamda dönem aydınının uygarlaşma için gerekli gördükleri bir takım yeni anlayış, kavram ve değerleri Batı'dan alarak topluma mal etme çabası içine girdiklerine işaret eden Moran, romanlarda; evlenme usulü, kadına karşı tutum, cariyelik kurumu ve ticaret anlayışının toplumsal sorunlar başlığında eleştirilen konular olarak yer aldıkları tespitinde bulunur (19). Ek olarak dönemin yanlış Batılılaşma sorunsalının da eleştirilen diğer konu olduğuna dikkat çeken Moran, dönem aydınının alafranga züppe tipiyle alay eden eserler de yazdıklarına işaret eder (48-57).

Berna Moran yapmış olduğu bu belirlemelerin ardından, yeni bir tür olan romanın nasıl inşâ edildiğine geçmeden önce, romanları yazan zihniyete ilişkin şu tespitte bulunur: “Kendilerini geleneklerine bağlı uygar birer Müslüman olarak gören Osmanlı aydınlarına göre hem Batı örneğine bakarak çağdaşlaşmak hem de dinine bağlı bir Osmanlı olarak kalmak mümkündü. Doğu ve Batı değerleri arasında bocalamak, bir ikileme düşmek pek söz konusu değildi” (20). Dino'nun Namık Kemal nezdinde yapmış olduğu tespitleri bir anlamda şüpheyi düşürecek olan son görüş, dönem romanlarını yorumlarken üzerinde durulması gereken önemli noktalardan biri olup ikilem vurgusunu göz önünde bulundurmak gerektiğine de işaret eder niteliktedir. Nitekim, Moran doğu ve batı değerleri arasında herhangi bir ikilemin olmadığını, dönem romanlarını incelerken öne sürdüğü yaklaşımlara da yansıtır. Moran'a göre yeni bir tür olan romanın kuruluşunda yararlanılan başlıca kaynaklar ise masallar, halk hikâyeleri ve meddah hikâyelerinin birikimleridir (25). Şemsettin Sami, Ahmet Mithat, Namık Kemal ve Şamipaşazade Sezai bu birikimleri kullanan eserler kaleme alırlarken, modern Avrupa romanı bu gelenek üzerine yalnızca bir aşkı vazifesi yapmıştır (25, 26). Bu noktada modern Avrupa romanının orijininde yer alan romansı âşık hikâyeleri ile özdeşleştiren Moran, bu hikâyelerin

olay örgüsüne, temasına ve kahramanlarına geçiş yaparak dönem romanlarını bu bağlamdan hareketle yorumlar (27-38).

Moran'ın ilk ele aldığı eser Ahmet Mithat Efendi'nin *Hasan Mellah* adlı romanıdır. Moran'a göre bu roman âşık hikâyeleri için verilen girizgâha uymakla birlikte, *Monte Cristo*'dan da esinlenerek harmanlanmıştır (32). Eserin iki işleve göre yazıldığını da ileri süren Moran; işlevlerden ilkinin, sevgililerin her türlü güçlüğü ve tehlikeye karşı ödün vermeden sözlerinde durduklarını kanıtlayan moral işlev, ikincisinin ise tehlikeli serüvenler aracılığıyla okura heyecan verme olduğuna değinir (33). Ek olarak romanın ana karakteri olan Hasan'ın yüceltilmiş ve her bakımdan erdemli bir kişilikle verildiğine dikkat çeken Moran, psikolojik çözümlemenin ise âşık hikâyelerini olabildiğince gerçekliğe yönlendirme kaygısı ile yer aldığı tespitinde bulunur (37). Bu noktada gerçekçiliğin toplumsal sorunlara değil de, eğlendirmeye yönelik bir fonksiyonla kurgusal dünyada rol oynadığına değinen Moran, anlatılan dünya ve yapıyla ilgili kayda değer soruların sorulmadığı tespitini yapar (38,39). Öte yandan kıssadan hisse ilkesini de mercek altına alan Moran, burada ele alınan moral sorunun son derece yüzeysel olduğuna; çünkü, kişilerin gerçek hayatta olduğu gibi iyi ya da kötü yanları bulunan insanlardan farklı olarak ya tümünden iyi ya da tümünden kötü olduklarına dikkat çekerek ahlaksal sorunun oldukça basite indirgendiğini söyler (39). Roman incelemesi bölümünde detaylı bir şekilde ele alınan bu eserin, Moran'ın bakış açısından farklı bağlamlarla da yorumlanabileceği gösterilecektir.

Moran'ın yorumladığı diğer eserler ise *Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat*, *İntibah*, *Sergüzeşt* ve *Zehra* olup yine geleneksel hikâye geleneği ile bağdaştırılan bir bakış açısına göre yorumlandığı görülür. Bu romanlar ya meddah ya da âşık hikâye geleneği kalıpları üzerinden değerlendirilirken, iki karşıt kadın tipi yapılan yorumlamanın nirengi noktası olur. Bu tiplerden ilki “kurban tipi” olup sevgilisine ihanet etmektense ölümü

tercih eden romantik genç kızları içine alır (39). Moran, bu noktada 19. yüzyıl dönem aydınının toplumu uygarlaştırma niyetini ön plana alarak bu tip ile uygar olmayan görücü usulüyle evlenmenin ve esaretin neden olduğu mutsuzluğa dikkat çekilmek istendiğini belirtir (40). Fıtnat ve Dilber, Moran'ın dikkat çektiği örnekler olup peşi sıra Talat ve Celâl'in de dolaylı olarak kurban tiplemesine dâhil edilebileceği tespiti yapılır (42). Fıtnat ve Dilber karakterlerinden yola çıkıp kurban tipi için genel bir çerçeve de sunan Moran; bu genç kızların ana baba sözünden çıkmayan, erdemli, masum, edilgen ve yumuşak başlı bakireler olduğunu, otoriteye başkaldırmaktansa, sevgililerine sadakatlerini kanıtlamak için ölümü tercih ettiklerini ileri sürer (42). Bu noktada ölüm ile sonuçlanan intihar “eylem”inin, Moran'ın yorumuna göre sadakati kanıtlama eylemi ile eşleştirildiği görülür. Dönem romanlarına ilişkin incelemede, bir “eylem” olarak intiharın bir başkaldırı eylemi olarak okunabileceğine işaret edilerek yalnızca Fıtnat ve Dilber'in değil, başka roman karakterlerinin de bu eyleme iradi olarak karar verdikleri, sanıldığı kadar edilgen olmayıp “kendi” arzuları için mücadeleyi göze alabilen niteliklerle de değerlendirilebilecekleri gösterilecektir.

Moran'ın değerlendirdiği bir diğer tipte “ölümcül kadın tipi”dir. Bu tipler, cinsel tutkunun egemen olduğu ve genç bir adamın bir kadın tarafından mahvedilişini anlatan bir grup romanın kahramanları olarak değerlendirilir (40). Öte yandan bu ölümcül kadının rakibi olarak konumlanan diğer karakterler de “kurban tipi” olarak değerlendirmeye tabi tutulur (40). Moran'ın “ölümcül kadın tipi”ne ilişkin verdiği ilk örnek *İntibah*'ın kadın karakteri Mehpeyker olup Dilâşub ise ölümcül kadının kurbanı, *Yeryüzünde Bir Melek*'te Arife, *Zehra* adlı romanda ise Zehra diğer ölümcül kadın tiplerindendir. Moran, her üç kadın karakter için kıskançlık yüzünden çılgına dönen ve bu nedenle hem sevdiği adamdan, hem de rakibeden öç alan (44) kişilikler saptamasını yaparken, bu karakterlerin bir “eylem” olarak intikam arzusuna neden

yöneldikleri sorusunu sormadığı tespit edilir. Tıpkı Dino’da görüldüğü gibi geleneksel hikâye geleneğinin ana izleği ve tesirinin etkisi altında kalarak yapılan bu yorumların, dönem romanlarında öne çıkan karakterleri farklı bağlamlarda ele alma imkânını da sınırlamış oldukları şu noktada ön bir tespit olarak söylenebilir. Nitekim, dönem romanları Moran’ın da söylediği gibi “ilk yirmi beş yıllık yapıtlara göz atıldığında, biri melek, biri şeytan, biri aşk için ölen, biri aşk için öldüren iki karşıt tipin en sık işlenen kadın kahramanlar olduğunu göstermeye yeter herhalde” (44) yargısı ile değerlendirilmekle birlikte, bu yargının sorgulanmadan kanıksandığını gösterir niteliktedir.

Moran’ın yorumladığı diğer eserlerin ise Batılılaşma sorunu çerçevesinde ele alınarak “alafranga züppe tipi” üzerinden değerlendirildiği görülür. Bu noktada *Felâhî Bey ile Rakım Efendi*, *Araba Sevdası* örnek olarak verilirken, geleneksel hikâye geleneğinden çıkarılan “mirasyedi tipi”nin “alafranga züppe tipi” ile eşleştirilmesi nedeniyle *İntibah*’ta Ali Bey’in, *Zehra*’da ise Suphi’nin bu çerçevede dâhilinde yorumlanmaya tabi tutulduğu tespit edilir (53). Gerçekten de Ali ve Suphi’yi yalnızca “yanlış Batılılaşma” (57) olgusu çerçevesinde değerlendirmek, dönem romanlarını yorumlamada kaçınılmaz mıdır? sorusu, roman incelemeleri kısmında göz önünde bulundurulacak noktalardan biri olacaktır.

Moran’a ilişkin verilecek son bir belirleme ise çatışma ögesine ilişkindir. Moran, her romanın ana öğelerinden biri olarak çatışma bahsini ele alırken, dönem romanlarında yalnızca dış çatışma olduğunu öne sürüp *Aşk- ı Memnu*’ya ya da Servet-i Fünûn dönemine kadar iç çatışmanın olmadığı konusuna dikkat çeker (97). Moran’a göre ferdin kendi kendisiyle boğuşması, karşı koymaya çalışması, iç dünyasında tezahür eden ahlaki çatışma yahut vicdan azaplarıyla görünür kılınan iç çatışma (97) gerçekten de Tanzimat dönemi eserlerinde yok mudur? sorusu ise yine roman

incelemeleri kısmında bir “eylem” olarak benlik/nefs, vicdan ve irade çatışması bahsi ile gösterilerek farklı bir yorum denemesi yapılacaktır.

Yapılacak yeni yorumun bir diğer önemli noktası da, Moran’ın iç çatışma bahsi ile öne sürmüş olduğu bu argümanın Niyazi Berkes tarafından 1973 yılında yayımlanan *Türkiye’de Çağdaşlaşma* adlı eserinde farklı bir bağlamda dile getirilmesidir. Berkes, bu araştırmada 1896’dan sonra başlayan “Yeni Edebiyat” (*Edebiyat-ı Cedide*) akımına ve bu akımın ideolojisine ilişkin “ütopyacı bireycilik” adı altında dikkate değer bir tespit yapar (380). Berkes, bu akımın temsilcilerinin kendi çevreleri tarafından ister istemez bireyci olmaya zorlandıklarına ve eserlerinde bu durumu yansıtan bir eğilim içerisine girdiklerine dikkat çeker (380,38). Berkes’e göre bu temsilciler, kişinin yaşamında özgür oluşunu hayal güçlerinde zenginleştirmektedirler (380). Alan Duben ve Cem Behar’ın *İstanbul Haneleri* adlı çalışmasında dile getirdikleri ifadeyle bu hareket, bir diğer ifadeyle “bireycilik, ister aşkta ister siyasette olsun, geçmişin, aile baskısı, cemaat ve otoritenin inkârının ifadesiydi” (Behar, 109). Zeynep Uysal’ın *Metruk Ev* adlı çalışmasında da öne sürüldüğü gibi arzulayan bireyin, eylemlerinin faili olduğu insan hayatına dönüşme sürecine de işaret eden bireycilik; arzularını toplumun uzlaşımlarına uydurması beklenen bireylerin “kötü özne”lere dönüştüğünü, kırık ve metruk kaldığını, dahası metrukiyetin kaçınılmazlığını işaret eden bir anlam içerir (13, 14). Moran’ın dikkat çektiği iç çatışma, Berkes’in ileri sürdüğü ve diğer araştırmacıların farklı bağlamlarda yinelediği bireysel ütopyacılığın bir dışavurumu olup Tanzimat döneminde üretilen eserlerde, kadın ve erkek öznelerin trajedisine yönelik kaynağa da netlik kazandırır. Bir “eylem” olarak benlik/nefs, vicdan ve irade savaşı bahsinde ele alınacağı gibi şu an için bu mücadelenin, “bireyselleşme/özerkleşme” istenci ile harekete geçen arzu ile başlayıp her türden otoritenin buyruklarına karşı ve fakat

göze alındığı ölçüde devam eden yeni bir özneleşme sürecine işaret ediyor olduğu akılda tutulmalıdır.

Literatür araştırmasında dikkat çeken bir diğer isim ise Robert P. Finn'dir. Finn'in 1984 yılında yayımladığı *Türk Romanı: İlk Dönem (1872-1900)* adlı çalışmasında dönem romanlarını yorumlarını yorumlarken, tıpkı diğer araştırmacılar gibi, 19. yüzyılın siyasal ve sosyo-kültürel ortamındaki değişimlerden faydalandığı görülür. Ve fakat ilk defa Osmanlı siyasal ortamı ile dönem romanları arasında değerli bir anoloji kuran Finn'in, diğer edebiyat eleştirmenlerinin farklı bahislerle dikkat çektiği kimi sorunsalları bir araya getirip genel bir çerçeve sunduğu tespit edilir.

19. yüzyılın siyasal arka planı için çökmekte olan bir imparatorluk tespitini yapan Finn; gerek yitirilen eyaletler sorunsalına, gerek en tepedeki makamda görülen yetke boşluğuna dikkat çekip Avrupa değerleriyle de arada kalan bu bünyenin, ahlaki ve ekonomisiyle kökten bir sarsıntı içerisinde olduğu tespitini yapar (114 -116). Ek olarak padişahın şeyhülislamlık makamı ile sınırlandırıldığı gerekçesiyle tüm kararların tepeden geldiğine dikkat çeken Finn, bu işleyişin toplumsal yaşamdaki fertler üzerinde de etkili olduğuna işaret eder (114). Finn'e göre bu işleyiş topluma her kararın tepeden geldiğini benimsetirken, kişisel sorumluluk duygusunu yetkeye bağımlı kılıp insana toplumsal bir varlık olduğu görüşünü benimseme sürecinde engel olarak konumlanır (114). Öte yandan 19. yüzyıl itibariyle üst kademedeki gözlemlenen zafiyet toplumun her bir ferdi üzerinde yetke boşluğuna neden olurken, yine üst kademedeki takip edilen yüzeysel Batı taklitçiliği toplumdaki ahlaki ve ekonomik çöküntü sürecini perçinleyen başlıca etken olur (115,116). Dönem aydınlarının ise bu çöküntü sürecini telafi niyeti ile harekete geçtiklerine işaret eden Finn, bu süreçten ancak güçlü bir kişisel ahlakla kurtululabilir görüşünde

uzlaştıklarını ve böylece geleneksel yetkenin koruyuculuk vazifesini üstlendiklerini ileri sürer (114-117).

Tespitlerini dönem romanlarında sıklıkla tekrar eden babasızlık bahsi ile bağlantılandıran Finn; tıpkı imparatorluk bünyesinde gözlemlenen yetke boşluğu gibi roman kahramanlarının da gerçek bir kılavuzun yol göstericiliğinden yoksun kaldıklarına dikkat çekip Batı'dan ithal edilen yeni töresel ve toplumsal değerlere koşut yadırgı bir dünya karşısında çaresiz oldukları tespitini yapar (48).

Padişahın/babanın iyicil güdümünden yoksun kalındığı bir durumda toplumun/oğulun bir tür yozlaşma içerisine sürükleneceğine (53) işaret eden Finn, gerçek bir yetkeden yoksun imparatorluk örneğini babadan yoksun Tanzimat evi analogisi ile bağdaştırıp dönem romanlarının yorumuna ilişkin genel bir çerçeve sunar (91). Bu çerçeve kurulurken Finn'in; 19. yüzyılın Osmanlı toplumunda gözlemlenen doğu batı değerleri arasında yaşanan çatışma dönemi olarak okuduğu, dönem romanlarının ise bu çatışmanın kaynağı olarak görülen Batı kültürünün yüzeyselliği eleştirisine göre kaleme alındığı argümanı, göz önünde bulundurulması gereken bir diğer bilgidir (48).

Dönem romanları için çizilen bu genel çerçeveden sonra, Türk romanının ilk döneminde işlenen konu başlığına geçiş yapan Finn'in; ilk olarak kölelik bahsi ile kadının toplumdaki durumuna, ikinci olarak üst sınıf gençliğinin Batılılaşması bahsine (40) işaret ederek değerlendirmelerini Şerif Mardin'in sunduğu ana argümana göre şekillendirdiği görülür. Finn'in değerlendirdiği eserler sırasıyla; *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*, *Teehhül*, *Mihnetkeşan*, *Yeryüzünde Bir Melek*, *Henüz On Yedi Yaşında*, *Felatun Bey ve Rakım Efendi*, *Müsâmeretnâme*, *İntibah*, *Sergüzeşt*, *Araba Sevdası* ve *Zehra* olup bu eserlerin “aşırı Batılılaşma” olgusu çerçevesinde analiz edilmesi dikkate değerdir.

Robert Finn'in roman incelemelerine ilişkin bazı değerlendirmeleri, tezde incelenen argümanı netleştirmek açısından önemlidir. Bu değerlendirmelerden ilki, romanların kadın karakterlerine ilişkindir. Fıtnat başta olmak üzere, Dilber ve Sırrıcemal'i "geleneksel kadın kahraman" kavramı altında değerlendiren Finn, bu karakterlerin; utangaç, çekingen, alabildiğine tutuk ve çocuksu (18) oluşlarına işaret edip bir bakıma Dino ve Moran'ın tespitlerine meşruiyet kazandırır. Öte yandan kadın karakterlerin ölüme gidiş niyetlerine "yazgısına boyun eğmektense canına kıyar" (22) değerlendirmesi ile yaklaşan Finn, Moran'ın yapmış olduğu tespiti farklı bir yorum getirir. Bir başkaldırı tonu içeren bu yorum, tezde bir "eylem" olarak intihar bahsi ile dikkat çekilmek istenen düşünceye de oldukça yakındır. Finn'in kadın karakterler için öne sürdüğü bir diğer tespit ise şu şekilde dile getirilir: "Türk kadınları ya Felâtn Bey'deki Canan gibi sessiz, boynu eğik, edilgin, geleneksel Doğulu kadınlardır ya da adıyla benzeşen Dürdane³ Hanım gibi çizgi dışı sayılacak kadar atak, girişken kişilerdir. Her iki durumda da sahici bir kişiliğe rastlayamayız" (30). Finn bu tespitini, çağın törelerini çiğnemeye çalışan genç âşıklar bahsi ile ele alıp Ulviye Hanım haricindeki tüm kadın karakterlerin, ya yenilmez dış güçlerin ya da iç eğilimlerin karşısında yenilginin kaçınılmaz oluşu düşüncesi ile kurduğu görülür (23). Ek olarak bu durumun ancak Servet-i Fünûn dönemi eserleri ile değiştiğine de dikkat çeken Finn, karmaşık kadın kişiliklerinin Tanzimat dönemi eserlerinde işlenmediğini belirtir (30). Moran'ın iç çatışma bahsi ile öne sürdüğü tespit bir diğer versiyonu olan bu bakış açısı, tezde üzerinde durulacak noktalardan biridir.

Finn'in dönem romanlarına ilişkin yapmış olduğu diğer tespit ise erkek karakterler üzerinden öne sürülen bakış açısı, bir diğer ifadeyle üst sınıf gençliğinin Batılılaşma

³ Finn, bu değerlendirmede yanlışlığa düşmüştür. Finn'in dikkat çekmek istediği karakter *Dürdane Hanım* romanındaki Ulviye Hanımdır.

izleğine göre şekillenir. Felatun ve Bihruz'un yanı sıra, gerek Ali Bey, gerek Suphi, gerek Celâl bu izlekle değerlendirilen karakterler olup kılavuzsuz kalan oğulun yozlaşması bahsine göre değerlendirilir. Finn'e göre Celâl'in babaya sahip olması bu gruptan kısmen ayrıldığını gösterse de, kendi yazgısına söz geçiremeyen diğer Batılılaşmış gençlerde takip edildiği gibi baskı yoluyla benimsetilen değerlerle mücadele edebilecek kararlılıktan yoksundur (58-65). Ali Bey ve Suphi'nin durumunu ise eşler ve metresler başlığı altında değerlendirmeye tâbi tutan Finn, ilk olarak bu karakterlerin baba yitimi sonrası rehbersiz kaldıklarını vurgular.

Yönlendirmeden uzakta kalan bu karakterlerden ilki, cinsel tutkusu karşılıksız kalan bir kadının öç tutkusu (100) ile annenin egemenlik tutkusu arasında kalarak (113) kendisini iki ayrı yöne çeken bu güçlere karşı gelemediğinden yıkılır (50). Bu tespiti ek olarak Ali Bey'in bu karmaşada eylemin öznesinden ziyade nesnesi olduğunu ekleyen Finn, etkin eylemin Mehpeyker'in ahlak dışı fiziksel tutkusuyla Fatma Hanım'ın erdem dolu tinsel aşkı arasındaki çatışma olduğunu söyler (42,43). Öte yandan Ali Bey'in başarısızlığının nedenlerinden biri olarak kişisel zayıflığını da gösteren Finn; anne ve Mehpeyker'in bu başarısızlıkta payı olduğunu ve fakat asıl suçun duygusal yanını akıl ile alt edebilmesine yardımcı olacak kılavuz eksikliğinden kaynaklandığı tespitini yapar (65).

Suphi ise ekonomik gereksinimlerle egemenlik tutkusuna kapılan eşin ve metresin arasında kalmış bir karakter olarak değerlendirilir. Bu romanda da öç peşinde koşulan bir durum olduğuna dikkat çeken Finn, Zehra'nın bu ediminin aşağılanan dürüst bir kadının kıskançlığından kaynaklandığını ve bu nedenle de Mehpeyker'in tutkusundan ayrıldığını öne sürer (100, 101). Öte yandan Zehra'nın intikam arzusunu, yazgısına karşı çıkma çabası olarak değerlendiren Finn (102), bu romanda kişilerin kendi eylemlerini sorgulaması ve vicdani muhasebe ile suçluluk duyması

durumunun varlığına dikkat çeker (104-107). Finn'in yapmış olduğu son saptama her ne kadar Servet-i Fünûn dönemi üzerinden yapılan bir çıkarım olsa da, tezde dönem romanları incelemesinde takip edilecek izleklerden biri olup bu yaklaşımın yalnızca *Zehra* romanı için geçerli olmadığı da şu noktada akılda tutulmalıdır.

Finn'in yapmış olduğu bu tespitler incelemiş olduğu diğer romanlar için de geçerli olmakla birlikte dönem eserlerini “aşırı batılılaşıma” olgusu üzerinden okuyan eğilimin varlığını pekiştirir niteliktedir. Nitekim, dönem aydınının yazmış olduğu eserlerde ahlak kaygısının ön planda tutulduğunu öne süren Finn, bu aydınların rehberlik vazifesi üstlendiğini, toplumda cereyan eden çöküntünün önüne geçebilmek için de okuyucuya ibret dersi veren eserler kaleme aldıkları tespitini yapar (115-117). Ek olarak eserlerle fiziksel tutkunun yıkıcı olduğunu ve yalnızca ruhlararası bir aşkın doruğa varabileceği mesajı verildiğini öne süren Finn; kahramanların ana amacının aşktan ziyade ya cinsel ya da ekonomik doyum olduğunu, bu durumun da temel nedeninin ekonomik ve ahlaki değerleri pekiştirecek kılavuz yoksunluğundan kaynakladığını ileri sürer (113-116).

Finn'in yapmış olduğu bu tespitler, tüm bir 19. yüzyılı siyasal ve sosyo-kültürel bağlamda yetke sorunu üzerinden değerlendirip ekonomik ve ahlaki çöküntüye indirgemekle tüm bir dönem romanının farklı bakış açılarıyla değerlendirme imkânının önüne geçildiğini gösterir. Nitekim, Finn'in yaklaşımına oldukça benzeyen ve kimi yerlerde de Moran etkisini taşıyan bir diğer araştırma, bu argümanı kanıtlamak adına yer verilebilecek son örnek olmasıyla dikkate değerdir.

Literatür araştırmasında kanonikleşen metinlerden bir diğeri de Jale Parla'nın 1990 yılında yayımladığı *Babalar ve Oğullar* adlı çalışmasıdır. Bu eser, Finn'in ve Moran'ın bakış açısını yansıttığı için şu aşamada yalnızca 19. yüzyıla ve dönem

aydınına ilişkin değerlendirme biçimi üzerinde durularak Finn'in bir cümle ile üzerinden geçtiği aşk anlayışı sorunsalı Parla'nın önemli tespitleri ile derinleştirilecektir.

Jale Parla, 19. yüzyıla damgasını vuran Tanzimat sürecini, Mehmet Ali Kılıçbay'ın "Tanzimat Neyi Tanzim Etti?" makalesinden hareketle, şu şekilde değerlendirir: "[Ç]oğu zaman sanılanın aksine, yapanlar tarafından, bir modernleşme programının bir parçası olmaktan çok, Osmanlı haşmetinin ihyasına, yani nizamı âleme yönelik bir hareket[tir]" (Parla, 11). Nitekim, Parla'ya göre deneyimlenen bu süreçte "Osmanlı normları ve kültürün[de]" köklü bir paradigma değişimi yaşanmamış, dönem aydını ise "[e]gemen bir İslâm kültürünün şemsiyesi altında [...] birkaç Batıcı yeniliğin zahmetsizce sindirilebileceği ve bu sindirmenin de yararlı olacağı konusunda ortak bir görüş[ş]" etrafında birleşmiştir (12,13). Parla, öne sürdüğü bu veriler ışığında Tanzimat romanının da "eski bir epistemolojiye bağlı olarak ortaya çıkt[ığını]" (9), "camiacı bir kültür içinde beslenen idealist bir dünya görüşünün ve [a]priorist bilgi kuramının ürünü olarak doğdu[ğunu]" (13) belirtir. Öte yandan dönem aydınının bu süreç içerisinde doğu ve batı değerleri arasında bir ikilem dahi yaşamadıklarını öne süren Parla, bu ikilemin kutupları arasında gidip gelen kafa karışıklığının bile olmadığı tespitinde bulunur (12). Nitekim, Parla'ya göre dönem aydınını düşündüren tek endişe "başta mutlak hükümdarın geleneksel kudreti olmak üzere Osmanlı kurumlarında, yenileşme zorunluluğundan kaynaklanan meşruiyet boşlukları[nın] doğm[ası], [...]on altı yaşındaki Abdülmecid'[i]n en çok babaya gereksinim duyulan bir dönemde bu yeri doldurmaya çalışan bir çocuk [o]lmasıdır" (14,15). Bu tespitin ardından Parla, dönem aydınını tedirgin eden endişe sonrasında, Osmanlı meşruiyetinin kaynağı olan İslam epistemolojisindeki üç temel sacayağından; kültür, ahlak ve terbiyede bozulmalara neden olacağı düşüncesinde

uzlaştıklarını ve eski değerlerin bekçisi, yeni değerlerin yargıcı olarak toplumun yazgısını birlikte kuracakları beklentisinde uzlaştıklarını öne sürer (28-59).

Parla, dönemin siyasal arka planına ilişkin bu tespitlerin ardından dönem romanlarını yorumlarken takip ettiği asıl argümana geçiş yapar. Parla'ya göre dönem aydını, “öteki” kültür karşısında Osmanlı'nın içinde bulunduğu koşulları, “korunmaya muhtaç [b]ir çocu[ğa]” benzettikleri için otorite kaybı yaşayan mutlakçı kültür adına simgesel bir baba arayışına girer (16). Bu refleks ile kendilerini mutlak metnin bekçiliğini üstlenen birer “hâmi” olarak gören dönem aydını; koruyucu, yönlendirici ve otoriter baba rolüne soyunur (15- 48). Robert Finn'in argümanı ile oldukça benzer bu argümandan sonra Parla, Osmanlı'nın kültür normları sisteminde istenmeyen niteliksel değişimlere neden olacak “öteki” kültürün, Batı'dan gelecek olan “menfaat-i şehvaniye” olduğunu ileri sürer (75). Dönem aydını nazarında bu kültür Osmanlı dünya görüşü ve değerler sistemine aykırı olmakla birlikte, baba otoritesi ile cisimleşen camiacı normların yasaklı alanı için de bir tehdit olarak görülür. Çünkü iyi ile kötünün, doğru ile yanlışın kesin çizgilerle ayrılıp idealize edildiği dünya görüşü, “öteki” kültürün tehdidi karşısında meşruiyet sorunu yaşayarak her bir fert üzerinde denetim kuran camiacı normların etkisini de kaybetmesine neden olacaktır (86).

Mevcut dünya görüşünü tehdit eden “öteki” kültür karşısında, dönem aydınının; hem İslam epistemolojisinin bekçisi, hem de cismani tutku ve arzuyu harekete heçiren “öteki” kültürün yargıcı olarak harekete geçtiklerini ileri süren Parla, eserlerini Osmanlı kültürünü tahkim eden bakış açısı ile yazdıklarını söyler. Bu noktada “baba-oğul-ev” üçlemesini metaforik bir bağlama oturtan Parla, dönem aydınının kaleme aldıkları eserlerde sıklıkla tekrar ettikleri korkunun; babanın yokluğunda rehbersiz kalarak “lezaiz-i süfliyye” tutsaklığına kapılan oğulun sonu bî-mekanlık ile biten

trajedisi olduğu tespitinde bulunur (95,96). Babanın yokluğu ile oğul, iradesi üzerindeki denetimi de yitireceğinden benliğı “öteki” kültürden gelecek her türlü zararlı fikir ve etkilenim karşısında koruyucusuz kalacak, sonunda da kötü yola düşerek hanenin yıkılmasına neden olacaktır. Dönem aydını için cinselliğın uyanışı, trajediye eşitlenen kötü yazgının başlangıcı olduğundan, romanlar; rehbersiz kalan oğulun zarar görmesini engellemek için iyi ile kötünün, doğru ile yanlışın ibret verici derslerine göre kurgulanacak, eğitici ve yorumlayıcı yazar sesi anlatıma sürekli müdahalede bulunarak babalık vazifesi yapacaktır (60-103).

Dönem romanlarının yorumlanışına ilişkin yapılan literatür tartışmasında; gerek 19. yüzyılın, gerek dönem aydınının, gerek dönem romanlarının sınırlı bir yaklaşımla ele alındığı görülür. Osmanlı’nın deneyimlemiş olduğu süreci, yalnızca Tanzimat’ı ilan eden kurucu kuşağın ardılları üzerinden ele alan ve dönemi Batı’nın aynasından değerlendiren yaklaşımların yerine, özgün bir modernleşme deneyimi ile de ele alınabileceğı yapılan araştırmalarda tespit edilir.

Bu noktada birinci bölümde, Osmanlı modernleşmesini “aşırı Batılılaşma” olgusu ile okumak yerine, özgün bir modernleşme ile değerlendirilebileceğı düşüncesi üzerinde durulacaktır. Deneyimlenen sürecin özgünlüğünü öne süren yaklaşımlardan hareketle, 19. yüzyılın öncesine yoğunlaşan araştırmalara öncelik verilerek modern zihin yapısı ile etkileşime giren dönüşümler “olay”, “eylem” ve “beyan”lardan hareketle mercek altına alınacaktır. Yeni paradigma ile olan etkileşime genel bir çerçeve çizmek amacıyla izlenecek bu yöntem aracılığıyla modernleşme hareketine zemin hazırlayan olgu ve kavramlar için genel bir belirleme yapılacaktır. Yapılacak belirlmeler sonucunda ise deneyimlenen sürecin Osmanlı’ya özgü kültürel içeriklerle de değerlendirilebileceğı gösterilecektir. Bu noktada 19. yüzyılı önceki deneyimlerden farklı kılan Tanzimat’ın ilanı, önceki sürecin birkimi ile birlikte

gerçekleşen bir “olay” olarak ele alınarak özerk ve öznel var oluş arzusu ile bağıntısı Tanzimat’ın kurucu kuşağının yanı sıra, birinci ve ikinci Tanzimat kuşağının “eylem” ve “beyan”larından hareketle açıklanıp farklı bir yaklaşım önerisinde bulunulacaktır.

Bu çerçeveyi belirgin kılmak amacıyla “bireyselleşme/özerkleşme” istenci ile özdeşleşen özerk ve öznel varoluş arzusu, “yeni insan” bahsi ile ele alınarak Avrupa zihin tarihini dönüştüren isimler ve kuramları üzerinden netleştirilip Osmanlı zihin dünyası ile kıyaslanacaktır.

İkinci bölümde ise Tanzimat’ın ilanına zemin hazırlayıp sonraki süreci de etkileyen potansiyelin, bir diğer ifadeyle özerk ve öznel varoluş arzusunun dönem romanlarında da takip edilebildiği yine “olay”, “eylem” ve “beyan”lardan hareketle gösterilip “aşırı Batılılaşma” olgusunu tahkim eden bakış açılarına yeni bir yorum getirilecektir. Bu noktada imparatorluk sonu kuşağını etkisi altına alan “kendi” varoluşunu yeniden tanımlama arzusu, romanlardaki kadın ve erkek karakterlerin göze aldıkları mücadeleler üzerinden mercek altına alınıp her bir öznenin benliğini yeniden tanımlamakta olduğu zorlu süreçler için genel bir çerçeve çizecektir. Dönem romanlarının değerlendirilişinde yoksunluk ve olumsuzluk olarak görülen babasızlığın, kurgusal dünyada öznenin kendini keşfetme ve benliğini yeniden tanımlama niyeti için bir imkân olarak konumlandırıldığı tartışılacak argümanlardan biri olacaktır. Geleneksel Osmanlı zihin yapısına göre benlik/nefs, vicdan ve iradenin şekillendirildiği özne üretim biçiminden, yeni bir türetme yapma niyeti için babasızlığın yeterli görülmediği, kadın ya da erkek tüm öznelere kendi üzerine düşürdükleri dikkatin yeni bir özneleşme süreci başlatabilmesi için itici bir başka güce daha ihtiyaç duyulduğu tartışılacak ikinci argüman olacaktır. Bu bağlamda kurgusal dünyanın olay akışını harekete geçiren aşk, kendini keşfetmek isteyen

öznelerin itici gücü olarak konumlandırılarak gerek kendi içlerinde, gerek dışarda - yakın çevre ve hâkim işleyiş karşısında- verecekleri mücadelede niteliksel değişimlerin derecesini göstermek isteyen niyet için araçsallaştırılan bir olgu olarak ele alınacaktır. Babasızlık ve aşk ile yaratılan zeminden hareketle farklı duyumsamalara, istek ve arzulara kapılan karakterler, gerek cinsiyetler arası ilişkide, gerek kendi içlerinde ve çevreyle olan etkileşimde karşılaştıkları zorluklar üzerinden mercek altına alınarak zorluklara verilen tepkilerdeki zaafiyete ilişkin belirlemeler yapılacaktır.

Yapılacak belirlemelerden hareketle kadın öznenin intikamı ve intiharı, erkek öznenin duyumsadığı yeni özneleşme arzunda; benlik, vicdan ve iradece kotaramadığı durumlar üzerinden değerlendirilerek bu durumlara sebebiyet veren davranış ve düşünce modları için genel bir çerçeve çizilecektir. Kadın öznenin bir “eylem” olarak başvurduğu intikamın peşi sıra, bir “beyan” olarak eklemlenen kıssadan hisseler aracılığıyla; gerek erkek öznenin yanılgılarına, gerek bu yanılgıya neden olan unsurlara dikkat çekmek isteyen yazar niyeti okuyuculara düşürülen dipnotlar olarak ele alınacaktır. Bu aşamada yeni bir toplum inşasını yeni bir insan anlayışı ile ilişkilendiren dönem aydınının bakış açısından hareketle, yalnızca uygarlaşma sürecinin önündeki engellere değil, “kendi” arzusu için var olma seçimi yapacak öznelerin önünde engel olarak konumlanan temayüllere getirilen eleştiriler için de bir netlik sağlanmış olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI MODERNLEŞMESİ, BİREYSELLEŞME VE “YENİ İNSAN”

Tezin bu bölümü, modernite ile karşılaşan, bu paradigmanın sahip olduğu potansiyeli ve kurucu ilkeleri Osmanlı’nın mevcut koşul ve ihtiyaçlarına göre adapte etmeyi amaç edinen Tanzimat aydınının; yalnızca siyasal ve toplumsal hayatı değil, edebiyat alanını ve özellikle yeni bir tür olan romanı da bu adaptasyona göre inşa etme niyetinde olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. 19. yüzyıl Osmanlı düşün dünyasında, Tanzimat aydını tarafından bir disiplin olarak edebiyatın ve yeni bir tür olan romanın modernitenin kurucu ilkelerine göre adapte edildiği, özerk ve öznel, hatta milli bir kimlik kazanması için yoğun uğraşlar verildiği, döneme ilişkin araştırmalarda⁴ tespit ediliyor. Temel iddiam dönem aydınının gösterdiği çabada, sosyo-kültürel yaşamda göz ardı edilemeyecek bir talep haline gelen “bireyselleşme/özerkleşme” istencinin de katkısı olduğudur. Özellikle modernite ile karşılaşma sonrasında bu istencin yalnızca bir olgu olarak değil, aynı zamanda karşılaşma öncesi Osmanlı kültürünün normlar sistemini tahkim eden dünya görüşü ve değerler sisteminin de tartışılır hale

⁴ Güzin Dino’nun *Türk Romanının Doğuşu* adlı kitabı ve Fatih Altuğ’un “Namık Kemal’in Edebiyat Eleştirisinde Modernlik ve Öznellik” adlı doktora tezi işaret edilen bağlama ilişkin kapsamlı bilgiler ve tespitler içermektedir.

gelmesinin bir diğ er sonucu olduğu, ileri s ureceğim iddiayı destekleyen yan arg uman olacaktır.

Bu arg umanları geliştirirken, ilk olarak modernitenin kurucu ilkelerinden “bireyselleşme/özerkleşme” olgusunu görünür hale getiren dönüşüm s urecini Avrupa zihin tarihinde deneyimlenen paradigma değişimi merkezinde ve “yeni insan” kavramı çerçevesinde kısaca ele alacağım. İkinci olarak değişen paradigmaya ister istemez maruz kalan Osmanlı öznesinin karşılaşma öncesi ve sonrası “bireyselleşme/özerkleşme” istencine hazır bulunuşluğunu tarihsel ve kültürel verilerden hareketle, tümden gelimci bir mantıkla değerlendirip bu istencin hangi eksiğin tamamlanmasına yönelik bir ihtiyaç olduğunu tartışacağım.     nc  olarak yalnızca imparatorluk sonu kuşağının isimsiz öznelerinin değil, aynı zamanda bu kuşağın birer  yesi olan dönemin önde gelen aydınlarının “bireyselleşme/özerkleşme” istencini neden arzuladıklarını ve bu arzunun kaynağında Osmanlı kültürü normlar sistemini tahkim eden uygulama ve düzenlemelerin ne derece belirleyici olduğunu “olay”, “eylem” ve “beyan”lar çerçevesinde göstereceğim.

1.1 Yeni Paradigma, Arzulanan “Yeni İnsan”: Bir Teorik Deneme

Bu maddede modernitenin verimlerinden “yeni insan” anlayışının; hangi ihtiyaçlardan doğduğunu ve bu ihtiyaçların koşullandırdığı arzunun neye tekabül ettiğini Avrupa zihin dünyasının deneyimlediği değişim çerçevesinde göstermeye çalışacağım.

Modernitenin kurucu ilkelerinden “bireyselleşme/özerkleşme” olgusunu da görünür hale getiren değişim merceği altına alındığında, bu olgu ve sahip olduğu potansiyelin Avrupa zihni tarihinde değişken bir paradigma ile bağlantılı olduğunu görürüz. İnsanın kaderini ilahi olanın elinden alıp insanın eline teslim eden, bir insan için iyi olanın ancak o kişi tarafından belirlenebileceği inancına dayanan düşünceye göre şekillenen bu paradigma, merkezde akla güven esasının bulunduğu Aydınlanma çağıının verimlerinden biridir (Tekeli, “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin...” 19). Akli merkeze alan bu paradigmanın; Ortaçağ düşüncesinin âdetleri, genel kanaatleri, çeşitli türden dogmaları ile siyasal ve sosyo-kültürel yaşama zuhur ederek insan varoluşunun belirlendiği normlardan kurtulup insanın kendini ve hatta doğayı, akıl ile belirleyip denetleyebileceği sınırsız imkânlarla kapı aralayan bir süreci de başlattığını biliyoruz. Bu imkânlardan biri de insan varoluşunu, kimliğini ve iradesini denetleyerek benliği/nefsi ve vicdanı yönlendirip şekillendiren siyasal ve sosyo-kültürel sınırlandırmaların, aklın kılavuzluğu ile dönüştürülebilme potansiyelidir. Siyasal ve sosyo-kültürel sınırlandırmaların dini, ahlaki, geleneksel uygulama ve düzenlemeleri aracılığıyla insan varoluşunun potansiyel failliğini hep bir üst yetkenin kılavuzluğu ile kayıt altına alan Ortaçağcıl paradigmadan, her türden yetkenin bilgisi ve iktidarının akıl ile sorgulanıp kılavuzun, kişinin ancak kendi akli olarak ikame edildiği modernist paradigmaya geçiş ile görünür hale gelen bu potansiyel, temelde “bireyselleşme/özerkleşme” olgusunun içeriğini de belirlemiştir.

Bu olgu, mevcut coğrafyanın dünya görüşü ve değerler sistemine göre şekil alan insanın; benlik/nefs, vicdan ve iradece tâbi kılınıp potansiyel failliğinin denetim altına alındığı hayat algısı ve yaşam biçiminden, gerçeklik algısını aklın kılavuzluğu ile sorgulayıp başka olanakları da kucaklayabilme serbestliğine yöneldiği değerli bir potansiyel barındırıyor. İnsanı kuşatan gerçekliğin akıl vasıtasıyla sorgulanıp farklı

olanakları kucaklayan serbestliğe ulaşması durumu, Immanuel Kant'ın perspektifinde insanın “ergin olmama” durumundan “ergin olma” durumuna geçiş sürecini imlemer. Kant, yeni bir paradigma olan Aydınlanma düşüncesini kavramsallaştırdığı “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt” adlı soruşturmasında, bağlamım için de son derece önemli olan şu tespitlerde bulunur:

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa *insan kendi suçu ile* düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. *Sapere aude!* “Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!” sözü imdi *Aydınlanma*’nın parolası olmaktadır (Kant 17).

Aydınlanma parolasını, bir başkasının kılavuzluğuna ihtiyaç duyulmadan kişinin kendi aklını kullanma iradesine eşitleyip bu iradeyi de kararlılık ve cesaret ile ilişkilendiren Kant, soruşturmanın devamında, Aydınlanma düşüncesini doğuran koşul ve sorunsalları ikili karşıtlıklar üzerinden mercek altına alır. Kant’a göre insanların çoğunun tüm yaşamları boyunca erginleşmemiş olarak kalmaları, tembellik ve korkaklık nedeniyle olup bu durumu da ancak insanın kendi rızası belirler (17). Bu gönüllü kabul, hem bir başkasının gözetleyici ve yönetici olarak kendini vazifelendirmesi, hem de ergin olmamak için rıza gösterenin zahmetten kaçınan hayat algısı ile meşrulaştırılır (17). Bu bilgilere göre insan varoluşunun potansiyel failliğinin çeşitli türden yetkeler aracılığıyla kayıt altına alınması durumunun, insanların tembellik ve korkaklık sonucu zahmet çekmekten yana olmayan eğilimlerinden kaynaklandığı görülür. İnsanı erginleşmemiş bir yaşam biçimine kendi rızasıyla yönlendiren bu eğilim; insanın içine doğduğu anda varoluşunu kuşatan gerçeklik tarafından belirlenir ve bu gerçeklik de geçmiş

deneyimlerin mirası olarak süreç içinde süzölmüş hayat algısı ve yaşam biçiminden kaynaklanır.

İnsan varoluşu ile gerçeklik algısının çift taraflı etkileşimi hakkında tarihsel ve kültürel veriler ışığında yapmış olduğum yukarıdaki saptamalar, Kant'ın düşüncesinde her türden yetkenin, denetim ve yönetimi sonucu (17) şeklinde ifadesini bulur. Kant'a göre yetkelerin denetim ve yönetimiyle şekillenerek insan varoluşunu kuşatan gerçeklik, aynı zamanda insanların ergin olmaya dair adım atmalarını tehlikeli addederek yasaklar ve hatta onları, kendi kendilerine yürümeye kalkıştıklarında başlarına ne gibi tehlikelerin geleceğini gösteren ikazlarla engeller (17). Dogmalar ve kurallarla, yasaklayıcı ikazlarla insan varoluşunu kuşatan gerçekliği belirleyen yetkeler, aynı zamanda "her [f]ert için neredeyse ikinci bir doğa yerine geçen [...] temel bir yapı oluştur[ur]" (17). Kant için bu yapı, insanın doğal yetilerinin akla uygun kullanılışında, erginleşme ve olgunlaşma niyetlerinde bile sürekli bir ayak bağıdır; çünkü, o, henüz kendisine güven duyarak özgürce hareket etmeye alışmamıştır (17,18). İşte bundan dolayı insanlar ne ruhlarını, ne de zihinsel yanlarını kendi başlarına işleyip kullanamama nedeniyle ergin olmayıştan kurtulamamakta, bu duruma seve seve katlanmakta ve hatta bu durumu sevmektedirler de (17, 18).

Kant'a göre gönöl rızası ile içselleştirilen kabulün temel nedeni ise insanların böylesi bir deneyi gerçekleştirmesine asla izin verilmemesi ve akli kullanmayı denemek için hiçbir zaman yalnız başına bırakılmamış olmalarıdır (17). Ortaçağ kurgusu ve pratiğini belirleyen hâkim zihniyetin ikinci bir doğa şekline bürünüp insanlığı "ergin olmama" hali ile tahkim ettiği işleyişini, "ergin olma" haline evrilteceği düşünce ise soruşturmanın sonunda açıklığa kavuşur. Kant, insanlığın gönöl rızası ile yinelediği *mevcut eğilimin*, yine gönöl rızası ile gerçekleştirilebilecek *yeni eğilim* ile

dönüşebileceğine dikkat çekip *yeni eğilimin* de “İnsanlığın bir bütün olarak bir başkasının rehberliği olmaksızın [...] kendi aklını iyi bir biçimde ve güvenilir bir şekilde kullanması” (20) süreci ile kazanılacağını söyler. Kant’ın dikkat çektiği bu çözüm sayesinde insanlar; her türden yetkenin, denetim ve yönetimi ile cisimleşen dogmalar, kurallar ve ikazların ikinci bir doğa haline geldiği benlik algısından, kılavuzun ancak akıl olduğu sorgulayıcı tavır alışla bir başka algıya sıçrayabilirler.

Öte yandan insan varoluşunu kuşatan gerçeklik algısının fertlerin ruhlarını ve zihinsel yanlarını kendi başlarına işleyip kullanma serbestliğini kayıt altına alarak ikinci bir doğa haline gelen yapısı göz önünde bulundurulduğunda, her bir ferdin arzu edilen algıya sıçrayabilme sürecinin zorlu bir mücadele ile gerçekleşeceği şüphesizdir. Nitekim bu zorlu mücadelenin; hem her bir ferdin ikinci doğası haline gelen *mevcut eğilimine*, hem her türden yetke ile yaşanacak engellemelere, hem de yalnızca deneyimle kazanılacak *yeni eğilim* aracılığıyla kişinin, kendi aklını ve iradesini kullanmadaki kararlılığına göre değişken ve belirsiz bir durum içerisinde yaşanacağı çıkarsanan bir diğer öngörüdür.

Ortaçağ’ın hâkim zihniyetinden Aydınlanma düşüncesinin akıl merkezli yeni hayat algısı ve yaşam biçimine geçişte yaşanacak bu zorlu mücadele; işlevini yitirmiş ve insan varoluşunu artık tamamlayamayan koşullardan doğmakla birlikte, belirli bir coğrafyada yaşanan bunalım, kriz ya da buhranla görünür hale gelen ve içinde değerli bir potansiyel barındıran önemli bir eşiğe de işaret ediyor. Nitekim Fatih Altuğ, “Namık Kemal’in Edebiyat Eleştirisinde Modernlik ve Öznellik” adlı doktora çalışmasında, yapmış olduğum tespitle ilişkili önemli bilgiler veriyor. Altuğ, Costas Douzinas’ın “Eleştirinin Doğuşu” adlı makalesinden hareketle, önce, kriz ya da buhran sözcüklerinin “critique” ve “crisis” sözcükleriyle akraba olduğu bilgisini verir. Bu bilgi ile kriz, sonrasında yıkımın ya da iyileşmenin gelebileceği önemli bir

dönüm noktası olarak konumlanırken, krizin yaşandığı süreç için ise içinde hem geleceğe dair belirsizlik hem de sürecin deneyimlendiği anda büyük bir karmaşa barındırdığı tespiti yapılır (81). Sonra, paradigmatic değişimler öncesi yaşanan buhranı/bunalımı/krizi mercek altına alan Altuğ, yaşanan dönüşüm sürecinde belirsizlik ve karmaşa ile görünür hale gelen krizin, sağladığı imkânlar açısından dikkate değer olduğu bilgisini aktarır (81). Daha sonra ise krizin sağladığı imkânlardan birinin eleştiri olduğu dile getirilerek, Aydınlanmanın en önemli veriminin eleştiri olduğuna dikkat çekilir. Zira, Modern eleştiriye Aydınlanma ile başlatan hâkim kaniya göre eleştiri; “kritik bir durumda yaygın düşünme kalıplarıyla, makbul hayat biçimleriyle olan bağı kopar[an], [...] toplumun derinlerinde yatan önyargılar[ı], varsayımlar[ı], öncüller[i] yüzeye çıkar[an], [...] sorgulanamaz mevkileri [s]orgulayan” (81) bir imkân olarak görülür. Değişimi iyileşmeden yana tavır alışla denetlemekle bir imkân olarak devreye giren eleştiri bahsinde; “[e]leştirinin amacı, insanın verili olanı sorgulamaya cüret etmesi, sınırları değiştirmes[i]” (82) olarak belirirken, eleştirinin işleyişi ise teori ya da idealde işaret edilen düşünce ile verili ya da hüküm sürmekte olan arasındaki “fark” üzerinden icra edilir (81,82).

Fatih Altuğ’un Costas Douzinas’dan aktardığı bilgiler ile Immanuel Kant bağlamında dikkat çektiğim düşüncelerden, şu yorumları çıkarsamak mümkün. Aydınlanma çağı nasıl insanın kaderini ilahi olanın elinden alıp insanın eline teslim etmekte ve bir insan için iyi olanın başkasının kılavuzluğuna ihtiyaç duymadan ancak o kişinin kendi aklı ile belirleneceği imkânını yaratmaktaysa, Aydınlanma öncesi yaşanan kriz de iyileşmeden yana olan gidişatı belirleyecek en önemli aracı yani *eleştirinin doğuşunu* bir başka imkân olarak içinde barındırdı. Aydınlanma’nın diğer verimi eleştiri sayesinde; hem fertlerin ergin hale geçebilmesi için hüküm sürmekte olan her

türden yetkenin, ferdin kendi aklını kullanma cesareti ve iradesi ile sorgulama cüreti meşrulaştırıldı, hem de *mevcut eğilim* nedeniyle potansiyel failliği kayıt altına alınmış özneden ancak deneyimle kazanılabilecek *yeni eğilime* koşut yeni özneye dönüşme vasıtası için değerli bir zemin oluşturuldu. Bu bağlamda paradigma öncesi hüküm sürmekte olan kriz; Ortaçağ zihniyeti ile yeni paradigmanın kurucu ilkeleri arasında eşikte kalan fertlerin, ruhlarını ve zihinsel yanlarını işleyip kullanma serbestliğini benlik/nefs, vicdan ve iradeleri üzerinde denetim kurmakla ikinci doğa haline gelip kayıt altına alan yetkelerden geri alma kararı için önemli bir dönüm noktası oldu. Dikkate değer bir yol ayrımına işaret eden bu dönüm noktası ise sürecin deneyimlendiği ana eşlik eden krizin ve geleceğe dair belirsizlik içeren karmaşanın iç içe geçtiği bir potansiyel ile eşleşti. Ve fakat yaşanan büyük karmaşanın/krizin aşılma imkânı; aklını iyi ve güvenilir bir biçimde kullanabilme cesareti gösteren, eleştirel tavır vasıtasıyla da her türden yetkeyi sorgulayarak verili olanın sınırlarını değiştirme inisiyatifini alıp ergin olma niyetinde karar kılan fertlerin “fark” oluşturarak yeni ayrımlar ortaya koyabilen pratiklerine bağlandı. O halde ergin olma niyetinde karar kılarak bu niyeti, her türden yetkenin engellemelerine karşı zorlu mücadele ve yeni ayrımlar ortaya koyabilen deneyimlerle pekiştiren fertlerin; varoluşun kuşatıldığı gerçeklik algısını *akıl* ve *eleştiri* araçlarıyla dönüştürme, mevcut algının sınırlarını ise değiştirme cüreti göstermesi nedeniyle önceki paradigmadan farklı bir öznellik biçimi üreteceği aşikârdır. Bir diğer ifadeyle, içine doğulan toplumda benlik/nefs, vicdan ve irade üzerinde kurulan denetim ile potansiyel failliği kayıt altına alınan fertlerin, farklı öznellik biçimleri üretme imkânına koşut modern tavra eşitlenecek yeni bir anlayışı, davranışı ve düşünce biçimini meşrulaştırması söz konusu olacaktır.

Yaşanmakta olan deneyimi önceki öznellik tecrübesinden ayırarak aradaki “fark”larla kendini tahkim etme niyeti barındıran *yeni eğilime*; hem yeni paradigmanın işleyişini, hem akıl ve eleştirinin bu işleyişteki merkezi rolünü, hem de yeni öznellik biçimleri üretimindeki aşamaları anlamada anahtar kavram olarak bakmak şu aşamada mümkündür. Aydınlanma öncesi ihtiyaç duyulan “yeni insan” anlayışı ile bu arzuyu doğuran koşulları *yeni eğilim* merkezinde anlaşılır kılmak ve bu eğilime atfetmiş olduğum nitelikleri daha iyi kavrayabilmek için yer verilmesi gereken bir diğer düşünür ise Michel Foucault’dur. Aydınlanma çağı ile birlikte yinelenen insan varoluşu ve var olma biçimlerini sınırlandıran gerçeklik algısı sorunsalına, sürecin getirdiği birikimler ve ihtiyaçlar çerçevesinde bakan Foucault, Kant’ın düşüncelerine oldukça paralel bir bakış açısı ortaya koyar. Michel Foucault *Özne ve İktidar* adlı eserinde, her türden yetkenin iktidarına ve özneyi kayıt altına alan işleyişine karşı yeni öznellikler geliştirme düşüncesinin gerekliliğine dikkat çekerken, söylediklerimiz, düşündüklerimiz ve yaptıklarımızı belirleyen sınırlar üzerine düşünmenin temel ilke olduğunu vurgular (15). Sınırlar üzerine düşünme biçimini temel ilke olarak vurgulayan Foucault, daha sonra, yetkelerce hakikat olarak sunulanın olumsal olduğunun, çizilen sınırların aşılamaz olmadığına, bu sınırların dayattığı bireysellik ve kimliğin dönüştürülebilir olduğunun bilgisini verir(15). Foucault’ya göre bu dönüşüm ancak eleştiri vasıtasıyla gerçekleşebilmekle birlikte, eleştiri ise öznelerin “tarihin içinde bulun[ulan] [b]ir anında “gerçek” olarak verilmiş olanla, yani kimliği[n] koyduğu sınırlarla bu sınırları değiştirmek için gösterilen çaba arasındaki zorlu etkileşim[le]” mümkün olur (15). Foucault’nun analizleri takip edildiğinde, eleştiriye mümkün kılan bu çaba; özneyi kategorize edip belirli bir kimliğe bağlayan ve bunu da, ona, hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak

zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale ile gerçekleştiren yetkelere karşı konumlandırılır (19).

Bir diğerk dikkate değerk analiz ise gösterilecek olan çabanın zorluğu üzerinedir. Foucault, etkileşimin zorlu olacağı düşüncesini, yetkelerin; denetim, bağımlılık, vicdan ya da özbilgi yoluyla özneler üzerinde kurmuş oldukları iktidar biçimlerinin boyun eğdiren ve tâbi kılan yöntemleri ile ilişkilendirir (19). Yetkelerin sahip olduğu iktidarın, özellikle vicdana ya da özbilgiye yön verme becerisine sahip olduğuna dikkat çeken Foucault, özneleri “kendi üzerine kapanmaya zorlayan ve kısıtlayıcı bir biçimde kendi kimliğine bağlayan” (62) bu telkinle mücadelenin, muhalif bir tavırla bir diğerk ifadeyle “modern insan tutumu[yla]” (24) yapılabileceğine işaret eder (61-65). Yetkeler ve iktidar biçimlerinin özneye dayatmış oldukları kimlikle -bilinç, vicdan ya da özbilgi yoluyla denetim altına aldıkları öznel yaşam pratiğine - “öznelliğin boyun eğdirilip tâbi kılınması” (20) gerekçesiyle karşı çıkan Foucault, muhalif bir tavır alışla eşleştirdiği mücadele biçimini ise bir başlangıç için “olduğumuz şeyi reddetmek” (20) düsturu ile dile getirir. Kant’ın parolasına eşdeğer bu düstur; yalnızca gerçeklik algısına ve gündelik yaşama müdahale ile değil, benlik/nefs, vicdan ve irade üzerindeki denetimle kendi üzerine kapanmaya zorlanan potansiyel failliğin, dayatılan kimlik aracılığıyla öznelerin maruz bırakıldıkları tâbiyetin, akıl ve eleştiri vasıtasıyla reddedilmesi anlamına gelir.

Foucault bu düsturu, yeni öznellik imkânlarını “davranışla[r] ve eylem biçimleri[n]de engel oluştur[arak]” (22) öznenin kendisiyle kuracağı ilişkiyi kesintiye uğratması gerekçesiyle yetkeler ve iktidar biçimlerine karşı konumlandırırken, oluşturulan “engelle[me]li ri aşmak için sahip ol[unan] güçlerin kullanı[lıması]” (22) gerekliliğinin özellikle altını çizer. Hüküm sürmekte olanın belirlediği sınırlar ile bu sınırları değiştirmek için süreklilik arz eden mücadeleye gönderme yapan bu tespitler,

öznenin dışarıda vereceği mücadele kadar, ruhsal ve zihinsel yönlendirmelerle ikinci bir doğa haline gelip özneyi kuran yapıya karşı verilecek içsel mücadeleye de işaret eder. Böylelikle, dışarı ve içeri ile temasta görünür hale gelecek olan “zorlu etkileşim”in boyutları açıklığa kavuşur. Mevcut tespitlerden hareketle, potansiyel failiğin kayıt altına alındığı öznellik tecrübesinden, yeni öznellik deneyimine geçişin öznenin içinde ve dışarıda gerçekleştireceği zorlu etkileşim ve sürekli mücadelelerle mümkün olduğu sonucuna varılır. Öte yandan, yaşanacak bu mücadelede; özellikle vicdanın yönlendirilmesi nedeniyle, öznenin benliğinde/nefsinde karmaşa ve belirsizlik yaşayacağı, böylesi bir krizin ise ancak akıl ve eleştiri vasıtalarıyla sürdürülebilir tekrarlı deneyimlerle aşılabacağı çıkarsanır. Kant’ın düşüncelerinin bir başka türevi olan bu tespitler, son kertede, öznenin “kendi[sini] yönetme, kendi davranış alanları[nı] yapılandırma, yaşamı[na] ne tür bir biçim ve yapı vereceği[ne] karar verme” (23) eğilimini her bir deneyimle yeniden keşfetmesinin yolunu açarken, her türden yetkenin denetim ve kontrolü yerine “özgürlüğü kullanarak kendi[sini] kendi davranışları[nın] öznesi olarak yeniden kurma[sı]” (23) düşüncesine de meşruiyet kazandırır. Yeni öznellik biçimleri üretme imkânını, bir başlangıç olarak “olduğumuz şeyi reddetmek” düsturuna bağlayan Foucault; bu izleği merkeze “özgürlük” kavramını oturtarak kurgularken, aynı zamanda bu kavramı yetkelerin sahip olduğu iktidar biçimlerinin bilinç, vicdan ya da özbilgiye yön verme stratejisi ile kayıt altına aldıkları öznel varoluşa, öznelere kullanabileceği bir mücadele stratejisi olarak konumlandırır (65). Bir diğer ifadeyle “özgürlük”; her türden yetkenin denetim, boyun eğdirme ve tâbi kılma yöntemlerine karşı boyun eğmeme, direnme, kaçma yolu ya da kurtulma ihtimaline işaret eder (80). Bu bağlamda, dayatılan kimlikle şekillendirilen benlik/nefs ve yönlendirilen vicdan kadar, denetim altına alınan iradenin de yetkelerce kayıt altına alınıp baskılanmış *mevcut eğilimden*

azade olmasının yolu gösterilir. Ve ek olarak “özgürlük” kavramı dolayısıyla da yeni öznellik biçimleri üretme imkânı, yetkelerin sahip olduğu iktidar biçimlerine karşı bir mücadele stratejisi ya da *yeni bir eğilim* olarak meşrulaştırılır.

Kant ve Foucault dolayısıyla modernitenin kurucu ilkelerinden “bireyselleşme/özerkleşme” olgusu için yer verdiğim bilgiler, tarihsel olarak birbirine hiç de yakın olmayan dönemlerde yapılan soruşturmaların benzer bağlamlarla sürdürüldüğüne işaret ediyor. Her iki yaklaşımda da yeni paradigmayı belirleyen temel eğilim, insan varoluşunun potansiyel failliğini kullanma tasarrufunun “doğrudan ve aracısız olarak” (Foucault,73) yalnızca failin kendisine verildiği bir düşünce üzerine kurulur. Bir diğer ifadeyle Ortaçağ’ın dünya görüşü ve değerler sisteminin insan varoluşunu kayıt altına aldığı *mevcut eğiliminden*, ihtiyaç duyulan *yeni eğilime* geçişi teorilerle destekleyip arzu edilen hayat algısı ve yaşam biçimini inşa etmek isteyen yaklaşımlar; insan varoluşunun, gerek sahip olduğu “özgürlük”le gerek “akıl” ve “eleştiri” araçlarını doğru ve güvenilir bir şekilde kullanılması ile benlik/nefs, vicdan ve irade üzerindeki denetim ve yönlendirmeden azade, çeşitli imkânları kucaklayabilecek bir potansiyele sahip olduğunu yeniden hatırlatır.

İnsanlığa ruhsal ve zihinsel yanlarını özgürce işleyip kendi istek ve arzularına göre belirleyebilme serbestliğini yeniden hatırlatan bu yaklaşımların; bir yandan yeni öznellik üretiminin imkânına dair teorik alt yapı ve bu yapının inşası için gerekli vasıtalarla dikkat çektiği, diğer yandan da “modern insan tavrı”na eşitlenen *yeni eğilimin* “özerklik” olgusunun tanımlanışına ilişkin bağlamlar oluşturduğu görülür. Immanuel Kant ve Michel Foucault çerçevesinde dikkat çektiğim kavramları, benzer bir biçimde ele alıp yeni özelliğin üretilme imkânını “özerklik” olgusu ve “özgür irade” kavramı ile genişleterek ilgili bağlama açıklık getiren bir diğer düşünür ise

Thomas Docherty'dir. Fatih Altuğ, daha önce adı zikredilen doktora çalışmasında, Docherty'nin *Eleştiri ve Modernite* adlı eserinden bağlamımla da ilişkili olan şu bilgileri aktarır:

Aydınlanmanın temel amacı, öznenin mitlerin ve batıl inançların köleleştirici büyüselliklerinden eleştirel aklın ilerlemeci işlemleriyle kurtulmasıdır. Böylece tarihin kurbanı olmayan, aksine tarihin faili olan özerk öznenin üretilmesi amaçlanır. Burada özerklik, öznenin kendi hareketleriyle ilgili olarak özgür iradesini kullanabilmesi ile ölçülür. Bir irade, öznenin kendinden kaynaklanıyorsa, eleştirelse yani tarihte bir fark yaratıyorsa, özne kendini kısıtlayan tarihsel ve toplumsal belirlenimlerden kurtulup kendi izini dünyaya bırakıyorsa o, modernlik projesine göre özgür iradedir (Altuğ 83,84).

Docherty dolayısıyla verilen bu bilgiler ya da öznenin “özerklik” ve “özgür irade” bağlamında tanımlanışı, öznelerin kendi içinde gerçekleştireceği işlemler aracılığıyla bir önceki öznellik deneyimine kıyasla “fark” oluşturup tarihin faili olan ve kendini kısıtlayan belirlenimlerden kurtaran bir potansiyele sahip olduğunu gösterir. Kant ve Foucault yaklaşımlarının sentezi de olabilecek bu alıntı; iktidarın telkinleriyle gerçek olarak dayatılmış hakikat yasalarının işleyişine ya da boyun eğdiren ve tâbi kılan yöntemlerine karşılık tarihin belirli bir anında, özne tarafından işleme koyulan “tanıma ve kabullenme ya da reddetme pratikleri” (Foucault,14) sonucu öznenliğin yeniden kurulabileceği düşüncesini imler. Her türden iktidarın öznel varoluşu tâbi kılan eğilimi karşısında, özneye, hüküm sürmekte olanın sınırlarını değiştirme inisiyatifi alma ya da mücadele içerisinde olma çağrısı ise alıntıdan çıkarsanan bir diğer tespittir.

Şimdiye kadar vermiş olduğum bilgilere ilişkin kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse; süreçle birlikte değişen paradigma, Ortaçağ zihniyetine göre şekillenen öznel yaşam pratiğini sorunlu görüp insan varoluşu için yetersiz olan koşullar ve bu koşulların cevap veremediği arzuları tespit ederek yeni öznellik biçimleri oluşturma sorunsalı üzerinde yoğunlaşmıştır. Aydınlanma'nın verimi olan “akıl” ve “eleştiri”

araçları, yeni öznellik üretimi için gerekli vasıtalar olarak belirirken, her türden iktidar odağı engelleyici unsur olarak saptanmıştır. İktidar odaklarının işleyişi analiz edilirken, “akıl” ve “eleştiri” araçlarına ek olarak sorunsalın analizinde yer almış “özgürlük” ve “özerklik” kavramları da, öznenin kendini yeniden üretebilmesi için şart koşulan zorlu ve sürekli mücadelenin mahiyetine açıklık getirmiştir. Bu noktada iktidar ve özne arasındaki ilişki biçimleri, yeni öznellik biçimleri üretme imkânı için analiz edilen temel konu başlıkları olurken, özneyi bir önceki deneyime kıyasla “fark” ile yeniden kuracak koşullar ya da öznenin iktidarla olan etkileşiminde devreye giren mücadele stratejileri, *yeni eğilim* kavramını şekillendiren ana mesele olarak konumlanmıştır. Bir diğer ifadeyle gerek eleştirinin işleyişinde, gerek öznenin iktidarla ve kendisiyle olan psişik, bedensel ve zihinsel ilişkisinde, gerek yeni öznellik biçiminin üretilme aşamasında yinelenen “fark” terimi; verili olanın sınırlarını değiştirecek ve yeni ayrımlar üretecek edim olarak önceki paradigmayı dönüştüren *yeni eğilimin* en belirgin niteliği olmuştur. O halde, her bir öznenin iktidar ile olan ilişkisini “modern insan tavrı”na model olacak teori üzerinden kurup yeni öznellik biçimi üretme imkânını ise “fark” terimine eşitleyen yaklaşım biçimlerini, *yeni eğilimin* işleyişini analiz eden soruşturmalar olarak tanımlamak mümkündür.

Günümüz zihin dünyasını meşgul etmeye devam eden bu soruşturmaları, geniş bir perspektif çerçevesinde analiz eden bir diğer kişi ise Judith Butler’dır. Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler* adlı çalışmasında; iktidarın baskı kuran, tâbi kılan ya da madun bırakan işleyişini, özneler üzerindeki etkisi bağlamında mercek altına alıp modern çağı düşünceleriyle etkileyen Hegel, Freud, Nietzsche, Althusser ve Foucault gibi düşünürlerin yaklaşımlarından yola çıkarak bütünleştirici bir analiz denemesinde bulunur. Butler, eserinde; özneleşme süreci, yeni özne

oluşumunun bağlı olduğu mekanizmalar, özne ve iktidar arasındaki etkileşimin ikircikli doğası üzerine önemli sorgulamalara koşt dikkate değer tespitler yapar. Ayrıca bu tespitlerin her biri, yetkelerin sahip olduğu iktidar aracılığıyla özneleri kayıt altına aldığı işleyiş biçimi olan tâbiyet sorunsalı ile ilişkilendirilir. Butler için tâbiyet, “yalnızca iktidar tarafından madun bırakılma sürecini değil, aynı zamanda özne olma sürecini de ifade ed[iyor]” (10) olması nedeniyle önemlidir. Butler’a göre hem Althusser’in hem de Foucault’nun, özneleşme sürecinin temelde maduniyeti varsayarak başlaması hususunda hemfikir olmaları (14), öznenin iktidara ilksel bir boyun eğişle yaşama başladığının göstergesidir (10). Butler için tâbiyetin aynı zamanda özneyi üretiyor olması meselesi ise iktidarın çift değerli ya da ikircikli yapısından kaynaklanır (11,12). Butler bu çift değerli/ikircikli yapıya ilişkin şu açıklamayı yapar : “[B]aşlangıçta özneye dışsal gibi görünen, baskı yapan ve boyun eğmeye zorlayan iktidar, öznenin özkimliğini kuran psişik bir biçim kazanır. İktidarın aldığı bu biçim, sürekli olarak bir dönüş figürüyle, kişinin kendine karşı dönüşü ya da kendi *üzerine* öfkeyle dönüşü figürüyle gösterilir” (11). Butler’ın tâbiyet sorunsalı çerçevesinde dikkat çekmiş olduğu “dönüş figürü”; iktidarın özneyi nasıl ürettiğine ilişkin önemli bir mekanizma olup çift değerli/ikircikli yapı gereği öznenin de iktidarı etkileyip dönüştürebileceği bir potansiyel içerir (23).

Butler, tâbiyet sorunsalını ele aldığı soruşturmanın devamında, öznenin iktidarla olan etkileşiminde görünür hale gelen çift değerli/ikircikli yapıyı ya da dönüş figürünü anlaşılır kılmak için öncelikle, “özne kendi maduniyetine tutkuyla bağlıdır” (15) argümanını ileri sürer. “Özne iktidara ilksel bir boyun eğişle yaşama başlar” (10) düşüncesi üzerine eklemelenen bu argüman, şu açıklama ile pekiştirilir: “[T]abi kılınmaya bağlılık [k] iktidarın işleyişi sonucu oluş[ur], iktidarın bu tarz işleyiş[i] bu psişik etkide açıklığa kavuşu[r] ve b[u] da iktidarın yapıp ettiklerinin en sinsisi[dir]”

(15). Butler’a göre Nietzsche’yi psikanalitik çerçevede olumlayan öznenin madun olurken aynı zamanda kurulması iddiası, aynı çerçevede Foucault’nun da “maduniyeti yalnızca özne üzerinde baskı kuran değil, özneyi de kuran, yani öznenin kuruluşu yoluyla baskı kuran bir şey olarak yeniden formüle ediş[i]nin”, öznenin doğuşundaki ikircikliği ima e[t]mesinin” (15) sonucudur. Butler’ın “[h]içbir öznenin temelde bağımlı olduğu şeylere karşı tutkulu bir bağlılık göstermeksizin doğamayacağı” (15) düşüncesi ile sürdürdüğü bu analizin; bir çocuğun bağımlılığının -başlangıçta politik bir maduniyet ile ilişkilendirilmese de- bakımından sorumlu olan kişilere bağlılık içinde oluşan ilksel tutkusu örnek verilerek temellendirilir. Butler’a göre bu ilksel bağımlılık ya da tutku, öznelere politik oluşum ve düzenlemelerini de koşullandırarak tâbiyetlerinin aracı haline gelir (15, 16). İlksel bağımlılık ya da tutku nedeniyle her bir öznenin maduniyet ve sömürüye karşı savunmasız olduğunu dile getiren Butler, öznenin sürmekte olan varlık koşulunun bu ilksel tutku ya da bağımlılık ilişkisi ile gerçekleştiğini ifade eder (16). Butler’a göre öznenin sürmekte olan varlık koşulunun ilksel tutku/bağımlılık ilişkisi ile gerçekleşmesi durumu, başlangıç önermesi olarak öznenin; “hem bebek hem çocuk kendinde ve kendisi gibi var olmayı sürdürebilmek için bağlanmak zorundadır”(17) düşüncesi ile kurulur. Hiçbir öznenin böylesi bir bağlanma olmaksızın var olamayacağı düşüncesi: “Fakat yine hiçbir özne oluşum sürecinde bunu tamamen “görebilme” yeterliğine sahip değildir. Bu bağlılık ilksel haliyle hem *varlığa ulaşmak*, hem de *inkâr edilmek* zorundadır. Onun öznenin oluşumu⁵ için varlığa ulaşması kısmen bir inkârı da

⁵ Judith Butler, öznenin oluşum sürecinde, ilksel bağımlılık ya da tutkunun, hem varlığa ulaşmak hem de inkâr edilmek zorunda olma durumunu şu şekilde açıklar: “En erken sevgi nesneleriyle karşılaşıldığında [...] şöyle denir: “Böyle birini sevmiş olamam”. Söylenen söz inkâr ettiği olasılığı gizler, “ben”in kuruluşunu bu katı hayali imkânsızlığa ve onun tarafından temellenen dışta bırakma sürecine dayandırılmış gibi gerçekleştirir. Böylece “ben”, temelde bu (imkânsız) sevginin yeniden ortaya çıkması heyulası ile tehdit edilir ve bu sevgiyi bilinçaltında yeniden gündeme getirmekle suçlanmaya devam eder. [...] Eğer görünürde sevmiş olduğum gibi sevdiysem ‘ben’ ben olamam, ben kendim olmayı sürdürebilmek için inkâra devam etmeliyim. Fakat bununla birlikte bilinç dışında gündelik yaşamım için en feci olacak ıstırapı kabul etmeliyim” (17).

içermelidir” (17) alıntısında yer verilen tespitlerle pekiştirilir. Hem varlığa ulaştıran ama aynı zamanda içinde inkârı da barındırarak bilinçdışında gerçekleşen “ben”i tehdit eden bu travmatik tekrar; her ne kadar gündelik yaşamın dışında bırakılsa da, temelde öznenin kendi yok oluşunu, dağılışını isteyen bir arzunun failliğine neden olur (17). Öznenin eriyip gitmesini amaçlayan bu arzu, özneyi yok etmek isteyecek, ancak tam da adına hareket ettiği özne tarafından gizlenecektir; çünkü tâbiyeti memnuniyetsizlikle karşılayan ‘ben’in arzusu, öznenin yaşama devam edebilmesi için bu arzunun engellenmesine dolayısıyla kendisine, kendi arzusuna karşı duran bir özne oluşumuna neden olur (18). Butler’a göre ‘ben’in tâbiyete duyduğu memnuniyetsizliği nedeniyle özneyi yok olmakla tehdit eden ve fakat özne tarafından gizlenen arzu, her ne kadar öznenin kendi maduniyet koşullarını arzulayan bir görünüme işaret etse de, esasında, özne devamlılığının koşulu olarak okunup kendisine, kendi arzusuna karşı duran bir mekanizma nedeniyle; öznenin dışta bırakılma ya da ayrılıp başkalaştığı bir koşul ile üretildiği tespit edilir (18).

Tabiyet sorunsalı çerçevesinde özneleşme sürecini şekillendiren işleyişi analiz eden Butler, yapmış olduğu soruşturmaya bir başka olguyu daha ekleyerek inceleme alanını genişletir. Tabiyetin, iktidarın özne üzerinde yalnızca dışarıdan faaliyette bulunması ile gerçekleşmediğini, “düzenleyici ve disipline edici rejimler[i]” (26) aracılığıyla psişik telkinle işleyen yapısı ile de pekiştirdiğini iddia eden Butler, özneleşme sürecini “vicdan” olgusu bağlamında analiz eden bir soruşturma başlatır. Özne ve iktidarın etkileşiminde kesişme noktası olup failliğin merkezinde yinelenen çift değerli/ikircikli yapıyı bu kez de vicdan olgusu bağlamında mercek altına alan Butler, Foucault, Nietzsche ve Freud’un görüşleriyle desteklediği detaylı bir analiz gerçekleştirir. Analizine ilk olarak Foucault’nun iktidarın özne üzerindeki “oluşturucu ve üretici niteliğini düzenleyici ve disipline edici rejimler” (26) ile

gerçekleştirdiği bilgisini vererek başlayan Butler, vicdan olgusunun bu süreçte son derece önemli ve merkezi bir rol oynadığı tespitinde bulunur (27). Butler’a göre iktidarla etkileşimde devreye giren vicdan olgusunun önemi, öznenin ancak kendi üzerine döndüğü esnada çift değerli/ikircikli yapıyla işlerlik kazanmasıdır. Tıpkı özne ve iktidarın karşılıklı etkileşiminde görüldüğü gibi dönüşlü ve çift değerli/ikircikli bir yapıyla özne oluşum sürecinde rol oynayan vicdan; “öznenin kendisi için bir nesne haline gelmesinin, kendi üzerine düşünmesinin ve kendisini düşünömsel [reflective] ve dönüşlü [reflexive] olarak kurmasının bir aracıdır” (30). Vicdanın bu şekilde tanımlanıyor oluşundaki nedeni, “ben”in basitçe kendisi hakkında düşünen biri olmamasına bağlayan Butler, “ben”in kendiyle düşünömsel bir ilişkiye girmesine koşut dönüşlölük kapasitesi edinmesi durumunun -tıpkı Freud ve Nietzsche’nin de işaret ettiğı gibi- vicdan olgusu dolayımıyla gerçekleştiğı tespitinde bulunur (30). Bu bağlamda vicdanın, özne oluşum sürecinde kişinin “kendini bilme” -“kendisinin olduğunu bildiğı ya da bilmiş olduğunu” (31)- edimi sırasında harekete geçen merkezi ve temel referans noktası olarak konumlandığı saptamasını yapan Butler, bu durumun kendi üzerine dönüş figürünün nihai sonucu olduğunun altını çizer (30).

Butler’ın gerçekleştirdiğı analizin ikinci kısmı ise iktidarın özne üzerindeki telkinlerinin, tâbiyetin özel bir kipliğı olan psişik tâbiyetle gerçekleştiğı iddiası ve psişik tâbiyetle gerçekleşen özne oluşum sürecinde vicdanın rolü üzerinedir. Bu kısımda “psişik tâbiyet[i] iktidarın düzenleyici ve üretken etkileri” (27) üzerinden mercek altına alan Butler, öznenin psişik alandaki oluşum sürecine ilişkin genel açıklamalar yapar. Öznenin psişik alandaki oluşum sürecini iktidarın gereklerine göre biçim kazanan normun üretkenliğı bahsi ile ele alan Butler, düzenleyici ve disipline edici iktidar rejimlerinin normların içselleştirilmesine koşut vicdani

edimlerle birlikte işlerlik kazandığını ileri sürer (26-29). Bu iddiayı kanıtlamak için öznenin var olmaya duyduğu ilksel arzuyu suistimal ederek tâbiyeti meşrulaştıran iktidar nosyonunu yeniden hatırlatan Butler, psişik tâbiyette de aynı işleyişin devreye girdiğini belirtir (28, 29). Butler’a göre psişik tâbiyette ilk olarak iktidar, öznenin her türden arzusunu suiistimal edip “öznenin [y]alnızca kendi süreğen “toplumsal varoluşu”ndan başka bir şey arzulama[yacak]” (36) şekilde üretilmesini hedefleyen bir işleyişi, özneye gönüllü olarak kabul ettirir. Vicdan ise bu gönüllü kabul aşamasında devreye girer. Bu esnada kendine geri dönüş hareketini yapan vicdan, “ben”in varoluşunu toplumsal düzlemde garanti altına almak adına her türden arzudan feragat edip yalnızca tâbiyete duyulan- iktidarın arzusunu arzulayan- arzuyu meşrulaştırır ve sürecin sonunda “içselleştirilmiş bir yasaklamanın sonucu olarak” (30) varlık kazanır (60-82). Bu saptamalar, psişik telkinle işleyen özneleşme sürecinde iktidarın arzusunu arzulayan özne oluşumu ve vicdanın rolünü göstermesi açısından değerli olup toplumsal varoluşu garanti altına alan “tüm toplumsal kategoriler[in], maduniyet ve varoluşu bir arada imle[yen]” (28) yapısına da açıklık kazandırır. Nitekim Butler’a göre tüm toplumsal kategoriler, iktidarın gereklerine göre arzuları kısıtlayan ve üreten normlar ile varlık kazanmakta, psişik bir olgu olan normlar da vicdanın kendine döndüğü esnada özne oluşumunu yöneterek yaşanabilir bir toplumsallığın sınırlarını çizmektedir (28-29). Butler’ın vermiş olduğu bu bilgiler, özne oluşumu ve üretiminde iktidarın düzenleyici ve disipline edici rejimlerinin yalnızca dışarıdan “öznenin iradesine karşı dayatılan bir” (28) güç kullanımı ile gerçekleşmediğini, aynı zamanda çeşitli türden yasaklamaların, vicdanın kendi üzerine dönüşü esnasında ve gönüllü bir kabul ile içselleştirildiğini göstermesi açısından son derece önemlidir.

O halde normların psişik işleyişi ile etki altına alınıp psişik tâbiyete maruz kalma sonucunda kendi üzerine dönüş figürünü iktidarın lehine gerçekleştiren vicdan olgusu; toplumsalda var olabilmek adına “ben”in varoluşa olan ilksel arzusunu, iktidarın arzusu ile ikame edip olası tüm arzulardan feragat eden bir işleyiş gerçekleştirir. Vicdanın tâbiyeti olarak adlandırılabilir bu süreçte ise öznenin; “ben”in kendini bilme edimi esnasında ‘ben’in arzulayacağı her türden itki ve özlemi -gerek iktidarı, gerek toplumsal işleyişi riske atacak her türden “istem”i ve hatta “istem’in kendisi[ni]” (81)- içselleştirilen yasaklamalar⁶ sonucunda, içselleştirilmiş bir kendini suçlama alışkanlığı ile bastırıp⁷ yalnızca iktidarın arzuladığı yönde bir yineleme ile varlığını sürdürdüğü görülür.

Psişik tâbiyet sürecinde devreye giren vicdan olgusu ile öznenin her türden ediminin iktidarın arzusuna göre şekillendiği bir özneleşme süreci analizi yapan Butler, tartışmasının ikinci kısmında ise iktidarın hükümlerini aşan özne oluşum sürecinin imkânını inceler. Modern insan tavrına eşitlenen *yeni eğilim* için öncesinde işaret edilen yaklaşımları haklılaştıran bu imkân, Butler’a göre “başkalık üzerindeki ısrar” (Butler, 36) ile mümkün olur. Başkalık üzerinde ısrar, öznenin psişik tâbiyete boyun eğdiği esnada ve yine vicdanın kendine dönüşü sırasında gerçekleştireceği bir imkândır. Bu imkân, vicdanın dönüş figürünün iktidarın gereklerine göre “kabul gören bir toplumsal varlık olarak yaşamı sürdürme olanağı[nı], öznenin maduniyet içinde oluşup o şekilde kalmasını gerektir[en]” (35) imkânın dışındadır. Bu imkân,

⁶ Freud, vicdanın kendine dayattığı emirleri izlemesinin ve uygulamasının nedenini, iktidarın kendini tahkim etmek için başvurduğu bir strateji olarak görüp yasaklanmak istenen unsurların, yasaklamalar aracılığıyla bir tatmin alanı oluşturduklarını bir başka deyişle yasaklamanın, yasaklanan “dürtü” ya da arzunun tatmininin yer değiştirmiş olanı olduğunu, suçlayıcı yasa ya da yasaklamalarla da hem yasaklı arzulardan yeniden üretilmesine hem de bu üretim esnasında arzulanan arzudan feragat edilerek yasanın tam da yasaklamanın kendisi ve yasaklanan şey tarafından korunduğuna işaret eder (60,61).

⁷ Foucault da Freud’un yasaklama üzerine ifade ettiği benzer düşünceleri farklı nüanslarla bu kez bastırma pratiği ve bastırıcı rejim üzerinden dile getirir. Bastırıcı rejim, her türden itki alanına muhtaç olup ancak bu alan sayesinde kendi iktidarını hem yeniden eklemleyebilecek hem de bu alanı kontrol ve disiplinle daha da genişletebilecektir (63).

vicdanın kendi üzerine döndüğü esnada “[ö]znenin kendi varlığına ilişkin arzu[sunu] yalnızca toplumsal yaşamın riskli kavramları⁸ içinde müzakere edilebilir bir şey olarak yeniden tanımlamaya hazır ol[ması]” (35) ile mümkündür. Nitekim Butler’a göre öznenin “kendi varlığı konusunda ısrar etmesi, temelde kendisinin olmayan bir dünyaya, başkalarının dünyasına boyun eğmesini gerektirir[ken]” (36) bu gerekliliği; “ancak ve ancak başkalık üzerindeki ısrar, [ö]znenin “kendi” varlığı konusunda direktmesi” (36) kırmakta, kendisi için olabilmek adına kendisine karşı koyabilen bir öznenin imkânı doğmaktadır (36). Öznenin kendi süreğen “toplumsal varoluşu”ndan başka bir şey arzulamasına eşitlenen bu imkân, aynı zamanda toplumsal iktidarı dönüşüme yatkın hale getirmek amacıyla varoluşun her şeye rağmen riske atıldığı bir durum ile mümkün hale gelmekte ve ancak yaşamı riske sokan bu tekrarla⁹ mevcut örgütlenmenin olumsuzluğu tahayyül edilebilmektedir (36).

Bu noktada “vicdan[ı] yalnızca psikik olguları biçimlendirmekle kalmayıp aynı zamanda özel bir tür içselleştirmenin sonucunda kendisi de *biçimlenen* zihinsel bir etkinlik olduğu düşüncesin[i]” (67) öne süren Nietzsche’ye gönderme yapan Butler, öznenin kendisi için bir nesne haline gelip “ben”in kendini düşünsel ve dönüşlü olarak kurduğu esnada; iktidarın arzusunu arzulayan varoluş imkânı kadar, “kendi” arzusunu arzulayan varoluş imkânına da sahip olduğu, bu imkânın da “ben”in başkalık üzerindeki ısrarına koşut yalnızca o an içinde yapılacak seçimle mümkün hale geldiği tespitinde bulunur. Öznenin süreğen toplumsal varoluşunu tehlikeye

⁸ Butler, bu kavramları yıkımın izini taşıyan ya da özneye yönelik yıkım tehdidine yol açan kavramlar olarak tanımlayarak iktidarın toplumsal varoluşunu tahkim eden yapısının, bu türden kavramları müzakere etmeye yanaşmayan ya da ölüm riskini göze almaksızın/başkalık üzerinde ısrar etmeksizin maduniyete teslim olan öznenin hâkim refleksi ile yükseldiğine dikkat çeker (34-36).

⁹ Butler, yaşamı riske sokan tekrarları özneye yönelik yıkım tehdidine yol açan kavramları müzakere etme sürecine eşitlemekte ve tekrarlanan genel işleyişi şu şekilde özetlemektedir: “Özne kendisini üreten normları tekrar etmeye zorlanır, ama bu yeniden bir risk alanı kurar; eğer özne normun “doğru bir şekilde” hakkında hakını vermezse, daha başka bir yaptırıma tabi tutulur ve hâlihazırdaki varlık koşullarının tehdit edildiğini hisseder. Bununla birlikte yaşamı riske sokan bu tekrar almaksızın, [n]e bu örgütlenişin olumsuzluğu tahayyül e[dilebilir] [n]e [d]e yaşam koşullarının ana hatlar[ı] performatif olarak tasarla[nabilir]” (36)

sokup her bir yaptırımında özneye yönelik yıkım tedidini arttıracak olan bu seçim ile iktidarın özne üzerindeki oluşturu ve üretici etkisinin çift taraflı oluşu hatırlatılırken, asıl önemli noktanın vicdanın kendine dönüşü esnasında iktidara karşı alınmak istenen ya da istenmeyen mesafe olduğu gösterilir. Butler'ın Freud'dan aktardığı şekliyle “kendi olabilirliği üzerine dönen arzusun işleyişi” (68) olarak da değerlendirilebilecek bu durum, vicdanın çift değerli/ikircikli yapıya sahip oluşu nedeniyle, olabilirlik hâlini, iktidarın mevcut telkinlerine ihtilaf eden ya da iktidarın belirlemiş olduğu sınırları “kendi” varoluş arzusu lehine dönüştürebilen özne oluşumu ile gerçekleştirilebileceğini gösterir.

O halde özne ve iktidarın etkileşim sürecinde görünür hale gelen dönüşlülük figürü ya da çift değerli/ikircikli yapı, her bir yinelemeye koşut vicdanın kendine döndüğü esnada, özne üretimine öncel olan düzenleyici ve disipline edici hükümleri aşma imkânını beraberinde getirip bir diğer yandan da bastırılarak yasaklanan arzu alanından “başka bir arzu düzeni[nin] üreti[lmesin]” (30) neden olur. Bir diğer ifadeyle, iktidarın kendini tahkim etmek amacıyla başvurduğu her türden yasağı yasaklanmak istenen arzuların tatminine dönüştürerek öznenin; “kendi” arzusundan feragat edip yalnızca bastırıcı rejimin arzusunu arzulatan işleyişin, yasaklardan feragat edip yasaklamalara gem vurabilen vicdani edim sonucunda “kendi” arzusunu arzulayabilen özne oluşumunu mümkün kılan bir işleyişle dönüşebileceğine işaret eder. İktidarın arzusunu arzulayan özne varoluşu ile “kendi” arzusunu arzulayan özne varoluşu arasındaki bu seçim veya tatmin alanındaki bu değişiklik; teoride olabilirlik anındaki bir karara bağlı gibi görünse de, pratiğin zorlu etkileşim ve sürekli mücadeledeki çabaya ya da öznenin benlik/nefs, vicdan ve iradesinde vereceği tâbiyet savaşının her bir yineleme esnasında göze alabildiği feragatlere göre belirleneceği düşüncesini de pekiştirir.

Ortaçağcıl zihniyet yapısının sorunsalları ve bu sorunsallara karşılık arzu edilen “yeni insan” anlayışının hangi niteliklerle donatıldığını kısaca aktarabilmek için Modern çağ ile birlikte inşa edilmek istenen modern insan tavrı ve bu tavrı görünür kılacak *yeni eğilime* genel bir çerçeve çizmek gerekir.

- Modern çağ ile birlikte her türden yetkenin denetimi ve yönetimiyle cisimleşip dogmalar, yasaklar ve ikazlarla her bir fertte ikinci bir doğa haline gelen yapı sorunlu görülerek özneleri kendi üzerine kapanmaya zorlayıp kısıtlayıcı bir biçimde kendi kimliğine bağlayan yapının dönüşme imkânı üzerine çeşitli fikirler ortaya konar.
- Tâbiyet üzerine kurulu dünya görüşü ve değerler sisteminde, her türden iktidarın telkinlerine göre şekillenen gerçeklik algısı ile bu algıya göre şekillenen benlik/nefs, yönlendirilen vicdan ve denetim altına alınan iradenin dönüşebilir olduğuna dikkat çekilir.
- Öznelerin ruhlarını ve zihinsel yanlarını işleyip kullanma serbestliğini denetim altına alan yetkelere karşılık her türden yetkenin bilgisi ve iktidarının “akıl” ve “eleştiri” araçlarıyla sorgulama, modern çağ ile benimsenen *yeni eğilimin* çerçevesini oluşturur.
- Ortaçağcıl zihniyetin telkinlerine göre şekillenen özne oluşum sürecini her türden iktidarın lehine pekiştiren genel işleyiş *yeni eğilim* aracılığıyla sorgulanırken, “akıl” ve “eleştiri” araçlarına ek olarak “özgürlük” ve “özerklik” kavramlarının da dâhil olduğu yeni soruşturmalar; önceki işleyişe kıyasla “fark” yaratıp yeni ayrımlar ortaya koyabilen özneleşme süreci imkânını ortaya koymaya çalışır.
- İktidarın arzusuna göre tahkim edilen özneleşme sürecinden, “kendi” arzusunu arzulayan öznel varoluşa geçiş anlamına gelen bu imkân; her türden

yetke ile yaşanacak zorlu etkileşim ve sürekli mücadele şartına bağlanır. Bu noktada yetkelerin engellemeleri karşısında bir mücadele stratejisi olarak konumlanan “özgürlük”, “özerklik” ve “başkalık üzerinde ısrar” kavramları ile hem özneleşme sürecinin bağlı bulunduğu mekanizma, hem de bu mekanizmadaki çift değerli/ikircikli yapının yeni özne üretimindeki yeri anlaşılır hale gelir.

- Öznel benlik/nefs, vicdan ve iradesi üzerinde denetim kurmakla ikinci doğa haline gelip potansiyel failliği kayıt altına alan her türden iktidar odağı ile etkileşim, çift değerli/ikircikli yapı aracılığıyla; maduniyete tabi olan işleyişin yanı sıra, her türden direnişin ve muhalefetin alanı olarak görülmeye başlanır. Bu görme ve düşünme biçimi ile iktidarın özneye öncel olduğu koşullar yinelenen deneyimlerle başkalaşırken; öznenin bağlı olduğu iktidarın mevcut telkinlerine ihtilaf edip hükümlerini aşabildiği ve hatta iktidarın belirlemiş olduğu sınırların, öznenin “kendi” varoluş arzusu lehine dönüştürülebildiği imkânlar da mümkün hale gelir.
- İçine doğulan toplumda benlik/nefs, vicdan ve irade üzerinde kurulan denetim biçimlerinin ferdin kendi aklını kullanma cesareti ve iradesi ile sorgulandığı, yetkelerin belirlediği sınırları değiştirme inisiyatifinin alındığı, ruhsal ve zihinsel yönlendirmelerle tâbiyet altına alınan öznel yaşam pratiği yerine “kendi”si için olabilmek adına kendine karşı koyabilen özne oluşum imkânları, meşrulaşan *yeni eğilimin* sonuçlarını ve “yeni insan” anlayışının genel çerçevesini oluşturur.
- Tâbiyetin aracı haline getirilen ilksel bağımlılık ya da tutkunun, her türden iktidar odağının psişik telkini ile suiistimal edilip ikinci doğa haline geldiği yapıdan, öznenin kendisini yöneterek kendi davranış alanlarını yapılandırma

seçimine sahip olduğu yapıya geçiş imkânı ise *yeni eğilimin* bir diğerkazanımı olur. Ne var ki, bu seçim serbestliğı; iktidar ile etkileşime koşutkişinin her bir deneyimde yalnızca kendi aklını ve iradesini kullanmakararlılığına göre kazanılırken, yine her bir yineleme sırasında vicdanınkazanacağı “özerklik” bu seçim serbestliğinin diğerkoşulunu oluşturur.

- Kişinin kendi hareketleriyle ilgili olarak özgür iradesini kullanabilmesi anlamına gelen özerklik; iktidarın boyun eğdiren ve tâbi kılan her türden baskısı, yasaklaması ve tehdidi karşısında öznenin dışarıda ve içinde vereceğı mücadele şartına bağlanır. Nitekim, öznenin sahip olduğı “özgürlük” ile “akıl” ve “eleştiri” araçlarını doğru ve güvenilir şekilde kullanması yeni özne oluşumu için yeterli olmayıp aynı zamanda özne yaşamını riske sokan, özneye yönelik yıkım tehdidinde yol açan kavramları müzakere etme riskini de beraberinde getirir.
- Ancak “kendi” arzusunu arzulayan varoluş niyetinde ısrar ile devreye giren müzakere; öznenin, iktidarın her türden yaptırımını karşısında göze alabildiğı feragatler ölçüsünde mümkün hale gelirken, gerek öznenin varolduğı süre zarfında tesis olan benlik bütünlüğünün, gerek süreğen toplumsal varoluşunun riske atıldığı zorlu ve süreklilik arz eden mücadelesini de belirginleştirir.

Verilen bu çerçeveden modern çağın arzu ettiğı “yeni insan” anlayışının, düzenleyici ve disipline edici iktidar rejimleri karşısında “başkalık üzerinde ısrar”dan vazgeçmeyen var olma biçimine tekabül ettiğı çıkarsanır. Özne üretimine öncel olan iktidarın, özne üzerindeki oluşturucu ve üretici etkisine ihtilaf edip bastırılarak yasaklanan arzu alanından başka bir arzu düzenine geçiş için mücadele anlamına gelen bu var olma biçiminin, aynı zamanda özneleşme sürecinin öncel olduğı

“bireyselleşme/özerkleşme”¹⁰ olgusunun mahiyetini oluşturduğu tespit edilir. Beri yandan iktidar ile öznenin etkileşimine koşut insanlık var oldukça devam edecek “uzun soluklu ve zorlu serüven” olarak da okunabilecek özne oluşum sürecini; toplumsalın bir üyesi olan kişi ya da ferдин iktidarla olan etkileşimi esnasında, göze alabildiği ölçüde deneyimleyebileceği mücadelesinin değerli bir anlatısı olarak yorumlamak mümkündür.

1.2 Osmanlı Öznesi, Modernite ve “Bireyselleşme/Özerkleşme” İstenci

Bu maddede, Aydınlanma’nın verimlerinden “bireyselleşme/ özerkleşme” olgusu bağlamında öne çıkarılan bilgilerin Osmanlı öznesi için de geçerli olduğu gösterilecektir. Avrupa zihin tarihinde “bireyselleşme/özerkleşme” istencini bir ihtiyaç olarak doğuran koşulların ya da uzun soluklu ve zorlu serüven anlatısının; Osmanlı öznesinin koşulları için de geçerli olduğu, en önemli noktanın ise karşılaşma öncesi ve sonrası bu istence yönelik ihtiyacı talep eden kesimin, çoğunlukla düzenleyici ve disipline edici iktidarın madunlarından yükseldiği, bu tartışmanın ana argümanını oluşturacaktır.

Tarihi ve kültürel araştırmalardan edinilen bilgiler, “bireyselleşme/özerkleşme” istencinin Osmanlı zihin dünyasında müzakere edilen önemli konulardan biri

¹⁰ Butler, bireysellik olgusu ile kast edilen düşüncenin özne oluşum süreci ile birlikte değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. Bu düşüncüyü anlaşılır kılmak için Butler, “özne” ile “birey” ve “kişi” kavramlarının yer değiştirebilir olduğunu olumsuzlayarak özne oluşum sürecinin bireyselleşmenin önceli ve imkânı olduğuna dikkat çeker (19). Butler’a göre “öznenin tam olarak birey ile özdeşleştirilmek yerine dilsel bir kategori, bir yer tutucu, oluşum içindeki bir yapı olarak anlaşılması gerek[ir]” (19). Çünkü, “[b]ireyler öznenin yerini doldurmak üzere gelirler (özne aynı zamanda bir “yer” olarak belirir) ve anlaşılabilir olmaları ancak öncelikle dilde kurulmalarına bağlıdır. Bu noktada özne, bireyin anlaşılabilirlik kazanması ve bunu yeniden üretebilmesi için gereken bir fırsat, bireyin varlığının ve failliğinin dilsel koşuludur” (19). Butler’ın yapmış olduğu bu tespitlerden “birey” ya da bireyselleşme ile kast edilen düşüncenin, oluşum halindeki özneye işaret ettiği görülür zira, Butler’a göre “hiçbir bire[y] [...] özneleşme süreci yaşamadan özne olamaz” (19).

olduğunu gösterir. Nitekim, öncesinde ihtiyaç hâsıl oldukça temellük edilen ve zamanla Osmanlı zihin dünyasına sızarak öncesine kıyasla “fark” yaratan dönüşümlere neden olan modernleşme hareketi, bu istencin Osmanlı’nın mevcut koşullarında bir ihtiyaç olarak talep edilmesindeki etmenlerden biri olarak karşımıza çıkar. İleri sürdüğüm bu argümanı doğrulayabilmek için ilk olarak modernite ile karşılaşma öncesi Osmanlı zihin dünyasına ilişkin genel bir çerçeve çizmek gerekir.

Ortaçağ zihniyet yapısının bir benzeri olan Osmanlı dünya görüşü ve değerler sistemi¹¹ mercek altına alındığında, dikkat çeken temel unsurların; siyasal ve sosyal yapıyı şekillendiren yönetim sistemi, bu sistemi belirleyen “âdet-i kadîme” olgusu ve “âdet-i kadîme”nin arzusuna göre biçim verilen insan anlayışı olduğu tespit edilir. Yönetim sistemi kadar, insan anlayışını da belirleyen kesişim noktasının “âdet-i kadîme” olgusu olması nedeniyle; ilk olarak bu olgu ile şekillenen zihniyet yapısını, ikinci olarak mevcut zihniyetin hükümlerine göre belirlenen uygulama ve düzenlemeleri, son olarak da “âdet-i kadîme” olgusu ile “bireyselleşme/özerkleşme” olgusunu müzakere etme gereksinimini belirginleştiren koşulları açıklayacağım.

Özer Ergenç, *Şehir, Toplum, Devlet: Osmanlı Tarihi Yazıları* adlı kitabında, “âdet-i kadîme” olgusuna, Osmanlı dünya görüşü ve değerler sistemini belirleyen temel unsur olarak yaklaşır ve “Osmanlı Klasik Düzeni Ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamalar” adlı makalesinde konuyla ilgili şu tespitte bulunur: “Osmanlı dünya görüşü, temelde İslâmîyet esasına dayanıyordu. Fakat bir yandan eski Türk geleneğinin, diğer yandan da en eski Ortadoğu imparatorluklarından beri biçimlenerek ve beslenerek, bölgenin bir sonraki toplumuna aktarılan değerlerin

¹¹ Osmanlı dünya görüşü ve değerler sistemi nitelmesi, yekpare bir görüşe işaret etmez. Genel olarak lâyhalar, fermanlar, şer’iyye sicilleri ve tahrir defterlerinden edinilen bilgilerin konu edildiği araştırmalardan çıkarsanan bir genelleme ifadesidir. Ek olarak Osmanlı dünya görüşü ve değerler sistemi derken, Klâsik dönem sonrası XVI., XVII. ve XVIII. yüzyılları kapsayan araştırma bulguları kastedilir.

izleri, bu bakış açısında harmanlanmıştı” (334). Ergenç’in yapmış olduğu bu saptamadan, “âdet-i kadîme”nin; siyasal, sosyal ve kültürel etkileşimlerin sonucu olduğu görülür.

Ergenç’e göre çeşitli türden etkileşimler dolayısıyla varlık kazanan “âdet-i kadîme”nin bir diğer önemli özelliği de köklü olduğu kadar, her türden değişime direnç gösterecek derecede güçlü bir gelenek olarak karşımıza çıkmasıdır. Ergenç, farklı kaynaklardan beslenmesi ölçüsünde varlığını köklü ve güçlü bir gelenek biçiminde inşa eden “âdet-i kadîme”nin; mevcudiyetini her türden etkileşim karşısında tetikte olan dinamizmi ve değişime direnç gösteren yapısı dolayısıyla sürdürdüğüne dikkat çekerek olağandışı durumlar karşısında değişmez bir prensibe göre işleyen bu yapının, aynı zamanda oldukça geniş bir hareket alanına sahip olduğuna işaret eder. İçeride ve dışarıda oluşabilecek siyasal, sosyal, kültürel, teknik, ahlaki vb. türden etkileşimler ya da paradigmatik değişimler gibi çok daha köklü olay ve olgular karşısında, işleyişindeki değişmez prensip olan “evlâ’ ve enfa”¹² kuralını harekete geçirip değişime mesafelenerek ilk aşamada oluşabilecek huzursuzluk ve yabancılaşmayı engelleyen ya da minumuma indirgeyen “âdet-i kadîme”; bu bağlamda siyasal ve sosyo-kültürel yaşamı şekillendiren hayat algısı ve yaşam biçiminde son derece belirleyici bir yapı olarak karşımıza çıkar. Meydana gelen etkileşim ve değişimlerden “en uygun ve en yararlı” olanını; beslendiği kaynakla

¹² Özer Ergenç, *Şehir, Toplum, Devlet: Osmanlı Tarihi Yazıları* adlı çalışmasında, Osmanlı belgeleri üzerinde yapmış olduğu araştırmalar sonucu elde ettiği bilgilerden hareketle; “evlâ’ ve enfa” kuralının, herhangi bir sorunun çözümünde tarafların çıkarlarına en uygun olanın bulunmasına yönelik bir mantık izlediğine dikkat çekerek bu uygulamanın gündelik hayat içinde hemen her türlü ilişkide işletildiğini belirtir (429,430). “Evlâ’ ve enfa” kuralından ilk aşamada beklenen; söz konusu olan sorunun taraf veya taraflarına “en yararlı ve en uygun” ortak çözümün bulunmasıdır. Yani, bu uygulamada ilk husus, ortak bir çözümde buluşulmasıdır. Çözüme ulaşmak her zaman kolay olmayacağından, tarafların bazı beklentilerinden vazgeçerek uzlaşmaları gerekir. Bu bakımdan “evlâ’ ve enfa” uygulamasında öne çıkan ikinci husus “uzlaş”ın bizzat kendisidir. Üçüncü husus, en yararlı olan ve uzlaşmayla ulaşılan çözümün bu şekilde “meşrulaştırılması”dır” (432). Özetle bu kuralın bir “uzlaş” aracı olarak gündeme geldiğine işaret eden Ergenç, bu işleyiş ile mevcut uygulamalardan süreç içerisinde ihtiyaca cevap vermeyenlerin ortadan kaldırabileceği gibi, uzlaşının sağlanması dâhilinde ihtiyaç duyulan yeni uygulamalara da meşruiyet kazandırılabilir türden bir potansiyele sahip olduğunu belirtir (438).

uzlaştığı takdirde varlığına dâhil eden, uzlaşmanın yokluğunda ise direnerek tepki gösteren bu prensibin, kimi zaman da bünyesinde bulunmakla birlikte süreç içerisinde artık uzlaşmadığı unsurları -“en uygun ve en yararlı” olma işlevini yitirmesinden dolayı- devre dışı bırakmak amacıyla bir tepki olarak harekete geçtiği tespit edilir. O halde değişime oldukça hassas ve güçlü bir yapı ile işleyişi belirleyerek yönlendiren bu geleneğin; siyasal ve toplumsal yaşam kadar, hane içi yaşamı da etkilediği, bununla da kalmayıp fertlerin düşünce ve davranış biçimlerinde hâkimiyet kurarak beraberinde getirdiği uygulama ve düzenlemelerle hayat algısı ve yaşam biçiminde son derece belirleyici bir işleve sahip olduğunu çıkarsamak mümkündür.

Asıl argümana eklemlenen bu ikincil argümanı kanıtlamak ve Osmanlı zihin yapısına ilişkin çerçeveyi sınırlandırmak için, ilk olarak “âdet-i kadîme”ye göre belirlenmiş siyasal yönetim anlayışına, ikinci olarak mevcut yönetimin iktidarını korumak amacıyla denetleyerek şekillendirdiği toplumsal özneye ya da “ideal insan tipi” ne yer vermek gerekir. “Âdet-i kadîme”nin etkisiyle belirlenmiş siyasal yönetim anlayışı oldukça kapsamlı¹³ bir konu olmakla birlikte, hiyerarşinin tepe noktası olan hükümdarın sahip olduğu nitelikten kısaca söz etmek; hem siyasal yönetim anlayışını, hem de bu anlayışın şekillendirdiği özne üretim biçimini belirlemek açısından yerinde olacaktır.

Osmanlı Devleti’nin yönetiminden sorumlu olan hükümdar, “Vedâyi’-i hâlik-i kibriyâ” sıfatıyla özdeşleşen bir niteliğe sahiptir ve bu niteliğinden ötürü Osmanlı teb’asına adalet götürmekle yükümlüdür (334). “Âdet-i kadîme” dolayısıyla

¹³ Oldukça kapsamlı bir konu olan Osmanlı siyasal yönetim anlayışı ve bu anlayışın doğuşu, değişimi ve etkileri için bkz. Fatma Müge Göçek, *Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999.

belirlenmiş bu nitelikle varlık kazanıp “adaletli olması öğütlenen hükümdarın, bu koşulu yerine getirebilmesi için geliştirilen yönetim anlayış[ı] ve buna dayalı toplumsal düzenin öz[ü] [i]se, kişilerin “ulû’l-emre itaati[ini]”(335) gerektiren bir koşula bağlıdır. Ergenç’in vermiş olduğu bu bilgiden hareketle “âdet-i kadîme”nin; hem hükümdarın varoluş amacını belirleyecek türden güçlü bir yapı ihtiva ettiği, hem de hükümdara atfedilen nitelik ölçüsünde siyasal ve sosyal düzen kadar, bu düzenin denetimini pekiştiren toplumsal özne üretiminde son derece belirleyici olduğu görülür.

Öte yandan yalnızca siyasal ve sosyal yönetim anlayışı gereğince değil, aynı zamanda İslam dininin de emirlerinden “ulû’l-emre itaat” ile koşullandırılan toplumsal öznenin; hem padişaha mutlak bağlılık hükmüne göre varlık kazandığı, hem de din ve devlet uğruna çalışmanın yanı sıra, gerektiğinde seve seve canını dâhi feda etmekten kaçınmayacak bir amaç doğrultusunda belirlendiği tespit edilir (335). Her iki bakış doğrultusunda, Osmanlı toplum üyelerinin özne üretim süreçlerinin iktidar rejimlerinin arzusuna göre şekillendirildiği, bu bağlamda her bir ferдин benlik/nefs, vicdân ve iradesinin de “âdet-i kadîme”nin siyasal, sosyal ve dini hükümlerince tâbiyet altına alınmış olduğu sonucuna varılır. Bu noktada, “âdet-i kadîme”nin; hem siyasal ve sosyal yönetim anlayışının belirlenmesinde, hem de kişilerin devletle olan ilişkilerinin düzenlenip denetlenmesinde, etkin ve bir o kadar da güçlü bir gelenek olarak konumlandığı belirginleşir.

Kamusal alanda belirleyici olan “âdet-i kadîme”nin, toplumsal yaşamın her bir katmanında etkin ve her bir katmanın düzenlenip denetlenmesinde güçlü bir yapı olarak varlık kazanması ise diğer önemli noktadır. Toplumsal yaşamın düzenli işleyişini sürekli kılmak ve mevcut düzeni bozacak olası eylemleri engellemek amacıyla hane içi yaşamı da denetleyip düzenleyen “âdet-i kadîme”, bu kez de

geleneğin arzusunu arzulayan özne üretimi ya da “ideal insan tipi” ile karşımıza çıkar. Özer Ergenç ““İdeal İnsan Tipi” Üzerinden Osmanlı Toplumunun Evrimi Hakkında Bir Tahlil Denemesi” adlı makalesinde, bu tipin oluşum aşamaları ve genel özellikleri ile ilgili dikkate değer bilgiler sunar ¹⁴. Makalede, Ergenç, topluma ve hane içi yaşama doğan fertlerin, bu etkiyle dünyaya gözünü açar açmaz karşılaştığını ve yılların içinden süzülüp gelen geleneklerin etkisi kadar, sözlü anlatımla kuşaktan kuşağa aktarılan bilgilerle de bu tipi koşullandıran özelliklerin edinildiği bilgisini verir (335). “İdeal insan tipi”ne ilişkin tespitlerini Osmanlı belgelerinden elde edilen verilerle de birleştiren Ergenç, bu tipin genel özelliklerine ilişkin şu değerlendirmeyi yapar: “Bu tip, *mütedeyyin, ulu’l-emre itaatkâr, dünyanın düzeninden ve geleceğinden kendisini sorumlu tutmayan, nizâm-ı âlemi sorgulamayan ve bu yüzden de ne mekân değiştirmeye, ne de tavır değiştirmeye hevesli olan bir tiptir*” (424).

Ergenç’in kültürel ve tarihsel verilerden hareketle saptadığı bu bilgiler; “âdet-i kadîme”nin arzusuna göre belirlenen toplumsal öznenin ya da “ideal insan tipi”nin genel karakterini ortaya koyarken, özne üretim biçiminin nasıl şekillendiğine ilişkin dikkate değer veriler de sağlar. Verilen tanım birinci maddede ifade edilen bilgiler ile değerlendirildiğinde; önce, “âdet-i kadîme”nin güçlü ve köklü bir iktidar odağı olması nedeniyle toplumsal özne üretiminde son derece etkili bir yapı olarak konumlandığı görülür. Sonra, bu yapının üzerinde uzlaştığı dünya görüşü ve değerler sistemini, özne üretim sürecinde, özneye geçişlilikle aktardığı ve bu aktarım esnasında öznenin benlik/nefs, vicdân ve iradece tâbi kılınıp potansiyel failliğin denetim altına alındığı bir işleyişle üretildiği söylenebilir. Bu saptamadan hareketle,

¹⁴ Özer Ergenç makalesinde, Osmanlı toplumunun; kendisinin bir parçası olan “birey”i biçimlendiren düşünce kaynakları kadar, bu kaynakları tahkim eden uygulamalarıyla da kendisi için ideal bir tip belirlediği bilgisini verir. Aslında gerçek hayatta bulunmayan ve hiçbir zaman bulunmayacak olan bu tipin işlevi; herhangi bir mekânda ve zamanda var olan toplum tarafından bireylerine örnek olarak gösterilmesi içindir. Bireyler, o tipin özelliklerini kazanarak, olabildiğince ona yaklaşmak ve ona benzemek çabası içerisinde olarak gerek iktidar rejimlerinin, gerek toplumun düzenli işleyişini garanti altına alan uyumlu özneler haline gelirler (423).

kadim geleneğin arzuladığı yönde bir özne oluşumu ve üretiminden söz etmek mümkün hale gelir. Böylece her bir öznenin, özne oluşum sürecinde kendini ve geleneği yinelediği dönüşlülük figürünü “fark” üzerinden değil, mevcut geleneğin hükümlerini her bir yinelemede sorgusuz tâbiyetle pekiştirip aktardığı bir işleyişten ve geleneğin arzusuna koşut gelişen bir faillikten bahsetmek yerinde bir çıkarım olur.

Ek olarak “âdet-i kadîme”nin arzusuna göre şekillenen özne üretim biçimine ilişkin yapılan çıkarımları, Immanuel Kant ve Michel Foucault’nun görüşleriyle de birleştirmek mümkündür. “Âdet-i kadîme”nin arzusuna göre şekillenen özne üretim biçimi; bir yönüyle Kant’ın işaret ettiği her türden yetkenin denetim ve yönetimiyle şekillenip ikinci bir doğa haline gelen insan varoluşu (Kant, 17) ile, diğer bir yönüyle de Foucault’nun deyişiyle insan varoluşunu kendi üzerine kapanmaya zorlayıp kısıtlayıcı bir biçimde kendi kimliğine bağlayan iktidarın, niyet etmediği düşünce ve davranış biçimlerini engelleyen yapısı (Foucault, 62) ile örtüştür. Bu çıkarımdan hareketle “âdet-i kadîme”nin, özgürlük ve özerklik alanlarına yönelik sınırlandırmalar ve caydırıcılığı olan uygulamalarla yeni özneleşme süreçlerini engelleyen bir mantığa göre işlerlik kazandığı, “ideal insan tipi”nin de bu mantığın ürünü olduğunu söylemek mümkündür. O halde değişime dirençli bir iktidar odağı olarak siyasal ve toplumsal işleyişi kendi arzusuna göre belirleyen “âdet-i kadîme”nin, düzenli işleyişi tehlikeye sokacak türden olasılıkların önüne “ideal insan tipi” ile geçmeye çalıştığı, bünyesinde bulunan köklü uygulama ve düzenlemelerle de, mevcut insan anlayışının değişim geçirmesinde engelleyici unsur olarak konumlandığı çıkarsanır. Nitekim Ergenç’e göre “ideal insan tipi”ni tahkim etmek amacıyla “âdet-i kadîme”nin bünyesinde bulunan uygulamalardan ilki; toplumun içinde bulunan her bir ferdin, bir diğer ferde “rıza ve şükran üzere” olmasıdır (425). Her bir fert için geçerli olan bu uygulama, toplum içerisinde yaşayan fertlerin gruba

ve mekâna aidiyetini güçlendiren bir işleve sahip olup ancak toplumun diğer fertlerinin beğenisini kazanmakla o toplumun üyesi olarak yaşam sürdürebileceği anlamına gelir (425). Bu uygulamadan hareketle, yeni özne oluşum süreçlerinde engelleyici bir unsur olarak konumlanan “âdet-i kadîme”nin; toplumun her bir üyesi üzerinde yaptırım sahibi olduğu, toplumsaldan dışlanmak ya da gruba ve mekâna olan bağdan men edilme cezasıyla, toplumsala yönelik var olma arzusunu/toplumsal aidiyeti sömüren bir mekanizma ile işlerlik kazandığı söylenebilir.

Toplumsal yaşamda oluşabilecek farklılaşmaları engelleyici unsur olarak konumlanan “âdet-i kadîme”nin, toplumun her bir katmanında işleyen psiko-sosyal tahakkümüne ilişkin başka bilgiler de mevcuttur. İlber Ortaylı’nın *Osmanlı Toplumunda Aile* adlı çalışması, fertlerin özne oluşum süreçlerini şekillendiren işleyiş ve uygulamalara ilişkin öne sürmüş olduğum argümanı güçlendiren değerli bilgiler verir. Ortaylı’ya göre toplumsal yaşamda farklılıkları engelleyen işleyişlerden biri, cemaat yaşamıdır. Yazar, her bir ferdin beraberlik ve paylaşım esasına göre varlık kazandığı cemaat yaşamını tasvir ederken, bu yaşam biçiminde cemaat ya da toplum üyelerinin birbirlerinden sorumlu olduklarını özellikle vurgular (24). Ferde dışarıdan etki eden denetim ve baskı unsurlarını, sorumluluk bilincine koşut kendi aralarında ve hatta içlerinde de dolaşıma sokan bu işleyiş, her bir ferdin yaşamının “cemaati[n] denetimin[e]”(20) göre biçimlenmesine neden olur. Bu bağlamda cemaat yaşamı, her bir ferdin failliği üzerinde gözetleyici olduğu kadar, denetleyici bir unsur olarak da konumlanırken, farklılaşmaların engellendiği özne üretimi toplumun bu katmanında sağlama alınmış olur.

Ortaylı’nın dikkate değer bir başka saptaması ise cemaat yaşamının içinde varlık kazanan öznenin failliğine ve faillğe koyulan sınırlandırmaya yöneliktir ve Ergenç’in “ideal insan tipi” ile eşleştirdiği saptamalara oldukça benzemektedir.

Ortaylı, cemaat yaşamının gözetiminde ve denetiminde varlık kazanan ferdin faillik derecesini, şu şekilde ifade eder: “[B]ir fert doğumuyla dinî kompartımanın(cemaatin) içindedir. Cemaat hayatının kurallarına, kendi dininin ruhbanının telkinlerini takibe ve uymaya mecburdur. Bu konuda ladinî davranış ve direnişe hakkı yoktur” (20). Alıntının da işaret ettiği gibi her bir ferdin; cemaat yaşamında edinmiş olduğu informel bilgilerin etkisi kadar, gerek cemaatin diğer üyelerinin, gerek cemaat liderinin gözetleyici ve denetleyici kimliklerinin caydırıcı etkisiyle, sınırları önceden çizilmiş hayat algısı ve yaşam biçimine tâbi oldukları görülür. Öte yandan Ortaylı’nın vermiş olduğu bilgiye medreselerde, esnaf örgütlerinde ve tarikâtlarda edinilen formel eğitimi de ekleyen Ergenç; fertlerin edindiği bu bilgi ve deneyimin, otoriteye gereksinimi pekiştirecek türden olduğuna dikkat çeker (Ergenç, 425). O halde hep, bir başka göze ve otoriteye göre ayarlanmak zorunda kalan ya da otoriteye gereksinimle şekillenen fertlerin kendilerini algılama biçimlerinde; tâbiyete yönelik varoluşun yinelendiği, kendi üzerine ve değişime kapalı bir kimlik ile pekiştirilerek yerleşik hale geldiği sonucu çıkarsanır.

“Âdet-i kadîme”nin arzusuna göre şekillenip çeşitli türden uygulamalarla işleyişi tahkim eden uygulamalara ek olarak insan varoluşunun kimliğini ve iradesini denetleyip benliği/nefsi ve vicdânı yönlendiren başka kültürel içerikler de vardır. Osmanlı zihniyet yapısını biçimlenmesinde harç görevi gören bu kültürel içerikler, “kader” ve “tevekkül” kavramlarıdır. Sabri Ülgener, *Dünü Bugünü ile Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisadî Ahlakı* adlı eserinde, bu iki kavrama yönelik önemli tespitlerde bulunur. Tıpkı Özer Ergenç’in “âdet-i kadîme” olgusuna ve bu olgunun oluşum sürecine ilişkin yapmış olduğu açıklamalarda olduğu gibi, Ülgener de bu iki kavramın; uzak bir geçmişe sahip olduğunu, İslâm’ın yayılma sürecinden itibaren karşılaştığı farklı kültürel unsurlarla değişime uğrayarak varlığını

Osmanlı zihin yapısında devam ettirdiğini belirtir (70, 71). Ülgener, bu kavramların, ‘ilk’ İslâm’ın “kader” ve “tevekkül” kavramlarına yüklemiş olduğu asıl anlamdan uzaklaşan bir seyir izlediğine değinir ve bunun sonucunda da atalet ve teslimiyeti tahkim eden bir anlayış ile Osmanlı zihin yapısına etki ettiği saptamasında bulunur (70-73). Ülgener’e göre kavram içeriklerinde meydana gelen bu dönüşüm; toplumun her bir ferdine başına ne gelirse gelsin her şeyi Tanrı’ya bağlayan bir “kader” anlayışı aşılar, yine her bir ferdin her şeyden elini eteğini çekip başa gelecek olan şeylere karşı teslimiyet inancı geliştirmesine neden olmuştur (70). Osmanlı zihin yapısında nesilden nesile taşınmakla toplumsal öznenin düşünce ve davranış biçimlerine etki eden bu kültürel içerikler, Ergenç’in “ideal insan tipi”ne yönelik dikkat çektiği; dünyanın düzeninden ve geleceğinden kendisini sorumlu tutmayan, nizâm-ı âlemi sorgulamayan ve bu yüzden de ne mekân değiştirmeye, ne de tavır değiştirmeye hevesli olan hâkim refleksi farklı bir açı ile destekler. Ortaylı’nın tespitlerini de destekleyen bu kültürel içeriklerin; gerek “âdet-i kadîme”nin, gerek mevcut iktidarın arzuladığı yönde toplumsal özne üretimini pekiştirdiği, her türden yetkenin denetim ve yönetimi ile şekillenen hayat algısı ve yaşam biçimine de meşruiyet kazandırdığı görülür.

Osmanlı belgelerinden çıkarsanan tespitler ile kültürel veriler bir araya getirildiğinde, siyasal ve sosyo-kültürel yaşamın çoğunlukla tâbiyet mantığına göre şekillendiği bir zihniyet yapısı ortaya çıkar. İtaat kültürünü de tahkim eden bu yapı, özel ve kamusal alandaki ilişkilerde belirleyici olmakla birlikte, toplumun her bir katmanında yer alan otorite odaklarının hükümlerine göre şekillenen özne üretimine neden olur. Çeşitli türden yetkelerin denetim ve yönetimi ile özneleşme sürecine yönelik her türden deneyimi, otorite odaklarına gereksinim duyacak şekilde pekiştiren hâkim zihniyet; mevcut tâbiyet biçimlerinin sorgusuz sualsiz kabul edilip gönül rızasıyla

içselleştirildiği bir hayat algısı doğurur. “Kader” ve “tevekkül” kavram içeriklerindeki değişim ile şekillenen gerçeklik algısı ise geleneğin arzusuna göre sınırlandırılmış failliğe koşut ataletin ve teslimiyetin yinelendiği bir yaşam biçimi pekiştirir. Osmanlı zihin yapısını koşullandıran bu tablo değerlendirildiğinde ise, “kendi” arzusunu arzulayan özneleşme sürecini başlatacak sorgulamalara ve bu sorgulamaları tamamlayıcı türden failliğe uygun bir zeminin ya da koşulun bulunmadığı, çoğunlukla söylenebilir. Kant’ın deyimiyle “ergin olmama” durumu ile nitelenebilecek Osmanlı toplumsal öznesinin mevcut koşulları, “bireyselleşme/özerkleşme” istencini gereksinebilecek bir reflekse oldukça uzak olup “ergin olma”ya dair atılacak olası adımların da “âdet-i kadîme”nin uygulamaları aracılığıyla engelleneceği tahmin edilir. Nitekim Özer Ergenç, “Osmanlı Klasik Düzeni Ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamalar” adlı makalesinde; “ideal insan tipi” için, iktidar rejimlerinin arzu ettiği kurumsallaşmış davranışlar dışında, kimi davranışları da sergileyebildiği tespitinde bulunur (336). Ergenç’e göre toplumsal özneler, her dönemde ve hayatın kimi evrelerinde “ideal tip”in yapmaması gereken davranışlara -İslâm’ın yasakladığı “mey”in tadına bakmak, namahremle birlikte bulunmak, emred oğlana yapışmak vb.- yönelim gösterebilir (336). Ve fakat bu ihlalleri gerçekleştiren toplumsal özneler, toplum tarafından tespit edilir edilmez çeşitli türden uygulamalarla topluma benzemesi için ikna edilme sürecine maruz bırakılır (Ergenç, “ “İdeal İnsan Tipi” Üzerinden...” 425). O halde “ergin olmak” için atılacak her adımı, kendisi için tehdit görmekle çeşitli kurallar ve ikazlarla engelleyen “âdet-i kadîme”nin; toplumsal öznelerin ruhlarını ve zihinsel yanlarını kullanma serbestliği kadar, kendi başına ve özgürce hareket etme imkânını da sınırlandırarak “kendi” arzusunu arzulayan özneleşme deneyimi için engel bir yapı oluşturduğundan söz edilebilir.

Her türden tâbiyet biçimine ihtilaf edecek özneleşme deneyimi hakkına geçit vermeyen mevcut geleneğin, bir diğer yandan da aklı kullanma sürecinde toplumsal özneyi yalnız başına bırakmadığı görülür. “Âdet-i kadîme”nin siyasi ve sosyal yaşamı denetleyen uygulamalarına ek olarak öznel varoluşun “kendini bilme” edimi esnasında harekete geçirdiği en temel referans noktası olan “vicdan”ı da çeşitli türden normlarla tâbiyet altına alıyor olması, aklın kullanımını gölgeleyen bir diğer unsurdur. “Ben”in ya da toplumsal öznenin “kendini bilme” edimi esnasında, “vicdan”ın kendine dönüş sürecini; her türden yetkenin bilgisi ve iktidarını eleştirel aklın ilerlemeci işlemleriyle sorgulamak yerine, iktidarın gereklerine göre biçim kazanan normların içselleştirilmiş yasaklamalarına tâbi oluşla tamamlayan zihniyet yapısı, aklın kullanımını gölgeleyen temel ve en derin yapı olarak tespit edilir. Bu noktada, insan varoluşunun benliğini/nefsini ve kimliğini “ideal insan tipi”ne göre şekillendirip iradenin denetim altına alındığı işleyiş kadar, vicdanın da psişik tâbiyetle yönlendirildiği hâkim zihniyetin; kılavuzun, kişinin kendi aklı olduğu sorgulayıcı tavır alışa eşitlenen “bireyselleşme/özerkleşme” istencini, ihtiyaç olarak belirleyebilecek koşullara henüz ulaşmadığından söz etmek mümkündür.

İnsan varoluşunu benlik/nefs, vicdân ve iradece tâbi kılıp potansiyel failliğin denetim altına alındığı değerler sisteminde; her türden yetkenin kontrolü, koruyucu ve otoriter kılavuz ya da rehberleri ile sürekliliğini sağlayan zihniyet yapısının değişime uğraması için 16.yüzyıl sonunu beklemek gerekir. 16. yüzyıl sonu itibariyle Osmanlı siyasi ve sosyo-kültürel yaşamında başlayan bunalım dönemini, zihniyet yapısının farklılaşmaya başladığı bir süreç olarak değerlendiren Özer Ergenç, 18. yüzyıla gelindiğinde bu değişimlerin belirginleştiği ve yeni uygulamaların kurumsallaşmaya dönüştüğü bilgisini verir (Ergenç, “Osmanlı Klasik Düzeni ve...” 336-339). Çoğu araştırmacı tarihçinin de işaret ettiği bu süreç; yalnızca Osmanlı’nın değil, dünyanın

pek çok bölgesine sirayet eden değişimin göstergesi olup daha temelde, Modern çağ ile Avrupa öznesinin deneyimlediği zihniyet dönüşümünün sonucudur.

Osmanlı Devleti'nin siyasal ve sosyal katmanlarda yaşadığı iç karışıklıklara müteakip başlayan toprak kayıpları sonucu mevcudiyeti koruma çabası; siyasal, sosyal, askerî, teknik, malî vb. alanlarda değişikliklere gitme ihtiyacını doğururken, kültürel alanın da ister istemez bu değişimden etkilendiği görülür. Bu noktada Modern çağı başlatan paradigma değişimine koşut zihniyetteki dönüşüm; dünyanın pek çok bölgesini siyasal ve sosyo-kültürel alanlarda etkisi altına alırken, Osmanlı Devleti de iç ve dış dinamiklere karşı mevcudiyetini koruma çabasına müteakip gözetilen denge stratejilerinin bir sonucu olarak paradigma değişiminin etkisi altına girer.

Değişim sürecinde Osmanlı'nın yürürlüğe koymuş olduğu reformlar; mevcudiyeti korumaya yönelik denge stratejilerinin bir ürünüdür. Nitekim İlhan Tekeli'nin “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı” adlı makalesi, Osmanlı Devleti'nin modernite ile karşılaşma süreci ve yaşanan dönüşümler hakkında değerli bilgiler verir. Tekeli’ye göre bir proje olarak nitelenen modernitenin Osmanlı zihin yapısını etkilemeye başlaması, eski kurumsal yapıları yeni modern kurumlarla değiştiren reformlar ile gerçekleşir (22). Mevcut sorunlara çözüm için harekete geçen bu yönelim ise devletin ihtiyaçlarına koşut “araçsal bir mantıkla” alımlandığı bir aşama olarak değerlendirilir (22). Ve bu aşama moderniteye yönelik zihniyetin Osmanlı sistemi içine sızmaya başladığının önemli göstergelerindendir (23). Yapılan reformların Osmanlı zihin yapısı üzerindeki etkisine ilişkin benzer bir başka değerlendirme ise Carter Findley tarafından yapılır. Findley, *Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik* adlı eserinde, reformlarla yaşanan dönüşümü, Aydınlanmanın “sistemicilik ruhu” (esprit de system) anlayışının Osmanlı

düşüncesine girmesi olarak değerlendirir (34). Findley’e göre bu anlayış ile birlikte “bir bütün olarak geçmişteki geleneklere riayet etmekten gelecek için planlar yapmaya doğru” (34) evrilen yeni bir refleks doğmuş ve böylece modernliğin esası olan rasyonelleşmeye doğru yönelişin ilk adımları da atılmaya başlamıştır (34).

Bu bilgiler 16.yüzyıl sonundan 18.yüzyıla gelinen süreçte, Osmanlı zihniyet yapısı üzerinde; geleneksel düşünce kadar, modern düşüncenin de belirleyici olduğuna işaret eder. Başta eğitim ve basın yayın olmak üzere, Bâb-ı Âli Tercüme Odası’nda da yeni usullere göre yapılan kurumsal düzenlemeler sonucu siyasal yaşama ek olarak sosyo-kültürel yaşantıya da modern düşünce biçiminin sirayet ettiği görülür.

Bir diğer çıkarım ise bunalım döneminden itibaren deneyimlenen bu sürecin; köklü bir olaya eşitlenebilecek paradigmatik değişime ve “âdet-i kadîme”ye kıyasla farklı olan olgu ve kavramlara maruz kalma durumunu doğurmasıdır. Bu süreç; her ne kadar Osmanlı’nın mevcudiyetini koruma çabası için başvurmuş olduğu denge stratejileri ile sürdürülmek istense de, karşılaşılan yeni paradigma ile gözetilen denge stratejilerinde hesapta olmayan dönüşümlerin yaşanabileceği ihtimal dahilindedir.

Çünkü, Osmanlı’nın mevcudiyetini tehdit eden siyasal ve sosyo-kültürel etkileşimlerin, aynı zamanda “âdet-i kadîme”nin mevcudiyeti için de tehdit odağı haline gelmesi bu ihtimallerden biridir. Nitekim, paradigmatik değişim ile birlikte, kadim geleneğin değişime direnç gösteren prensibinin harekete geçmesi için elverişli bir zeminin oluşacağını, “en uygun ve en yararlı olan”ın tespitini güncellemeye yönelik önemli bir süreci başlatacağını söylemek mümkündür. Bu argümanı desteklemek adına, siyasal ve yönetsel katmanlarda yapılmak istenen değişime bir tepki ya da bir cevap olarak görünür hale gelen isyanlardan, III. Ahmed dönemi için Patrona Halil (1730) ve III. Selim dönemi için Kabakçı Mustafa (1807) örnekleri verilebilir (Mardin, *Türk Modernleşmesi* 10,11). Bu örnekler, yeni paradigmanın

deneyimlenme sürecinde yaşanan etkileşim ve değişimlere karşı “âdet-i kadîme”nin “evlâ’ ve enfa” prensibinin; uzlaşmanın yokluğunda direnerek tepki gösteren bir işleyiş biçimine bürünebileceğini doğrularken, siyasal ve yönetsel katmanın yanı sıra, sosyo-kültürel katmanın da mevcut işleyiş biçiminden etkilenebileceği düşüncesinin soruşturulmasını gerekli hale getirir.

Paradigmatik değişim ile harekete geçen “âdet-i kadîme”nin, kendi varoluşunu garantilemek amacıyla bünyesinde bulunan uygulama ve düzenlemelere; sisteme dâhil olmak isteyen yeni unsurlar için başvurup uzlaşmanın yokluğunda, bu unsurları devre dışı bırakmak için başvurması, diğer ihtimalin de devreye girebileceğini gösterir. Bu ihtimal, süreç içerisinde ihtiyaca cevap veremeyip artık uzlaşamayan unsurların tespiti ve tasfiyesi için devreye giren diğer imkândır. Ve bu imkân, modernite ile karşılaşma sonucu hızlanan sosyo-kültürel katmandaki dönüşümü kavrayabilmek ve “bireyselleşme/özerkleşme” olgusuna yönelik istencin neden bir ihtiyaç olarak talep edildiğini anlamlandırabilmek için oldukça önemlidir. Ek olarak tezin ana argümanı olan Osmanlı modernleşme sürecinin neden özgün olduğunu kavramak adına da, dikkate değer bir noktadır. Şu halde, varoluşunun devamlılığı adına yeni bir olguyu bünyesine dâhil etmek durumunda kalan “âdet-i kadîme”nin, “fark” yaratan bir işleyişle kendisini dönüştürdüğü yeni ivme için bir ön çerçeve çizmek yerinde olacaktır.

Çizeceğim çerçevede yer vereceğim ilk bilgi, “âdet-i kadîme” ve “ideal insan tipi” çalışmalarını Osmanlı belgeleri üzerinden aktaran Özer Ergenç’in yapmış olduğu diğer tespitlerdir. Ergenç, Osmanlı toplumunun yaşadığı evrilme ve bu evrilmenin dönüm noktalarının nerelerde bulunduğunu belirlemek için bireyi biçimlendiren düşünce kaynaklarına müteakip çeşitli uygulamalardaki değişimleri mercek altına alır (Ergenç, ““İdeal İnsan Tipi” Üzerinden...” 423). Bir diğer ifadeyle, gerek “âdet-

i kadîme”nin hâkim refleksine, gerek “ideal insan tipi”nin genel özelliklerindeki değişime bakarak sosyo-kültürel katmanda cereyan eden dikkate değer dönüşümlerin izini sürer. Ergenç’e göre XVII. ve XVIII. yüzyıllar, “ideal insan tipi”nin beslendiği kaynaklarda yumuşamanın görüldüğü, yaşam biçimindeki bağlayıcılığın gevşediği ve nizâm-ı âlemi olabildiğince statik bir toplum olarak tanımlayan düşüncenin büyük ölçüde dönüştüğü bir süreç olarak deneyimlenir (426). Yaşantılanan bu deneyimin, birey özelliklerindeki değişimden de takip edilebildiğine dikkat çeken Ergenç; bireysel yaşantıda gözlemlenen itaate dönük eğilim yerine, toplum ve devlet konularından kendisini sorumlu tutan, bu konuları düşünmeye başlayan eğilimin benimsendiğine belgelerdeki veriler üzerinden işaret eder (426). “Âdet-i kadîme”nin genel işleyişine kıyasla “fark” yaratan bir ivmenin varlığı olarak okunabilecek bu tespitler; öznenin, kendini ve geleneği yinelediği dönüşlülük figürünü artık geleneğin hükümlerine sorgusuz tâbiyetle değil, “kendi” arzularını da devreye sokup geleneği aşan bir faillik çerçevesinde harekete geçirdiğini gösterir. Osmanlı zihniyet yapısının tahkim ettiği toplumsal özneye kıyasla “fark” yaratan bir özneleşme sürecinin başladığına da işaret eden bu tespitler; “en uygun ve en yararlı olanı”, kendisini besleyen kaynakla uzlaştığı takdirde varlığına dâhil eden “âdet-i kadîme”nin, yeni paradigma ile etkileşim sürecinde farklı bir kaynağa doğru yönelim gösterip bu kez toplumsal öznenin değişen ihtiyaçlarına göre işlerlik kazandığını gösterir. Öte yandan “bireyselleşme/özerkleşme” istencini bir ihtiyaç olarak talep eden dönüşüm sürecine koşut varoluşunun devamlılığı adına yeni bir olguyu bünyesine dâhil etmek durumunda kalan “âdet-i kadîme”nin, ihtiyaca cevap veremeyip artık uzlaşılamayan unsurları tespit ve tasfiye işleyişini de harekete geçirdiği çıkarsanır.

Geleneğe riayet eden hâkim refleksin, rasyonelleşmeye doğru atılan adımlarla dönüşüm geçirmeye başladığına işaret eden bu argümanları, yaşanan dönüşüm

sürecinin önemi açısından ve bu önemi artık uzlaşlamayan unsurları tasfiye eden *yeni eğilim* üzerinden değerlendirebilmek için gelenekle birlikte dönüşmekte olan değerler sistemine koşut “ideal insan tipi”nde meydana gelen değişimlerin ilk evresine kısaca dikkat çekmek gerekir.

Siyasal ve toplumsal hareketliliğe koşut gelişen yeni paradigma ile olan etkileşim; her şeyden önce toplumun her bir ferdini denetleyerek düzenleyen itaat kültürünün esnemesine neden olur. Ayrıca, rasyonel aklın ilerlemeci işlemlerinin ferdin kendisiyle olan ilişkisi dâhil, diğer fertlerle ve devletle olan ilişkilerinde *yeni bir eğilim* olarak benimsenmesinin yolunu açar. Yaşanan dönüşümle birlikte toplumun çoğu ferdi, maduniyete tâbi olmakla “âdet-i kadîme”nin düzenli işleyişini pekiştiren hâkim refleksi; “bireyselleşme/özerkleşme” olgusunun yanı sıra, “hürriyet”, “eşitlik”, “hak”, “adalet”, “özgürlük” ve “özerklik” kavramları ile müzakereye sokarak geleneğin arzusuna göre şekillenen “ideal insan tipi”ni tahkim eden uygulama ve düzenlemeleri sorgulayabilir hale gelir. Her türden yetkenin denetim ve yönetimini, eleştirel aklın ilerlemeci işlemleri ile sorgulayabilme refleksini de kazandırmaya başlayan bu süreç; çoğu ferdin başta kendisi olmak üzere, toplumun ve devletin geleceğinden kendini sorumlu tutabildiği yeni bir algı oluşturur. Tezin ana argümanına ilişkin yapmış olduğum değerlendirmeler; gelenekle birlikte dönüşüme tâbi olan hâkim zihniyetin ve “ideal insan tipi”ndeki değişimin genel çerçevesini sunmakla birlikte, yeni bir algılama biçimine koşut yeni bir özneleşme arzusuna kapılan yeni insana, 19.yüzyıl Yeni Osmanlı aydını kimliği veren değerli nitelikler kazandırır. İmparatorluk sonu kuşağı olarak da nitelenip öncesine kıyasla “fark” yaratan deneyimlerle, tüm bir topluma modernite düşüncesini *yeni eğilim* olarak kazandırmak isteyen Tanzimat aydını, “ideal insan tipi”nin genel özelliklerindeki değişimin cisimleşmiş hâlidir.

Üçüncü maddede “ideal insan tipi”nde gözlemlenen yeni özelliklerin ve bu bağlamda deneyimlenen yeni özneleşme sürecinin, imparatorluk sonu kuşağı tarafından niye şiddetli bir arzuyla talep edildiği incelenerek yeni bir algıya koşut yeni bir kimlik tanımının imkânını deneyimleme serüvenine neden kapılmak istendiği “olay”, “eylem” ve “beyan”lardan hareketle açıklanacaktır.

1.3 Dönüşme ve Dönüştürme Arzusu: “Fark” Yaratan Failler

Osmanlı zihin yapısını biçimlendiren “âdet-i kadîme”, güçlü bir gelenek olarak varoluşunu tahkim etse de paradigmatic etkinin mevcut zihniyet yapısına sızmasına koşut akıl merkezli eleştirel anlayışın öncelikli hedefi haline gelir. Bunalım döneminden itibaren yaşanan siyasal, toplumsal ve kültürel hareketlilikler, “âdet-i kadîme”nin; düşünce kaynaklarında, statik toplum yapısında ve yaşam biçiminde esnemelere neden olsa da yeniçağın dünya görüşü ve değerler sisteminden haberdar olan imparatorluk sonu kuşağı için hâlihazırdaki dönüşümün yeterli olmadığı tespit edilir. Bu argümanı güçlendiren en önemli “olay” ise 19. yüzyılı önceki deneyimlere kıyasla büyük bir “fark” ile ayıran Tanzimat’ın ilanı olup Osmanlı zihin yapısını belirleyen siyasal ve sosyo-kültürel geleneği dönüştürme arzusunun dikkate değer dışavurumlarından bir diğeridir.

Yeniçağın dünya görüşünü *yeni eğilim* olarak arzulayan imparatorluk sonu kuşağının, “âdet-i kadîme”nin biçimlendirdiği toplumsal özne anlayışından büyük bir “fark” ile ayrılmasına işaret eden bu olay, diğer yandan siyasal ve sosyo-kültürel refleksi “eşitlik”, “hak”, “hürriyet”, “adalet”, “özgürlük” ve “özerklik” kavramlarıyla müzakere edip dönüştürmek isteyen çabasının en somut örneklerinden biridir. Bu maddede Osmanlı Devleti’ni tanzim etme niyetinin bekâ sorunsalına evrildiği süreç

sırasında “tutucu yöneticisinden muhalif yazarına kadar çağdaş dünyada var olmak için değişmek ve olaylara *yön* vermek gerektiğini anla[yan]” (Ortaylı, “Tanzimat Adamı ve...” 327) imparatorluk sonu kuşağının ortak tavrı; modernitenin cisimleştiği akıl merkezli eleştirel anlayış ve beraberinde müzakere edilen kavramlar çerçevesinde mercek altına alınıp siyasal ve sosyo-kültürel yaşamı *yeni eğilim* ile dönüştürmek isteyen arzuya yönelik saptamalarda bulunulacaktır.

Deneyimlenen süreç ve ilan edilen fermana eşitlenen Tanzimat “olay”ının genel profilinden, “bireyselleşme/özerkleşme” istencine doğru özelleşen bir seyir ekseninde yapılacak bu saptamalar; imparatorluk sonu kuşağının yeni bir özneleşme arzusu ve özgün bir kimlik arayışı ile cisimleşen *yeni eğilimi*, “ideal insan tipi”ne karşılık her türden tahakküm odağı karşısında, kendini öncesine kıyasla “fark” ile dönüştürebilen “yeni insan” anlayışını tahkim etmeye yönelik çabası ile ilişkili olacaktır. İleri sürülen bu ilk argümanı doğrulayabilmek için “âdet-i kadîme” ve modern düşünce arasındaki zorlu etkileşim sürecine koşut dönem sonu kuşağının mevcut kriz ortamına yönelik müdahaleleri, bir diğer ifadeyle sürekli mücadeleleri “olay”, “eylem” ve “beyan”lar merkezinde incelenerek öncelikle kendilerini dönüştüren *yeni eğilimin* bağlamla ilişkili çerçevesi belirlenecektir. Bu çerçeve; hâkim zihniyetin düşünce, davranış ve eylem biçimlerinde engel oluşturmakla hayat algısını ve yaşam biçimini kısıtlayan işleyiş biçimine karşı *yeni eğilimi* bir strateji olarak savunan dönem sonu kuşağının; mevcut refleksi dönüştürebilme ve ortak bir noktada uzlaşabilme çabasında, çeşitli türden olgu ve kavramları müzakere inisiyatifi alma derecesine göre belirlenecektir.

“Âdet-i kadîme”nin “evlâ’ ve enfa” prensibinin modernite ile etkileşimde de devreye girdiğinin kanıtı olarak okunabilecek bu müzakere arzusunu, ilk olarak dönem aydınınının *yeni eğilimine* koşut “yeni insan” anlayışına meşruiyet

kazandırabilecek uzlaşa pratiği üzerinden ele alınacaktır. İkinci olarak dönem aydınının Osmanlı zihin dünyasında ihtiyaç duyulan yeni algılama biçiminin yaratacağı yabancılaşmayı denetlemek için başvurduğu bu müzakerenin, hangi fonksiyon ile kullanıldığını değerlendirilecektir. Son olarak mevcut geleneğin belirlemiş olduğu sınırları ve bu sınırların dayattığı özne üretim biçimlerini “akıl” ve “eleştiri” araçları ile dönüştürebilme imkânına zemin hazırlaması gerekçesinden hareketle, deneyimlenen sürecin özgün bir modernleşme olarak okunabileceği yönündeki ikincil argüman için temel eğilim olarak konumlandırılacaktır.

İkincil argümanı desteklemek amacıyla; Osmanlı Devleti’nde bunalım dönemi ile başlayan reform hareketine koşut siyasi, sosyal ve kültürel hazır bulunuşluktaki sorunlar nedeniyle, çeşitli türden çıkar çevrelerinin ayaklanma ve isyanları sonucu kesintilere uğrayan dönüşüm süreci göz önünde bulundurularak 19. yüzyılda deneyimlenen “olay”, kendinden önce gelen işleyişin ve devreye giren etkileşimlerin verimlerinden biri olarak değerlendirilecektir. Judith Butler’ın *İktidarın Psikik Yaşamı* adlı eserinde yer alan tespiti bir “olay” olan Tanzimat’a adapte edecek olursak geleneksel Osmanlı dünya görüşü ve değerler sistemindeki durağan yapıyı, *yeni eğilimden* pay alan toplumsal öznelerin inisiyatifi ile zamana bağlı, etken ve üretken bir yapıya dönüştürme girişimleri olarak okunacaktır (Butler, 24). Bu noktada bir “olay” olan Tanzimat; bir yandan deneyimlenen sürecin modernleşme ile kurduğu ilinti, diğer yandan da siyasal yönetim sisteminin yanı sıra, sosyo-kültürel yapının da; koşul, hüküm ve niyetlerinde niteliksel başkalaşımın geçirilmesine neden olması gerekçeleriyle mercek altına alınacaktır. Douzinas, Foucault ve Butler’a göre söyleyecek olursak siyasal ve sosyo-kültürel yaşam kadar, toplumsal özne üretimini de tâbiyet esasına göre şekillendirip düzenleyici ve disipline edici iktidar rejimleriyle tahkim eden hâkim yapıyı sorgulama (Foucault 19, 20) anlamına

gelen niteliksel başkalaşım; deneyimlenen kriz sürecini iyileşmeden yana tavırla denetlemek (Altuğ, 81) isteyen dönem sonu kuşağının “kendi” varlığına ilişkin arzusunu, toplumsal yaşamın riskli kavramları ile müzakere edilebilir bir durum olarak yeniden tanımlamaya hazır oluşu ile birlikte değerlendirilecektir (Butler 35, 36).

Siyasal ve sosyo-kültürel yaşamı “kendi” varlığına ilişkin arzu ile dönüştürmek isteyen imparatorluk sonu kuşağı merkezinde yapılacak bu soruşturmalar; deneyimlenen kriz sürecinin kendine özgü bir modernleşme karakteri taşıdığı yönündeki ikincil argümanı kanıtlamak için olduğu kadar, bu karakteri kazandıran temel durumlardan birinin bekâ savaşımında özerk ve öznel bir kimlik tanımı oluşturma çabasıyla ilişkili bulunan ilk argüman çerçevesinde yürütülecektir. Tarihi, kültürel, sosyolojik ve edebi verilerden hareketle tartışılacak bu argümanlar aracılığıyla; Osmanlı’nın deneyimlemiş olduğu kriz sürecinin; Batı taklitçiliği ekseninde gerçekleşen bir deneyimden ibaret olmadığı, aksine kendine özgü bir kimlik ve yeni bir özneleşme arzusu ile birlikte ilerleyen özgün bir modernleşme deneyimi olduğu gösterilecektir.

Bu bağlamda giriş bölümünde yapılan tartışma detaylı örneklendirmelerle kanıtlanmış olacaktır. Verilecek örneklerden hareketle Osmanlı Devleti’nin 19.yüzyılda deneyimlediği süreci siyasal ve sosyo-kültürel bağlamda araştıran Cumhuriyet’in erken dönem araştırmacılarının ileri sürdükleri kimi argümanlar hatalı ve eksik yönleri üzerinden ele alınarak genel bir çerçeve çizilecektir. Çizilen bu çerçevenin birinci sorunsalı; Rıfâ’at Ali Abou- El- Haj’ın, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu* adlı çalışmasında karşı çıktığı genel anlayışa göre kurulacaktır. Nitekim, Rıf’at Ali bu eserde, Tanzimat’ın; 19.yüzyılda Avrupalı güçlerin baskısıyla ilan edilen ve “durağan olan Osmanlı

toplumunun kısa sürede, neredeyse hiçbir temel hazırlık olmadan emsalsiz topyekün bir değişim” (110) hareketinden ibaret olduğunu savunan bakış açılarına karşı çıkıp yaşanan dönüşümün özgünlüğünü ¹⁵ siyasal çerçevede gösteren bir yaklaşım benimser.

Öncesinde oryantalist bakışın etkisinde ortaya konup yakın tarihlerde eleştirilmeye başlanan bu sorunsal, tezde tartışmaya açılan asıl argümanı destekleyen ikincil argüman olup Tanzimat dönemi edebiyat eserlerini farklı yaklaşımlarla değerlendirme imkânına da önemli bir zemin sağlar. Nitekim Tanzimat’a yönelik edebiyat eleştirilerine genel olarak baktığımızda; yapılan çoğu çalışmanın, bu hatalı sorunsal üzerinden ilerlediği ve değerlendirilen dönem eserlerinin sıklıkla Şerif Mardin’in, 1971 yılında yayımladığı, “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma” adlı makalesi bağlamına göre değerlendirildiği görülür. Öte yandan Mardin’in tartışmış olduğu argüman; dönem eserlerine ilişkin yerinde bir yaklaşım olup gerek Tanzimat’ı ilan eden kuşağı ve ardılarını Batı taklitçisi olarak değerlendiren hâkim yaklaşım tarzının, gerek Yeni Osmanlı aydınının üretmiş olduğu eserlerde yalnızca “aşırı Batılılaşma” olgusunu öne çıkaran çalışmaların önündeki engeli kaldıramamaktadır. Bu engeli kaldırmak için bir “olay” olarak değerlendirilen Tanzimat; önceki yüzyıllarda farkına varılan sorunlara müteakip geliştirilen düşünce ve hassasiyetlerin, yaşanan olaylar ve çıkarılan derslerin kesiştiği esnada; özerklik ve öznellik arzusu ile var olma inisiyatifi almak isteyen failliğin dışavurumlarından bir diğeri olarak tartışılacak ve ikincil argüman için temel zemin oluşturacaktır. İkinci argüman ile yapılacak tartışma aracılığıyla da, deneyimlenen modernleşmenin özgünlüğü tartışmalarına birinci argüman aracılığıyla katkı sağlanıp erken dönem

¹⁵ Rıf’at Ali’nin tartışıp aksini kanıtlamaya çalıştığı bu sorunsal, farklı perspektifler çerçevesinde de tartışılmıştır. Benzer diğer çalışmalar için Erdem Sönmez’in *Ahmet Rıza: Bir Jön Türk Liderinin Siyasi-Entelektüel Portresi* ile İbrahim Kaya’nın *Social Theory and Later Modernities: The Turkish Experience* adlı eserlere bakılabilir.

eserlerine “aşırı Batılılaşma” olgusu dışında, “bireyselleşme/özerkleşme” olgusu ile de yaklaşılabileceği argümanı için genel bir girizgâh oluşturulacaktır. Deneyimlenen kriz döneminde baskın hale gelen özgün ve özerk bir kimlik inşa etme niyetinin; yalnızca içeride ve dışarıda gerekli görülen denge stratejilerinin bir sonucu olmayıp Tanzimat romanlarını şekillendiren ana sorunsallardan biri olduğu iddiasının “bireyselleşme/özerkleşme” istenci ile doğrudan bağlantılı olduğu tartışılacaktır.

1.3.1 Başkalaşan Faillik ve İlk Verim: Yeni -Siyasal- Öznenin Doğumu

Tanzimat’ın ilanına ve sonrasına ilişkin siyasal ve sosyo-kültürel bağlamda yapılan araştırmaların çoğu incelendiğinde, sıklıkla yinelenen yaklaşım tarzının oryantalist bakış açısı etkisinde ortaya konduğu görülür. Bu araştırmalar¹⁶ incelendiğinde ise Tanzimat’ı ilan eden çevrenin; içeride ve dışarıda tehdit unsuru olan iktidar odaklarıyla etkileşiminin, bu etkileşimler sırasında siyasi aktörlerin verili olanın sınırlarını değiştirme çabalarını tamamlayan faillik durumundaki başkalaşımın, faillik durumunun oluşmasına neden olan hazır bulunuşlukların ihmal edildiği tespit edilir. Bu noktada ilk olarak Osmanlı Devleti’nin geleneksel siyasi iktidarını dönüşüme yatkın hâle getirerek mevcut yönetim biçimindeki değişimi, üzerinde uzlaşılabilir bir noktaya evrilten Tanzimat “olayı”; fermanın ilânına zemin hazırlayan zihinsel ve sosyo-kültürel dönüşüm süreci çerçevesinde ve niteliksel olarak başkalaşan faillik merkezinde ele alınacaktır. Çoğunlukla Osmanlı Devlet işleyişinde görülen düzensizlikler ve mevcut ihtiyaçlar bağlamında yapılan değişikliklerden, “geleneğini ve ortamını farklı anlayışlar[la] [...] değerlendirmeye ve eleştirmeye”

¹⁶ Cumhuriyet’in erken döneminden itibaren yapılan tarihsel çalışmalardan hareketle edebiyat eleştirilerini şekillendiren belli başlı isimler; Sencer Divitçioğlu, Taner Timur ve Mehmet Ali Kılıçbay’dır.

(Ortaylı, “Tanzimat Adamı ve...” 327) evrilten süreç *yeni eğilimin* oluşmasına katkı sağlayan çabalar çerçevesinde ortaya koyulacaktır.

Bu bağlamda izlenecek yöntem; Osmanlı dünya görüşü ve değerler sisteminin “performatif olarak tasarla[nabilmeye]” (Butler, 36) yatkın hale gelmesinde değerli katkılar sağlamış devlet erkânının, verili olanın sınırlarını değiştirebilme çabasına eşitlenen düşüncelerini ya da “beyanlar”ını tarihsel verilerden hareketle ve *yeni eğilim* ekseninde ortaya koymak olacak.

Yeni eğilimi arzulayan kişi ve grupların oluşmasında tartışılmaz yeri olan ve Tanzimat’ın ilanına zemin hazırlayan devlet yöneticileri ve değişime açık sultanlar mercek altına alındığında; yaşanan dönüşüm sürecine, risalelerden plan ve nizamnamelere, fermanlardan kanunlara evrilen bir zihniyet değişiminin eşlik ettiği görülür. Osmanlı Devleti’nin işleyişindeki mevcut sorunu düzensizlik ve disiplinsizliğe eşitleyip çözümü var olan geleneksel sistemde arayan bakış açısı, süreç içerisinde yaşanan siyasi krizlerin de etkisiyle, geleneğe bağlı eski düzen fikrinden gelecek için planlar yapan yeni düzen fikrine evrilirken, bu evrilmeye çeşitli türden olgu ve kavramları müzakere etme eğiliminin yön verdiği tespit edilir. Bu tespiti destekleyen tarihi verilerden ilki; 17.yüzyılın ilk yarısında Sultan IV. Murad’a Koçi Bey tarafından ve 18.yüzyılın ilk yarısında III. Ahmed’e Defterdar Sarı Mehmet Paşa tarafından sunulan risalelerdir (Karaal “Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nda...” 68, 69). Bu risalelerde, mevcut kurumlardaki düzenin eski haline gelmesi için yönetici elite yazılmış öğüt ya da kılavuz (Abou- El- Haj, 57) niteliği ile çözüm arayan hâkim refleks somutlaşmaktadır. Yaşanan sorunlar karşısında çözümü, mevcut siyasal ve sosyal sistem içinde arayan hâkim refleksin dönüşümü için ilk önemli adımın ise III. Ahmed zamanında sadrazam İbrahim tarafından Avrupa’ya gönderilen elçilerle atıldığı (Mardin *Yeni Osmanlı Düşüncesinin ...* , 156)

ve çözüm arayan refleksin modernitenin olgu ve kavramlarıyla etkileşime girmesinin başlangıcı olduğu görülür.

Osmanlı dünya görüşü ve değerler sisteminin “performatif olarak tasarla[nabilmeye]” (Butler, 36) yatkın hale gelmesinde değerli katkılar sağlayan devlet yöneticilerinin, verili olanın sınırlarını değiştirebilme çabasına eşitlenen düşüncelerini ya da dikkat çeken “beyanlar”ını kronolojik olarak ve birkaç örnekle ele alacak olursak ilk olarak Giritli Ahmed Rasîm Efendi’nin tespitlerine yer vermek gerekir. 18.yüzyılın ikinci yarısında Prusya’ya elçi olarak gönderilen Rasîm Efendi’nin yapmış olduğu önemli katkı “devlet işlerinin görülmesinde akıl ve tecrübeye önem verilmesi” (Karal, 69) gerektiğine yönelik vurguda takip edilir. Bir diğer elçi ise III. Selim döneminde Avusturya, Prusya, Rusya ve Fransa’ya gönderilen Ebu Bekir Ratip Efendi’dir (69). Ratip Efendi’nin yapmış olduğu gözlemler sonucu sunmuş olduğu raporda, çoğunlukla; halk ve hükümet arasındaki ilişkiye yoğunlaştığı, devlet işleyişinin temeli için gerekli olan unsurun büyük küçük tüm fertlerin riayet ettiği kanun ve düzenlemelerden geçtiği ve bu uygulamaların sonucunda başta can güvenliği olmak üzere mülkün, şeref ve haysiyetin güvence altında olduğu adil bir yönetim sisteminin tesis edildiğine dikkat çekilir (70, 71). Ek olarak Avrupa’da din ile dünya işlerinin ayrıldığına bilincine varan Ratip Efendi, devlet işleyişinde yer alan düşünce adamlarının konum ve niteliğine de vurgu yaparak işleyişle ilgili her bir faaliyetin, ihtiyaçlar doğrultusunda ve kaynağını akıldan alan ilkelerle düzenlendiğine, herkesin bu düzenlemelere riayet edip eşit ölçüde yararlandığına da işaret eder (71).

Sultanların arzusu ile sunulan raporlara daha yakından bakıldığında; Avrupa hâkim öznesi ile cisimleşen modernite ile etkileşimin “akıl”, “kanun”, “hak”, “eşitlik” ve “adalet” kavramlarını müzakere etme niyeti ile görünür hale gelen yeni bir reflekse

neden olduğu gör÷lür. Coğunlukla yönetime ve askeriyeyle ilişkin alanlarda başlayan bu müzakereler; çeşitli plan ve nizamnameler ile reformlara dönüşen bir seyir izlese de, yaşanan isyanların, dönüşüm sürecini bir süre duraklattığı gözlenir.

Bu noktada değişime açık sultanlar ve sadrazamlar ile yürütölen süreçte; geleneksel iktidarın hâkim refleksine kıyasla “fark” oluşturan bir zihniyet değişikliğine gidildiğı ve hatta siyasal varoluşun gelecekteki edimlerine sirayet edecek faillik durumuna katkı sağlayan başkalaşımına zemin hazırlandığı gör÷lür. Öte yandan siyasal iktidarı dönüşüme yatkın hale getirmek amacıyla “âdet-i kadîme” için risk teşkil eden kavramları müzakere arzusu kadar, bu arzuya koşut yapılmak istenen reformların yaşamı riske sokan yıkım tehdidini de beraberinde getirdiğı, dönüşümün gerekliliğini öngören kişilerin katledilmeleri üzerinden takip edilir. Siyasi öznelerin “başkalık üzerindeki ısrar”ına (Butler, 36) eşitlenebilecek faillik ya da hâkim refleks için risk teşkil eden olgu ve kavramları müzakere arzusu; her ne kadar sonu kanlı biten isyanlarla bir süre için kesintiye uğramışsa da, mevcut örgütlenme biçimindeki değişimin; yaşamı riske sokan bu tekrarlarla oluşabileceğı hassasiyeti kadar, alınması gerekli tedbirleri de beraberinde getirdiğı saptanır.

İlerleyen süreç, mevcut sorunlara çözüm arayan yaklaşımın Avrupa ile etkileşimi zorunlu gören eğilimini, yaşanan iki önemli siyasi kriz nedeniyle işbirliğine dönüştürerek içeride ve dışarıda farklı denge stratejileri gerektiren bir durum içine girilmesine ve değişimin yönünün farklılaşmasına tanıklık eder. 1768’de Osmanlı-Rus savaşına koşut yapılan anlaşma (1774) ve Kırım’ın bağımsızlığı, 1783’te Kırım’ın ilhakı ile sonuçlanınca ilk Müslüman toprağının kaybı Avrupa’nın emperyal yüzü ile de karşılaşılmaya neden olur (Findley 24, 26). 1798’de Napolyon’un Mısır’ı işgali ile daha bir belirginleşen mütegalibe sorunsalı; emperyal tehditle birlikte bağımsızlık talep eden unsurları kontrol altında tutma eğilimini harekete

geçirirken (28), içerde ve dışarıda gözetilen farklı denge stratejilerinin gündemi belirlemesi sürecini doğurur.

Nitekim, II. Mahmud dönemi, Osmanlı Devleti tanzim sürecinin bekâ sorununa dönüştüğü zorlu bir gündeme tanıklık ederken, diğer yandan önceki deneyimlerden çıkarılan derslere müteakip geliştirilen düşünce ve hassasiyetlerden kararlı olduğu kadar, istikrarlı da olan çeşitli türden reformların yapılmasını zorunlu kılar. Osmanlı Devleti'nin mevcudiyeti için uzun bir süredir tehdit olarak görülen Yeniçeri ocağı bu dönemde kaldırılıp (40) 1812-1820 yılları mütegalibe kıyımına (36) tanıklık ederken, merkeziyetçiliği sağlama adına kanlı “olay”ların yaşandığı görülür. “Âdet-i kadîme”nin siyasal ve sosyo-kültürel yaşamını tahkim eden iktidar odaklarıyla yapılan bu zorlu mücadele süreci; bünyesinde bulunmakla artık uzlaşamayan unsurların “en uygun ve en yararlı” olma işlevini yitirmesi nedeniyle tasfiyesi anlamına gelirken, öncesinde niyet edilen fakat hazırbulunuşluktaki zafiyet nedeniyle sonuçlanamayan “eylem”lerin en nihayetinde gerçekleştirildiği saptanır.

“Âdet-i kadîme”nin hâkim işleyişine kıyasla “fark” yaratan bir ivmenin varlığını destekleyen bu “olay” ve “eylem”ler; geleneğin niyetlerini aşan bir failliğin göstergesi olmakla birlikte, modernite ile etkileşim sürecinin Osmanlı zihin yapısını dönüştürmekte olduğunu da kanıtlar. Hâkim refleksi besleyen kaynaktan oldukça farklı bir kaynağa doğru gerçekleşen bu yönelimin; yalnızca siyasal ve askerî alanla sınırlı kalmadığı, eğitimden ekonomiye, iletişimden kılık kıyafete, merkezdeki dairelerin yanı sıra, eyalet yönetiminin yeniden örgütlenmesinden nüfus sayımına ve sosyo-kültürel yapıdaki hareketliliğin toplumsal özneler üzerindeki etkisine kadar pek çok alana sirayet ettiği görülür. Geleneğe riayet eden hâkim refleksin rasyonelleşmeye doğru atılan bilinçli reformlarla dönüştürülmek istendiğine ve fakat zorlu olduğu kadar sürekli bir mücadele ile gerçekleştirilebileceğine de işaret eden bu

genel çerçeve, II. Mahmud'un "beyan"ında şu şekilde ifade bulur: "Biz programımızı mevkii icraya koyacağız. Lâkin sabretmeli. Her şeyi birden yapamayız. Nekadar çok itikadatı batıla ve âdatı kadîmeye galebe çalmağa mecbur olduğumuzu bilseniz.. Milletimize adeta yeni bir lisan öğretmek kadar müşkül bir vazife karşısındayız" (Fındıkoğlu *Tanzimat 1*, 630).

Alıntıda geçen ifade mercek altına alındığında; modernitenin verimlerinden "akıl" ve "eleştiri" araçlarının içselleştirilerek mevcut kriz ortamının iyileşmeden yana tavır alışla kontrol altına alınmak istendiğinden, mevcudiyeti koruma arzusu kadar, ilerlemenin istikrarı için de düşünce, davranış ve eylem biçimlerinde engel oluşturan yapıların dönüştürülmesine yönelik değerli bir farkındalık kazanımından bahsetmek mümkündür. Hâkim geleneğin belirlediği sınırların değiştirilmesi girişimine de eşitlenebilecek bu faillik durumu; siyasal işleyişte yeni bir yönetim mekanizmasını kurumsallaştırırken, *Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Ali* ve *Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye* ile fermanı kanuna evrilen zihniyet dönüşümünün -üstelik Tanzimat'ın ilanına daha iki yıl varken- gerçekleşmesine neden olur (Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin ...* 171, 172). Reşid Paşa'nın tavsiyesi ile kurulan bu iki kuruluş, "geleneğini ve ortamını farklı anlayışlarla değerlendirme ve eleştirme" (Ortaylı, 327) anlayışını doğrulamakla birlikte, " 'eski kuşaktan olan ve zihinlerini dolduran örf ve adetlerden kendilerini kurtaramayan' insanları *Ahkâm-ı Adliye Meclisi*'nden uzaklaştırma teşebbüsleri [...] modernist yaklaşımın ölçüsünü göster[ir]" (Mardin 173,174). Osmanlı Devlet'inin karşılaşmış olduğu yeni paradigmaya koşut deneyimlediği "değişme sorunsalını ve bunun siyasal düşünce üzerindeki yansımalarını daha derinden kavramaya olanak ver[en]" (Tekeli,19) örneklendirmeler; "âdet-i kadîme" kadar, bu gelenekten pay alan kişi ve gruplara karşı yeni ayrımlar ortaya koyan bir muhalefetin oluştuğunun da göstergesidir. Modern tavra eşitlenebilecek yeni bir

anlayış, davranış ve düşünce biçimi olarak okunabilecek bu göstergeler; yaşanmakta olan deneyimi bir önceki tecrübeden ayırarak aradaki “fark”larla kendini tahkim etmek isteyen *yeni eğilimin* çerçevesini çizerken, Foucault’nun deyişiyle hakikat olarak sunulan olumsuzluğunu kavramanın (15) yanı sıra, özneleşme süreçlerinin dönüştürülebilirliğine ikna olan yeni bir zihniyetin varlığına da işaret eder.

Nitekim 1839’da ilan edilen fermanın diğer fermanlara kıyasla “fark” yaratan özelliklerinden biri de, yukarıda işaret etmiş olduğum kavrayış farklılığına koşut iktidarın kullanımına yönelik geleneksel işleyişi başkalaştıracak türden bir faillığe ve yeni bir özneleşme deneyimine meşruluk kazandıran değerli bir imkânâ zemin oluşturmaktadır. Bu imkân; ancak ve ancak “hükümdarın imtiyaz gücü ile” (Mardin, 206) gerçekleşebilen genel işleyişi, iktidar sahibi hükümdarın imtiyaz gücünü sınırlandırmak koşulu ile başkalaştırıp “kendi” arzusu için de “özerklik” hakkı kazanarak işleyişe ortak olan siyasal öznenin doğuşudur. Devletin bekâsı için yapılan reformların yanı sıra, kurumsal düzenlemeleri de şekillendiren modern siyasal düşüncenin bir diğer verimi olarak yorumlanabilecek bu başkalaşım; iktidar ve özne arasındaki ilişkilene biçimini dönüştüren *yeni bir eğilim* ortaya koyarken, “kul” olma niteliği nedeniyle iktidara bağımlı ya da maduniyete tâbi olan öznenin tâbiyete direnerek “kendi” arzusu için de var olabilen yeni bir özneleşme tecrübesi doğurur.

Butler’ın da deyişiyle özneye her zaman öncel olmakla öznenin varlık koşulu olup sonrasında özne failliğinin imkânı olan iktidara bağımlı oluşun inkâr edildiği bu *yeni eğilim*; özne üzerinde faaliyette bulunmakla kalmayıp öznenin varlığı konusunda da hüküm veren iktidarın, öncesinde hiç niyet edilmemiş bir amaç ile evrilmesine zemin hazırlar (Butler 20-23). Evrilen bu zeminden hareketle “âdet-i kadîme”ye göre biçimlenen siyasal yönetim anlayışı gereği geleneksel iktidarın özne ile ilişkisi denklemi; modernite ile etkileşimde ilerlemeci aklın eleştirel işlemleri sonucu, yeni

bir algılama biçimine koşut yeni bir denklemle ikâme edilir. “Âdet-i kadîme”nin ulûl emre itaatkâr “ideal insan tipi”nden yeni özneye geçiş imkânının zemini yeni denklemin; iktidarın özneye aktardığı koşul, hüküm ve niyetleri her bir yinelemede öznenin maduniyete tâbi oluş ile gerçekleştirdiği pratik yerine, öznenin tâbiyeti inkâr eden bir türetme pratiği ile başkalaştırdığı görülür. Hükümdarın imtiyaz gücünü sınırlandırmak koşulu ile “kendi” arzusu için “özerklik” hakkı kazanan failliğin tâbiyeti inkârı ile özne; hem iktidarın koşul ve hükümleri doğrultusunda niyet ettiği amaçları, hem de bu koşul ve hükümleri kendi içinde barındıran iktidarı aşarak iktidarın niyet etmediği amaçları gerçekleştirme potansiyeline sahip olurken, iktidarın görünümüne öznenin varoluş koşulu olmanın yanı sıra, öznenin etkileri ile de dönüşebilen bir nitelik kazandırır.

Reşid Paşa tarafından kaleme alınan Tanzimat Fermanı için yapılan bu tespitler; hem Osmanlı Devleti’nin bekâ sorunsalına karşı ivedi çözüm arayan refleksin -ister istemez- yeni özneleşme pratiğine evrilen dönüşümü, hem de iktidarın geleneksel işleyişinde üstü örtük müdahaleyi gerekli gören *yeni eğilimin* özgün bir dışavurumu olarak değerlendirmeyi mümkün kılar. Özgün olmasının ilk nedeni, Tanzimat’ı ilan eden kuşağın Osmanlı Devleti’ni kurtarma düşüncesinin ciddiyet kazanmış olduğu süreçte, şahsi faktörlerden kaynaklanan keyfi yönetimi engel olarak görmesidir ¹⁷. Bunalım döneminden itibaren deneyimlenen sürecin birikimi kadar, hâkim refleksin “akıl”, “kanun”, “hak”, “eşitlik” ve “adalet” kavramlarıyla müzakere etme eğiliminin “istibdadı, keyfi hareketleri, suiistimalleri, zulmü, kötü idareyi bertaraf ede[rek], herkese hayatı, malı, şerefi için emniyet getir[en]” (İnalcık, “Sened-i İttifak ve...”

¹⁷ Tanzimat’ın ilanından önce “şahsi faktörler” yerine “kural ve düzenlemeler” için uzlaşma sağlanmasının önemini vurgulayarak gerek Reşid Paşa’ya bildirmiş olduğu raporlar, gerek II. Mahmud’a kurucu ilkelerin laik niteliğinin temel yasalarına saygılı bir hukuk kaynağı önerisi sunup Tanzimat’ın ilanından sonra ise tüm reform projelerinde “kanun hâkimiyeti” anlayışını yerleştirmeye çalışan kişi Sâdık Rifat Paşa’dır (Mardin, 206-207).

97) düşünceye evrilmesiyle “kanun önünde eşitlik” prensibini istinad olarak belirleyen yeni zihniyetin aldığı inisiyatife eşitlemek, şahsi faktörlerden kaynaklanan maduniyet biçimlerine karşı alınmış tedbirin bir yansımasıdır.

Özgün olmasının ikinci nedeni ise emperyalist tehdit odakları karşısında yaşanabilecek olası maduniyetlere yönelik alınması gerekli tedbirler ve yapılması zorunluluk arz eden değişiklikler için kapsamı genişletilen reformlarla işleyişi hızlandırma düşüncesidir. “Kanun önünde eşitlik” prensibinden kanunlaştırma hareketine evrilip yasama faaliyeti olarak da adlandırabileceğimiz bu dönüşümün; hem yaşanmakta olan krizler nedeniyle iç ve dış dinamiklere karşı Avrupa diplomasisinin desteğini sağlayıp medeniyetler ittifakında yer alabilmek adına gerekli görülen reformları ivedilikle çıkarmak (Findley, 43), hem de bu işleyişe engel teşkil edebilecek sultanın imtiyaz gücü başta olmak üzere olası gruplaşmalara karşı, yönetici eliti “yapısal kânunların korumasından faydalandırmak” (Mardin, 178) gerekçeleriyle arzu edildiği saptanır.

İleri sürülen her iki yaklaşımı tek bir noktada birleştiren asıl amaç, devleti kurtarma düşüncesi üzerinde birleşirken; ister medeniyetler ittifakına kabul veya değişen dünyaya uyum sağlamak için olsun, ister iktidar talebinde bulunan yeni bir zihniyetin doğumu nedeniyle olsun “ferdin kendi gayesi ile devletin gayesini özdeşleştirme” (122) arzusunun galip geldiği yeni bir özneleşme devrimini, Tanzimat “olayı”nın en ayırt edici özelliği olarak belirginleştirir.

Tanzimat’ın kurucu kuşağının “başkalık üzerindeki ısrar”ı (Butler, 36) ile gerçekleşen faillik durumundaki dönüşüm; Osmanlı kültürü normlar sistemini tahkim eden dünya görüşü ve değerler sistemi kadar, geleneksel uygulama ve düzenlemeleri de “akıl” ve “eleştiri” araçlarıyla tartışılır hale getiren *yeni eğilimin* sonuçlarından

biridir. “[D]evleti lâikleştirme [v]e dini devletten ayırma[ya]” (İnalcık, “Sened-i İttifak ve...” 99) yönelik nihai bir amaç için atılan bu ilk adım; devletin kaderini ilahi olanın elinden alıp insanın eline teslim eden ve bir devlet için iyi olanın rasyonel eğilimlerle belirlenebileceği kanaatinde birleşen modern inisiyatifin ¹⁸ iz düşümüdür.

“Âdet-i kadîme” dolayımıyla devlet işleyişine zuhur eden âdetler ve genel kanaatleri, modernitenin verimlerinden çeşitli olgu ve kavramlarla müzakere edip her türden yetkenin bilgisi ve iktidarını sorgulayabilme inisiyatifi alabilen *yeni eğilim* ile birlikte; siyasal katmanda, özneleri tâbiyet altına alan işleyişten özerklik hakkı kazanan yeni bir siyasal özne üretimine geçiş mümkün olurken, kendini yönetme ve kendi davranış alanlarını yapılandırma serbestliği gibi çeşitli türden kazanımları da beraberinde getirir. Aydınlanma düşüncesinin verimi olan “bireyselleşme/özerkleşme” istencini, üstü örtük müdahale sonrasında hiyerarşinin tepe noktasında deneyimleme imkânı elde eden *Tanzimat’ın kurucu kuşağı*; insanı ve onu kuşatan gerçekliği belirleyen hakikat yasalarının olumsal oluşuna (Foucault, 15) yönelik önemli bir mesaj verirken, her türden yetkenin denetim ve yönetimine karşılık alınması zorunluluk arz eden inisiyatiflerle insanın kendine güven duyarak özgürce hareket edebileceğinin (Kant 17, 18) ilk örneği olur. Siyasal işleyişin üst kademesinde gerçekleşen bu yeni özneleşme deneyimi; hakikat olarak dayatılan kimlik ve özne üretim biçimlerinin aşılabilir olduğunu, sosyo-kültürel yaşamda görünür hale gelen farklılaşmalarla da gösterir. Öznenin kendini algılama biçimine koşut yaşamına ne tür bir biçim vereceğine karar verme edimi kadar, ruhsal ve zihinsel yanları kendi başına işleyip kullanma (Kant 17, 18) tasarrufunun da öznenin kendisinde olduğu düşüncesinin temsilcileri hâline gelen *Tanzimat’ın kurucu kuşağı*;

¹⁸ Osmanlı siyasal anlayışını belirleyen geleneksel yaklaşıma karşılık rasyonel eğilimi şiddetle savunup “beyan”ları nedeniyle idamın eşiğinden dönen güçlü isimlerden bir diğeri Keçeci-zâde İzzet Molla’dır. Beyanlarına yönelik detaylı bilgi için bkz. Şerif, Mardin. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.(194-195)

düşündükleri, söyledikleri ve yaptıklarıyla -süreç içerisinde- bir başka özneleşme pratiği deneyimleyen toplumsal öznenin doğuşuna da zemin hazırlar.

1.3.2 Başkalaşan Faillik ve Diğer Görüngüler

Deneyimlenen modernleşme hareketine koşut iktidar ve özne arasındaki etkileşimin başkalaşan failliklerle ivme kazandığı 19.yüzyılı; yalnızca iktidardan pay alan siyasal öznenin “fark” yaratan faillikleri ile değil, aynı zamanda yeni siyasal erki aşırıya kaçan eğilimleri nedeniyle eleştiriye tabi tutup denetlemek isteyen yeni bir oluşum üzerinden de incelemek mümkündür. Bu oluşuma geçmeden önce *Tanzimat*’ın *kurucu kuşağı* dâhil, yeni siyasal öznelerin haleflerini kısaca belirlemek, süreci anlamlandırabilmek için gereklidir.

Bir önceki maddede yer verdiğimiz *Tanzimat*’ı *kuran kuşak* için ilk olarak şu belirlemeleri yapmak gerekir. Bu kuşakta yer alan ilk grup, değişime açık sultanlardan II. Mahmud ve vefatından üç ay sonra tahta geçen Sultan Abdülmecit’tir. II. Mahmud tahtta iken yönetici elite yer alıp Hâriciye Nâzırlığı’nda bulunan isimler; Gâlib Paşa¹⁹, Pertev Paşa²⁰ ve Âkif Paşa²¹,dır. Elçilik göreviyle yurt dışı ziyaretlerinde bulunup Avrupa uygarlığına ilişkin gözlem yapan isimler ise Mustafa Sami ve Sadık Rifat Paşa’dır. Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma* adlı

¹⁹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı eserinde Gâlib Paşa’nın, Yeniçeri Ocakları’nın ortadan kaldırılması için tavsiyelerde bulunan isimlerden biri olduğuna dikkat çekerek (181).

²⁰ Şerif Mardin, aynı eserde Pertev Paşa’nın; Sened-i İttifâk’ı bizzat kaleme aldığını (181), Yeniçeri ocaklarını kaldıran fermanın taslağını yazdığını (181), reforma gönül vermiş Hâriciye Nâzırlar’ının son halkası olmasının yanı sıra, Reşid Paşa’nın hâmisî ve akıl hocası olduğunu (179) diğer pek çok özellikle birlikte aktarır.

²¹ Şerif Mardin, aynı eserde Âkif Paşa için, Pertev Paşa’yı gözden düşürüp idamına neden olan isim (180) olarak zikrederken, aynı zamanda fermana muhalefet ettiğine de işaret eder (183).

eserinde her iki yazara dair önemli bilgiler verir ²². Berkes, “ “Batı uygarlığı”, “özgürlük”, “ulus”, “insan hakları” gibi kavramları[n], Osmanlı başkentinde ve Osmanlı yönetici tabakasında olanlar arasında ilk kez Sadık Rifat Paşa’nın kalemiyle yazılmış ve yorumlanmış[ş]” (203) olduğunu söyler. Yazar, ek olarak Rifat Paşa ²³’nin “reform sorununun, şu ya da bunu düzeltmek değil, *bir sistemden onun tersi olan başka bir sisteme toptan geçiş* demek olduğunu ilk kavrayan kişi” (203) olduğu yorumunu yapar. *Tanzimat’ın kurucu kuşağı* için verilecek diğer önemli isimlerden biri Keçeci-zâde İzzet Molla ²⁴ ve diğeri de hiç şüphesiz fermanın yazarı Reşid Paşadır.

Özerk ve öznel varoluş kaygısıyla gerçekleştirilen Tanzimat, yukarıda zikredilen yeni siyasal öznelerin “başkalık üzerinde ısrar” (Butler, 36) dan vazgeçmeyen tavrı ile mümkün olurken, gelenekten kopup yeniyi kuran zihniyetin de yansımasıdır. Nitekim, Kemal H. Karpat *İslâmın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması* adlı eserinde, II. Mahmud’un geleneksel sistemi yıktığı tespitini yaparken, Tanzimat’ın da yıkılanın yerine yeni kurumlar kuran bir süreç olduğuna işaret eder (503). Benzer bir tespit ise Niyazi Berkes tarafından yapılır. Berkes, Tanzimat ile birlikte gelişen devinimi “eski siyasal rejimin yerine yeni bir siyasal sistem geliştirme” (169) yaklaşımı ile ele alırken, *Tanzimat’ın kurucu kuşağı* tarafından gerçekleştirilen yeni özneleşme sürecinin mahiyeti bir kez daha açıklık kazanır.

Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı eserinde, “1839 ile 1867 arasındaki [s]üreçte [y]apılan kurumsal değişiklikler[in], Mahmud zamanında

²² Gerek Mustafa Sami, gerek Sadık Rifat Paşa hakkında daha detaylı bilgi edinmek için bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: YKY Yayınları, 2018. (201-203)

²³ Ek bilgi için 16. dip nota ve/veya Şerif Mardin’in *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı kitabındaki 6. bölüme bakılabilir.

²⁴ Bknz.17. dip not.

başlatılanların devam ettirilmesi ve fermanın çeşitli konulardaki taahhütlerinin yerine getirilmesi” (183) olarak değerlendirir. Sultan Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz’in gözetiminde devam eden bu süreç; reformcu devlet başkanları Fuad Paşa ve Âli Paşa’nın denetimi ile şekillenirken, başta Cevdet Paşa²⁵ ve Mithat Paşa olmak üzere Mahmud Nedim Paşa gibi daha pek çok önemli ismin rol oynadığı, kritik bir başka dönem olarak karşımıza çıkar. *Tanzimat’ın birinci kuşağı* olarak nitelenecek bu evre, *kurucu kuşağın*; niyet, amaç ve hükümleri ile yeniden türetilen özneleşme deneyimi açısından dikkate değer özellikler barındırır. Mardin’in de dikkat çektiği gibi femandaki taahhütlerin yerine getirilmek istendiği bu süreç, aynı zamanda *kurucu kuşağın* niyetlerinin kimi zaman aşıp kimi zaman da boyun eğdiren ve tâbi kılan çeşitli baskı biçimlerinin yinelendiği eğilimlere tanıklık eder. Nihai amacın bekâ savaşımı kadar, modernleşme arzusu olduğu bu evre; diğer yandan da değişen şartlara göre ihtiyatla yürütülen stratejilerin hesabında olmayan özerk ve öznel kimlik arayışına şahitlik eder. Kemal H. Karpat’ın deyişiyle; ister modernist ya da geleneksel olsun, ister muhafazakâr başlıca gayenin muasır medeniyet seviyesine - modernliğe- ulaşmak (183) olduğu bu evre, *kurucu kuşakla* başlayan nihai amacın geçirdiği başkalaşımın serüvenidir.

Tanzimat’ın ikinci kuşağını, bir diğer ifadeyle -yeni bir oluşum olan- *Yeni*

Osmanlıları türeten bu serüvene genel hatlarıyla değinmek gerekirse, karşımıza ilk olarak “Abdülmecid’in saltanat[lığı] sırasında başlayan [...] bürokrasinin devlet

²⁵ Kemal Karpat, *İslâm’ın Siyasallaşması* adlı eserinde Cevdet Paşa’ya ilişkin şu bilgileri verir. Cevdet Paşa, eski Osmanlı-Müslüman devlet kültür ve geleneklerini yeni orta sınıfların görüş ve ihtiyaçlarıyla bağdaştırmak isteyen bir devlet adamıdır (166). Tutucu bir Müslüman olmasına rağmen, değişen dünya şartları nedeniyle şeriatın bazı hükümlerinin değişik bir şekilde yorumlanması ve uygulanması gerektiğini savunur, toplum hayatını değişen şartlara uydurabilmek için de dini meselelerde ılımlı bir tavır takınır (167).

Niyazi Berkes ise *Türkiye’de Çağdaşlaşma* adlı eserinde, Cevdet Paşa’yı şeriatçılara kıyasla ilerici, sınırsız batılılaşma yanlılarına kıyasla gelenekçi bir devlet adamı olduğunu belirtir (224). İslam ve fıkıh hukukunun çağdaşlaşması konusunda çağın şartlarına göre değerlendirmeler yapan Cevdet Paşa, Cumhuriyet dönemine kadar uygulamada kalan Mecelle’nin yazarıdır (227).

işlerini kontrolü” (Karpas, 264) meselesi çıkar. Bu süreçte Abdülmecid, “bir dizi reform başlatsa da, bürokrasi sultanın emir kulu olmaktan çıkmış, [...] devletin asıl efendisi olmuştu[r] (Karpas, 503). Böylece 1839 ile niyet edilen “bürokrasinin siyasi yükseliş[i] garantilen[irken], [...] devleti iktidar aracı olarak kullan[ıp] kendi üstünlüğünü sağlayacak reformlar ve modernizasyon gerçekleştir[ilmiştir] (504). Âli ve Fuad Paşa hükümetinin bu süreçte gerçekleştirdiği ve edinilen bürokratik imtiyaza yönelik şiddetli eleştirilerin yükseldiği reformların önde geleni, 1856 Islahat Fermanı’dır. O sıra hükümette yer almayan Reşid Paşa’nın padişaha sunduğu muhtıra ile yapmış olduğu eleştiriler başta olmak üzere (Berkes, 217), “modern muhalefet hareketini temsil eden Genç Osmanlılar’ın yazıları” (Karpas, 153) fermanın içerdiği imtiyazlara siyasal ve sosyo-ekonomik açıdan yaklaşan bir karşı tavır oluşturur. *Tanzimat’ın birinci kuşağının* gelecek için belirsizlik yaratan çeşitli türden edimleri nedeniyle sürece müdahil olup mevcudiyetin korunumuna ve ilerlemenin istikrarına yönelik yinelenen asli niyet için mücadele arzusuna yönelen Yeni Osmanlılar, bir başka özneleşme sürecinin devreye girdiğine işaret etmesi ve 19.yüzyılın özgünlüğüne katkı sağlayan son halka olması nedeniyle dikkate değerdir.

“[G]erek Osmanlı bürokrasisini, [g]erek içlerindeki devletçi reformcuları Avrupa’yı “körü körüne” taklit etmekle suç[layan]” (Karpas, 156) muhalif sesler yükselirken, yaşanan kriz sürecine yönelik hükümet karşıtı bir “olay” gerçekleşir. Hükümeti devirmek için gerçekleşen bu olay 1859’da, reform bildirisinden üç yıl sonra gerçekleşen *Kuleli Olayı*’dır (Berkes, 271-274). Âli Paşa hükümetinin kısa sürede üstünü kapattığı bu olayın iki yıl sonrasında ise Abdülaziz’in tahta geçtiği görülür. Karpas, Abdülaziz’in saltanatlığı boyunca babasının reformlarına ve bürokrasi yetkesine karşı bir tepki olarak saltanatlığın eski otoritesini yeniden kurmaya çalıştığı bilgisini verir (504). Fakat yeni sultanın bu niyetinin, Âli ve Fuad Paşa hükümetleri

nedeniyle çoğunlukla gölgede kaldığı ve “günlük politika[nın] hazırlanmasında [...] hemen hemen hiç yetkisi bulunmadığı” (Mardin,125) kısa bir sürede fark edilir. Ek olarak “Abdülaziz’[in], sarayların inşasına ve diğer şahsi “hobileri”ne müsrif bir şekilde para harca[ması]” (124), muhalifler kadar, halkın da dışa vurduğu hoşnutsuzluğun nedenleri arasındadır. Şu halde, sultan Abdülaziz ile bürokratik elitin elde ettiği imtiyaz gücünü ölçsüz kullanmak kadar, işleyişte istibdadı yineleyen eğilimleri *birinci kuşağa* atfedilen hoşnutsuzluklar olarak özetlemek mümkündür. Nitekim, gittikçe artan hoşnutsuzluğun ciddi bir noktaya geldiği 1865’te kurulan “İttifak-ı Hamiyyet” adlı örgütün “paşalar istibdadına, özellikle Âli Paşa’ya karşı” (Berkes, 275) yapılmak istenen “hükümeti devirme girişimi[nden]” (276) de anlaşılmaktadır.

Tanzimat süresince görülen farklı ideolojik yönelimlerin yanı sıra, yaşam biçimindeki farklılaşmalar *ikinci kuşak* dönem aydınının ya da Yeni Osmanlıların özneleşme süreçlerini şekillendirirken, 1860’lı yılların da mevcut sorunlara karşı girişilen arayışlar süreci olarak konumlandığı görülür. Öne çıkan sorunlardan biri de Islahat’ın ilanından sonra daha bir görünür hale gelen uluslaşma sürecidir. “Hristiyan cemaatlerin birer ulus haline gelme yoluna girmesi” (Berkes, 228) anlamına gelen ferman; bu unsurlara siyasal ve sosyo ekonomik çeşitli ayrıcalıklar kazandırırken, Türk-Müslüman cemaatinin madun olduğu pek çok problemi de gün yüzüne çıkarır. Ek olarak “Türk olan Müslümanların dinsel geleneğinde, Hristiyan halklarda olduğu gibi ²⁶, *ulus toplumu olarak* örgütlenmelerini sağlayacak bir temel[in] yokl[uğuna]” (229), *birinci kuşağın* “Osmanlı egemenliğinin dinsel temelini aşındır[an]” (247)

²⁶ Niyazi Berkes, Islahat Fermanı sonrası görünür hale gelen uluslaşma hatta “halklaşma” sürecinin örneği olarak Ermeni Cemaatindeki değişimi gösterir. Parlamentoyu andıran bir Millet Meclisi kuran Ermeni Cemaati, Tanzimat bürokrasisinin 1863’te onayladığı Ermeni Anayasası ile birlikte Osmanlı egemenliği altında kendini yöneten bir ulus statüsü kazanır (228).

Avrupalı politikaları eklenince; “Osmanlı Devleti’ne çağdaş bir yasal birlik verme amacı”(309), arayış sürecini şekillendiren başlıca etken olur.

Kemal Karpat, arayış sürecini bir çözüme götüren dönemi 1865 ile 1878 arası yıllar olarak belirleyip çözümün cisimleştiği kişinin Mithat Paşa olduğunu belirtir (164). O sıra Meclis-i Mebusan’da yalnızca küçük bir grubun desteklediği Mithat Paşa’nın çözümü; padişah istibdadına karşı “baskıcı yönetimi değiştirmek ve iyileştirmek için, o zamana kadar unutulmuş ve ihmal edilmiş görünen üçüncü bir unsurdan, yani halktan yararlanma” (265) fikridir. İstibdat ve mutlakiyetin dizginlenebilmesi için ön görülen bu fikre göre bir anayasa yapılacak ve yönetilenlerin temsil edildiği bir parlamento ile hükümet kararları denetlenebilecektir. Ek olarak 1860’larda başlayıp 1870’lerin ilk yıllarına kadar süren Osmanlı Birliği (İttihad-ı Osmanlı) yaratma çabasını, yeniden popülerize eden bu fikirle; yeni bir kimlik olarak Osmanlılık pekiştirilerek yüzlerce farklı etnik, dini, sosyal ve mahalli grupları yekpare bir siyasi blok yani -millet- hâline getirme imkânı ²⁷ doğacaktır (506, 507). Öte yandan Islahat Fermanı sonrasında dini imtiyazın siyasi imtiyaza evrildiği olumsuz koşullar ortadan kalkabilecek ve en nihayetinde “sultanın bütün tebaasının, din, etnik köken ve dil farkı gözetmeden, kanun önünde eşit vatandaşlık” (507) kazanımı gerçekleşebilecektir.

Nitekim, öncesinde “hanedan dışında hiç kimse[nin] Osmanlı diye adlandırılama[dığı]” (507) durumdan “ülkenin vatandaşlarının malı olduğunu veya olması gerektiğini” (507) vaad eden, “hayat[ı] ve mal[ı],mülk[ü] artık padişahın nimetleri olarak değil, bütün Osmanlı tebaasının doğuştan hakları ol[duğu]” (264) mücadelesini savunan meşrutiyet taraftarlarının, ilk “eylem”lerini 30 Mayıs 1876’da

²⁷ Mithat Paşa’ya göre “halk[ın] katılımı” ile Balkan Hristiyanları kadar, kötü yönetimden ve hükümet kararlarının dışında bırakılmaktan bıkan Arapların da özerklik talepleri bu sayede yatışacak, Hristiyan unsurlar da siyasi bakımdan ortaya çıkmakta olan Osmanlı milletiyle bütünleşebilecektir (508).

gerçekleştirdiği görülür. Ulema ve ordu kadar, bürokrasinin de yer aldığı ortak tavır sonucu tahttan indirilme “eylem”i ile karşı karşıya kalan Abdülaziz, “hepsi anayasadan yana olan ve sultana karşı” (266) birleşen failliğin kesin hükmünü kabul eder. Çeşitli tâbiyet biçimlerini pekiştiren zihniyet karşısında gerçekleşen bu “olay”; istibdadın belirlemiş olduğu sınırları değiştirme inisiyatifi alan özneleşme deneyiminin bir yansıması olup tek bir niyette birleşen güçlü muhalefete -kısa bir süre de olsa- tâbi olan Abdülhamid’in siyasal yönetim sisteminde köklü bir değişimi ilan etmek durumunda kalması, “başkalık üzerinde ısrar”ın (Butler, 36) nihâi kazanımı olur. 15 Şubat 1877’de Mithat Paşa’nın azledilip 1878’de ikinci parlamentonun kapatılarak Kanun-i Esasi’nin süresiz olarak askıya alınma süreci öncesi, 23 Aralık 1876’da Meşrutiyet ilan edilirken, parlamento da 19 Mart 1877’de uzun bir nutukla açılır (266, 267).

Tanzimat’ın kurucu kuşağı ile başlayıp *birinci kuşağı* da içine alan ve *ikinci kuşağı* üreten özneleşme süreci için verilen genel çerçeveyi, “başkalık üzerinde ısrar” (Butler, 36) eden faillik kapsamında mercek altına almak; yalnızca siyasal yaşamı değil, sosyo-kültürel yaşamı da dönüştüren Yeni Osmanlı aydınınının duruşunu netleştirmek açısından dikkate değerdir.

Yeni Osmanlı hareketi olarak da adlandırılan bu oluşumun; tâbiyeti inkâr arzusu ile iktidara ortak olan *kurucu kuşağın* ardılı *birinci kuşağı*, işleyişte tâbiyeti yeniden yineleyen uygulamalara sebebiyet vermesi gerekçesiyle eleştiriye tâbi tuttuğu görülür. *İkinci kuşağı*, *birinci kuşaktan* ayırt eden bu eleştirel tavır; hem özerk ve öznel kimlikle var olma arzusunu yeniden pekiştirmesi, hem de işleyişteki zafiyeti telafi niyeti barındırması nedeniyle önemlidir. Bu tavır ile iktidarın görünümüne öznenin etkileriyle zamana bağlı, etkin ve üretken bir yapı kazandırma niyetini (Butler, 24) koruyan *ikinci kuşak*, iktidarın kullanım biçiminden kaynaklanan

sorunsallara karşı inisiyatif alır. Tıpkı *kurucu kuşak* gibi iktidara talip ve bir başka amaç -Meşrutiyet- için birleşen *ikinci kuşak*, mevcudiyetin korunumu ve ilerlemenin istikrarı için sürdürülen mücadelenin kapsamını siyasal yaşamdan, sosyo-kültürel yaşama değin genişletir. Bu özelliği nedeniyle *kurucu kuşaktan* ayrılan *ikinci kuşak*, şartların doğurduğu yeni ihtiyaçlara karşısında “başkalık üzerinde ısrar”ı (Butler, 36) sürdüren failler olarak “kimli[k] [b]ilincini yitirmeden modern olacak yeni bir Osmanlı kültürü” (Findley, 105) inşa etme amacı için birleşir. İmparatorluk sonu kuşağının isimsiz öznelerini de bu inşa sürecine dâhil etme kararı alan *ikinci kuşak*, toplumun tüm katmanları için hedeflediği çağdaş bilinç seviyesi için kültürel reform hareketi başlatır.

Kurucu kuşak ile ivmelenip *birinci kuşağın* kimi edimleri nedeniyle sürece müdahil olan *ikinci kuşağın*, bir diğer ifadeyle Yeni Osmanlı aydınının özneleşme sürecine katkısını; yukarıda yer alan argümanlar üzerinden tartışmak ve bu tartışmayı tarihsel verilerle desteklemek amacıyla, ilk olarak *ikinci kuşağın* “eylem” ve “beyan”ları, başkalaşan faillikler çerçevesinde ele alınacaktır. Bu noktada Tanzimat’ın *birinci kuşağın* sebebiyet verdiği kimi sorunsallara *ikinci kuşağın* siyasal ve sosyo-kültürel bağlamlarda yöneltmiş oldukları eleştiriler; verili olanın sınırlarını değiştirme çabası olarak değerlendirilecek, görünür hale gelen yeni ihtiyaçlara koşut müzakere edilen yeni önerilerin failleri, özneleşme sürecine katkı sağlayan amaç, niyet ve hükümler üzerinden incelemeye tabi tutulacaktır. Modernleşme hareketinin özgün karakterini yeni görüngülerle ortaya koymak için de yapılan bu inceleme, bekâ krizinde inisiyatif almak isteyen farklı kesimlerden öznelerin toplumun diğer öznelerini sürece dahil etmek isteyen yeni kavrayış biçimini -bir sonraki maddeyi- anlamlandırabilmek için de giriş olacaktır.

Osmanlı Devleti'nin bekâ sorunsalını ivedilikle çözmek niyetiyle özerklik hakkı elde eden siyasi elitin, sahip olduğu imtiyaz gücünü kötüye kullanıp işleyişte istibdadı çağrıştıran uygulamalara sebebiyet vermesi, *ikinci kuşak* Tanzimat aydınınının eleştirilerinde gündeme gelen öncelikli konu başlığıdır. Özellikle Fuad Paşa ve Ali Paşa'nın bürokratik despotizmine karşı muhalefet arzusunda birleşen *ikinci kuşak* (Findley, 105), diğer yandan da siyasi elitin kimlik bilincini yitirme derecesine varan eğilimini iyileşmeden yana tavır alışıyla denetleme ihtiyacı duyar. Bir diğer ifadeyle *Tanzimat'ın kurucu kuşağının* devleti kurtarma düşüncesinde hedeflediği teoriye karşılık *birinci kuşağın* pratiklerinde doğan boşluklar ve kimi icraatlar, *ikinci kuşağın* deneyimlediği özneleşme pratiğine yön verir. Bu pratik, Osmanlı kültürünün değişmez olguları ve modernitenin rasyonel tavrı arasında sentez oluşturma arzusu kadar, muhafazakâr ve liberal eğilimde ısrar eden niyetlerin de sürece dâhil olup yeni bir uzlaşma zemini için harekete geçmesine neden olur. Reşid Paşa ile ivmelenip Fuad ve Âli Paşa'lar ile devam eden varoluş mücadelesinde, deneyimlenen süreci karmaşaya sürükleyerek gelecek için belirsizlik yaratan eğilimleri müzakere edip “akıl” ve “eleştiri” araçlarıyla ortak çözüm arayan *ikinci kuşak*; denetlemez bir güç haline gelen bürokratik imtiyazı dengelemek amacıyla meşruti sistem önerisinde uzlaşır. 1876'da ilân edilen I. Meşrutiyet'in zemini olmakla birlikte, modernleşme sürecinin özgünlüğüne bir diğer katkı olan bu dönüşümü, *ikinci kuşak* aydınınının karşı tavrıyla görünür hale gelen özneleşme pratiği çerçevesinde inceleyebilmek için “fark” yaratan ayrımlara zemin hazırlayan bu uzlaşmayı, içinde barındırdığı imkânlar açısından mercek altına almak gerekir.

Tanzimat'ın ilânına koşut “iktidarın merkezini değiştir[en]” (Findley, 88) müdahale sonucu, siyasi elitin ya da “Bâb-ı Alî bürokratlarının gücünü ve nüfuzunu dengeleyecek” (Mardin, 151) çareler arayan *ikinci kuşak*; hem önemli siyasi kararlar

alınmadan önce bu süreçte gerçekleşebilecek olumsuzlukların ve çeşitli türden suiistimallerin önüne geçebilmek, hem de yaşanan hızlı dönüşüme ve ivmesi gittikçe artan bağımsızlık hareketlerine karşı kimliği koruyabilmek için “meşrutî ve temsili bir yönetim[in] [g]erekliliği” (93) üzerinde uzlaşır. Avrupa hâkim öznesinin siyasal ve kültürel çerçevede izlemiş olduğu emperyalist politikaların yanı sıra, siyasi elitin de her türden tahakküm, hüküm ve niyetleri karşısında maduniyete tâbiyeti reddeden bu karşı tavır, *yeni eğilime* koşut yeni özneleşme deneyimini evrilten bir diğer görüngüdür.

Yaşanan dönüşüm sürecinin özgün bir modernleşme deneyimi ile sürdürüldüğüne de işaret eden bu karşı tavrın bir diğer özelliği ise üzerinde uzlaşılan önerinin, modern siyasal ve sosyo-kültürel düşünce kaynaklarını Osmanlı kimliğinin temel dokusu olan İslâm olgusuna ve bu olgunun bağlayıcı olduğu esasları koruyan aklileştirme planına göre şekillendirilmesidir. Bu saptamayı doğrulayan ilk örnek, siyasal yaşam için gerekli görülüp üzerinde uzlaşmaya varılan meşrutî ve temsili yönetim sistemini, İslâmî kavramlarla eşleştiren bakış açısıdır. Bu bakış açısının temsilcileri, “İslam fikhındaki kıyas yönteminden faydalanırken, daha çok, savundukları reformların İslami hükümler açısından meşru olduğunu kanıtlam[a]” (Findley,105) çabasına girer. Genellikle Namık Kemal’in “beyanlar”ı ile görünür hale gelen bu çaba, öncelikli olarak siyasal yönetim anlayışında görülen karmaşaya odaklanırken, Batılılaşma tecrübesinde aşırıya kaçma tavrına eşitlenen mevcut krizin, siyasette iyinin ve kötünün ölçüsü olarak başvurulmuş Şeriat’in yerine hiçbir şey getirilmemesinden doğan ideolojik bir boşluktan kaynaklandığı ifade edilir (Mardin, 135). İleri sürülen argümana koşut “amansız Batılılaşm[a] [e]ğilimine karşı İslami bir süzgeç öner[ip] [...] modern siyasal fikirleri İslâmî kategorilerle” (Findley, 106) müzakere eden *yeni eğilim* harekete geçerken, modern siyasal düşünce kaynağında

öne çıkan temsili hükümet anlayışının “usûl-i meşveret” ile, halkın hâkimiyet anlayışının “meclis-i şûrây-ı ümmet ile, doğal hak ve özgürlüklerin ise “hüsün” ve “kubuh” gibi İslâmî kavramlarla eşleştirildiği meşru bir zemin yaratılır. Öncesinde siyasal yönetim biçiminin yalnızca “âdet-i kadîme” ve yalnızca modernleşme ile belirlendiği iki uç eğilimi; “hem o hem o” mantığıyla uzlaştırarak dikkate değer bir sentez öneren bu müzakere çabası, Avrupa hâkim öznesinin emperyalist politikaları “karşısında kimliğini yitirmeden modern olacak yeni bir Osmanlı kültürü yaratm[a]” (105) niyetini de içinde barındırır. Nitekim, Osmanlı Devleti’nin çöküş nedeni olarak İslâm olgusunu öne süren Avrupa hâkim öznesinin eleştirileri karşısında kültürel tâbiyete de direnen bu çaba, mevcut kriz ortamı için gerekli müdahalenin özgün ve özerk bir kimlik inşası ile aşılabileceğini öngörerek İslami düşüncüyü rasyonalize eden özgün bir yaklaşım tarzı geliştirir.

Avrupa hâkim öznesinin emperyalist politikaları “karşısında kimliğini yitirmeden modern olacak yeni bir Osmanlı kültürü yaratm[a]” (105) niyetinin bir diğer dışavurumu ise Osmanlıcılık akımıdır. Devletin bekâsı sorunsalında meşrutiyet yanlısı öznelerin üzerinde uzlaştığı bu akım; gerek sivil bürokrasinin düşünce biçimi ve yaşam tarzı sonucu yinelenen siyasal ve sosyo-kültürel tâbiyete, gerek Osmanlı topraklarında harekete geç(iril)en bağımsızlık hareketleri sonucu siyasal tâbiyete direnen çabanın ürünüdür. İmparatorluğun milletlere parçalanması yerine Osmanlılık kavramı aracılığıyla, anayasalı bir devlet altında birleşme (Berkes, 176) arzusu kadar, taht otoritesinin dayandırılabilceği yeni bir meşruiyet kaynağı olarak “millet” fikrinde uzlaşan (Karpas, 264) inisiyatifteki öncü ideolojidir. *Birinci kuşağa* muhalif olanlar bu ideoloji aracılığıyla bir araya gelirken, yine bu ideoloji ile meşruti sistem müzakerelerinin başladığı görülür. Meşruti sistemin ilanı ile de öncesinde devletin malı olan bütün tebaa; din, dil, etnik köken farkı gözetmeksizin kanun önünde eşit

bireyler haline gelirken, her bir birey de yasalar önünde Osmanlı vatandaşı kılınarak yeni bir statü ve ortak bir kimlik kazanır.

Yapılan saptamalar sonucunda, geleneksel sistemde yalnızca tebaa olan geniş bir kitleyi ortak bir kimlik çatısı altında birleştiren Osmanlıcılık ideolojisi ve bu ideolojinin ürünü olan Meşrutî sistem için, “hem o hem o” mantığının devreye girdiği sentezlerden bir diğeri olduğu saptanır. Bu düşüncüyü haklılaştıran ilk gerekçe, Yeni Osmanlı aydınlarının Devlet-i Âli Osman geleneği yerine; -teoride de olsa- devleti vatandaşların malı olarak gören ve tebaayı “millet”e dönüştürerek devletin temeli haline getirme düşüncesini meşrulaştırmasıdır (Karpas, 540). İkinci gerekçe ise, “klasik Osmanlı Devleti’nde hüküm süren dinsel ve toplumsal ayrımcılığın tam bir antitezi” (509) olarak da okunabilen Osmanlıcılık ideolojisi aracılığıyla, Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki imtiyazların kaldırılarak ülkenin birliğini tesis etme niyetinin ön plana çıkarılmasıdır. Son gerekçe ise her iki gerekçenin gerçekleşebilme ön koşulu olan “başkalık üzerinde ısrar” (Butler, 36) dır. Nitekim, *Tanzimat’ın birinci kuşağının* Avrupa hâkim öznesine karşı geliştirdiği siyasal ve sosyo-kültürel tâbiyet biçimleri mevcudiyetin korunumu ve ilerlemenin istikrarı için *ikinci kuşak* tarafından reddedilirken, iktidarın kullanım biçiminden kaynaklanan sorunlara karşı inisiyatif alındığı görülür. *Birinci kuşağın* arzusuna göre tahkim edilen özneleşme sürecinde, maduniyete tabiyyetin reddedildiği yeni bir türetme için alınan bu inisiyatif, iktidarın belirlemiş olduğu sınırları değıştirme arzusu ile harekete geçerken, süregelen toplumsal varoluşun riske atıldığı çeşitli türden kavramları müzakere etme sürecini de beraberinde getirir. Nitekim *Tanzimat’ın ikinci kuşağı*, “âdet-i kadîme”nin değerleriyle tahkim edilen siyasal ve sosyo-kültürel işleyişi, modernitenin “özerklik”, “özgürlük”, “eşitlik”, “insan hakları” kavramlarıyla müzakere etme inisiyatifi olarak “hâkim millet” (Berkes, 170) olgusunda

uzlaşabilmenin zeminini oluşturur. Meşrutî sistemin de istinadı olan bu olgu ile gerek Avrupa hâkim öznesinin, gerek *birinci kuşağın* telkinlerine muhalefet edilip bağlayıcı hükümlerin aşılabildiği yeni bir özneleşme süreci gerçekleşir. Bu deneyim ile geleneksel düşüncenin rasyonalize edildiği yeni bir siyasal sistem kurulurken, kimliği yitirmeden modern olacak yeni bir Osmanlı kültürü yaratma niyeti tüm tebaanın Osmanlı vatandaşı olduğu ortak kimlik kazanımı ile mümkün olur.

Modernleşme hareketinin özgün karakterini destekleyip yeni özneleşme sürecinin “fark” yaratan faillikler ile sürdürüldüğünü gösteren diğer görüngülerden biri de *ikinci kuşak* Tanzimat aydınının, imtiyaz hakkını suiistimal eden bürokratik despotizmin belirlemiş olduğu sınırları, çeşitli türden “eylem”lerle değiştirme çabasıdır. *Birinci kuşağın* icraatlerine karşı muhalif tavrı pekiştiren ve meşrutîyetin ilanına kadar geçen süreci anlamlandırmaya yardımcı olan bu “eylem”ler, iktidarın kesin hükümleri karşısında zorlu mücadeleden taviz vermeyen tavrın diğer yansımasıdır.

Şerif Mardin’e göre Tanzimat Fermanı ile birlikte yüksek rütbeli hükümet memurlarının servetlerini müsadere eden sistemin kaldırılışı, birçok bürokratin hatırı sayılır bir servet biriktirmesine neden olurken, bu durumdan faydalanan şanslı kişilerin çocukları da kendilerini, devletin diğer memurlarının önüne geçiren imtiyazlara sahip olur (139, 140). Memuriyete yükselişte zenginlere tanınan fırsatlar kadar, yürütmeye ilgili mevkilerin yüksek bürokratlara yakın çevreler tarafından işgal edilmesi, kabiliyeti olan fakat en yüksek mevkilere yükselme hakları ellerinden alınan kişilerin kızgınlığına yol açar (140, 142). İlerleme fırsatları ellerinden alınan memurlardan bazıları, kızgınlık, hiddet ve kin duyguları ile harekete geçerek mevcut işleyişteki haksızlıklara çeşitli türden “eylem”lerle karşılık verir. Bürokratik despotizme boyun eğmeyip mücadele eden bu memurlardan Safvet Efendi, mevcut

işleyişi yadsımak amacıyla sınıfsal şikâyeti hicivle dışavurduğu *Béranger* şiirini yayımlar (142). Ali Âlî Efendi ise yine aynı amaçla ve fakat “sisteme” karşı taşıdığı kinin işareti de olarak Victor Hugo’nun *Sefiller* adlı eseri ile bir kölenin aşkını asil bir kadının aşkına tercih eden bir adamın konu edildiği *Hançerli Hanım*’ı okuyucularla buluşturur (144).

Mardin’in tespit ettiği bu iki örneği, “bireyselleşme/özerkleşme” istenci çerçevesinde değerlendirecek olursak, *yeni eğilime* koştur *kurucu kuşak* ile birlikte edinilen kazanımların, *ikinci kuşak* öznelerinin iktidarla olan sürekli mücadelesinde devam ettirildiği görülür. İktidarın siyasi gündelik yaşama müdahalesi ile belirlediği hakikat yasasının, özneleri çeşitli türden maduniyet biçimlerine hapsederek dayatmış olduğu kimlik ve özne üretim biçimlerine karşı sergilenen bu boyun eğmeme pratiği, iktidarın hükümlerini sorgulayan yeni özneleşme deneyiminin de önemli bir sonucudur. Foucault’nun deyişiyle, insanı ve onu kuşatan gerçekliği her türden iktidar müdahalesi ile belirleyen işleyişe karşı farkındalığın değişmez bir reflekse dönüştüğünün bir kanıtı olarak da okunabilecek mevcut dışavurum, aynı zamanda insanın kendini yönetme ve kendi davranış alanlarını yalnızca “kendi” tasarrufu ile belirleme (23) niyetini harekete geçiren güçlü arzuya yönelik önemli bir mesaj verir. Her iki şairin “eylem”lerinde görünür hale gelen tâbiyet biçimlerine yönelik inkâr pratiği, doğrudan ve belki de “olay” ya da “beyan”lar ile ifade bulan bir mücadele şekli olarak gerçekleşmese de, verili olanın sınırlarını değiştirme inisiyatifi alan yeni özneleşme arzusunun bir diğer dışavurumudur. Modern insan tavrına eşitlenebilecek bu “eylem” biçimi, geçmişten getirilen geleneksel refleksi yineleyen düşünce kalıplarına karşı yeni ayrımlar ortaya koyan *yeni eğilimin* kazanımı olmakla birlikte, bu karşı çıkışların farklı biçimlerde tekrarlandığından bahsetmek mümkündür.

Tartışmaya katkı sunabilecek bir diğer örnek, erken dönem Tanzimat romanlarında sıklıkla tekrar eden “olay” örgüsü seçimiyle yakından ilişkilidir. *Birinci kuşağın* modernleşme ile kurduğu ilişkilene biçiminde aşırıya kaçan eğilimleri; siyasal yaşamda yukarıda yer verilen suiistimaller ile görünür hale gelirken, “başında Fuad Paşa’nın olduğu, Batı sosyal âdet ve tavırlarının yaygın olarak benimsendiği sosyete çevrelerindeki sapmalar”(132) Osmanlı kimlik bilincinin korunduğu yeniden inşâ çabasında göz önünde bulundurulmuş sorunsallardandır. Yaşamakta olan kriz ortamında, suiistimaller içeren icraatlar nedeniyle eleştirilerin hedefi olan *birinci kuşak*; siyasal ve sosyo-kültürel yaşamın geleceği için belirsizlik yaratan eğilimlerinin yanı sıra, deneyimlenmekte olan süreci karmaşaya sürükleyen kimi hâl ve hareketleri ile de yadsınan, alaya alınan, zelilleştirilerek ²⁸ tasfiye edilmek istenen bir niyetin de konusu olur.

İkinci kuşak Tanzimat aydınını harekete geçiren bu niyet, erken dönem Tanzimat romanlarında “üst sınıf erkeklerin batılılaşması”(Mardin *Türk Modernleşmesi*, 30) bahsi ile ele alınır. Siyasi elitin memuriyete yükselişte ve yürütmeye ilgili mevkilerde, bir kısım çevreyi ihya eden hâl ve hareketlerine koşut madun olan çevreden yükselen seslere dikkat geliştiren *ikinci kuşak*; mevcut işleyişi yadsımak ve sosyo-kültürel yaşamda tasvip edilmeyen hayat algısı ve yaşam biçimini zelilleştirmek amacıyla “idari meslekte yükselmek için ebeveynlerinin mevkilerine veya servetlerine güvenen nâzır çocuklarını”(Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin* ... 141) konu edinen romanlar yazar. Öte yandan, Avrupa maddi uygarlığının yüzeysel olarak örnek alınmasının yanı sıra, gösterişçi tüketim temayüllerinin de

²⁸ Özgün modernleşmenin akıl ve eleştiri ile cisimleşen *yeni eğilim* ile mümkün olduğu bahsinde, eleştiri; verili olanın sınırlarını değiştirme çabası kadar, çağın ruhuna uygun olmayan çeşitli temayüllerin tespiti ve tasfiyesi için de önemli bir yer tutar. Bu noktada Yeni Osmanlı aydınının farklı türlerdeki eserlerinde yerini alan eleştiri, zelilleştirme mantığının devreye girdiği bir başka eğilim ile tamamlanır. Eleştiri bahsinde önemli bir yeri olan zelilleştirme refleksini daha iyi anlamlandırabilmek amacıyla, Zeynep Sayın’ın “Batı’da ve Doğu’da Bedenin Temsilinde Haysiyet ve Zillet I.” Adlı çalışmasına bakılabilir.

yaygınlaşması nedeniyle hayat algısı ve yaşam biçimine sirayet eden aşırılıklar; yazarlarca alafranga yaşam nitelemesi ile romanlarda hicvedilirken, alafranga züppelik eleştirileri ile yalnızca nâzır çocukları değil, bu düşünce tarzı ve davranış kalıplarından pay alan insanların da farklı açılardan eleştirildiği bir “olay” örgüsü inşâsı yapılır.

Kimlik bilincini koruma hassasiyetinin de büyük bir ciddiyetle önemsendiği dönüşüm sürecinde, başlangıçta belirli bir çevrede görülen ve kültürel yozlaşma olarak tanımlanan farklılaşmaya karşı, toplumun diğer öznelerinin duygu ve düşünce dünyasını en az hasarla etkilemesi amacıyla alınan bu inisiyatif; öznel ve özerk bir kimlik inşası için risk teşkil eden unsurları bir antitez olarak karakterler dolayımıyla okurlara sunarken, okuyucularda mevcut sorunsallara ilişkin farkındalık oluşturma niyeti ise alınan inisiyatifteki öncelikli amaçlardandır.

İkinci kuşağın farkındalık oluşturma amacıyla yazmış oldukları eserlerde dikkat çeken bu niyet; israf, sefahat ve ahlâka uygun görülmeyen davranışlara karşı uzlaşma eğiliminin bir sonucudur. Nitekim, *birinci kuşağın* özneleşme sürecinde; kendini yönetme ve kendi davranış alanlarını yapılandırma serbestliği kadar, ruhsal ve zihinsel yanları kendi başına işleyip kullanma tasarrufunda görünür hale gelen aşırılıklar, Osmanlı Devleti’nin menfaatine “en uygun ve en yararlı” olan çözümde uzlaşma eğiliminin harekete geçmesine neden olur. Ek olarak “âdet-i kadîme” ile modernite arasında yapılmak istenen sentez düşüncesinin bir diğer sonucu olarak da harekete geçen bu niyet; erken dönem romanlarındaki “olay” inşası aracılığıyla, toplumsal öznelerin çıkarlarına en uygun olanı bulma ve meşrulaştırma girişimidir. Şu halde, deneyimlenen her yeni imkân karşısında aşırıya kaçma eğiliminin mümkün olduğu düşüncesinden hareketle; *ikinci kuşak* Tanzimat aydınınının mevcut sorunsalları değerlendirmeye tâbi tuttuğu ve yaşanma ihtimali yüksek olan

olumsuzluklara karşı farkındalık ve özeleştiriden yana olan bir eğilim kazandırmak istediği söylenebilir. Özetle gelecek için belirsizlik yaratacak eğilimler, erken dönem Tanzimat romanlarında ikili karşıtlıklar üzerinden okuyucularla buluşturulurken, her bir toplumsal öznenin benlik algısını etkileyebilecek aşırılıklara karşı farkındalık ve özeleştirici bilincini kazandırmak, alınan inisiyatifteki amaçlardan biri olur. Bu amaçla yazılmış eserlerden Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* (1875) adlı romanı ile Recâizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* (1896) isimli yapıtı, verilecek örneklerden yalnızca ikisidir²⁹.

Aşırıya kaçan değişim sürecinin yine sınıf eleştirisi merkezinde değerlendirmeye tabi tutulduğu bir diğer eser ise Ahmed Cevdet Paşa'nın *Ma'rûzat*'ıdır. Bu eserde, sosyo-kültürel yaşama ek olarak hukukta, politikada ve ekonomide görünür hale gelen yozlaşmalar, sosyolojik gözlemler ve dikkate değer öngörülerle kaleme alınır. Dönemin ileri gelenlerinin yanı sıra, değişim rüzgârından etkilenen toplumsal özne gerçeğine dikkat çekmek amacıyla, kendisini de bir fert olarak eserine dâhil eden Cevdet Paşa, denetlenmesi önem arz eden çeşitli türden eğilimleri yine karşıtlık ilişkisi üzerinden ve eleştirel bir tavırla okuyucu ile paylaşır (7-9). Esere genel olarak bakıldığında Kırım Muharebesi ile başlayan değişim sürecini, öncesi ve sonrasıyla değerlendirmeye tabi tutan Cevdet Paşa'nın; alafranga yaşam olarak olumsuzlanan israf, sefahat ve ifrata bir yandan ahlakı, diğer yandan da devletin kazancına göre masraf yapma geleneğini bozuyor olması gerekçeleriyle karşı çıktığı görülür (4-10). "İcâbât-ı zamâniyye" den denilip gerekli görülen aşırı tüketime, devlet hazinesini zor duruma düşürüyor oluşu nedeniyle de karşı tavır alan Cevdet Paşa; esnaf ve memurlara geciken ödemelere dikkat çekip bu durumun özellikle halkın refahını

²⁹ Bir başka örnek için Ahmet Mithat Efendi'nin *Yeryüzünde Bir Melek* adlı eserinde olay örgüsüne dâhil edilen Lâ Efendi karakterine ve *Dürdane Hanım* adlı eserdeki Mergup Bey karakterine bakılabilir.

olumsuz yönde etkileyeceğine dair çağrılar yapar (6-10). Benzer pek çok gerekçeyle daha sürecin ve aşırıya kaçan eğilimlerin denetlenmesi gerektiğine hem fikir olan Cevdet Paşa'nın, eleştirel "beyan"larında çoğunlukla sivil bürokrasiyi hedef alması (10,11) ise öne sürülen argümanı güçlendiren bir diğer veridir.

Farklı siyasi eğilimlerden kişilerin "eylem" ve "beyan"larına yönelik verilen örnekler, her türden maduniyet biçimine karşı inisiyatif alıp "başkalık üzerinde ısrar" (Butler, 36) eden özneleşme deneyiminin *yeni eğilim* olarak benimsendiğini gösterir. Ve fakat, içselleştirilen bu *yeni eğilim*; her ne kadar devletin bekâsı sorunsalında göz önünde bulundurulmuş siyasal ve sosyo-kültürel menfaatleri, Osmanlı kimlik bilincini korumaktan yana olan inisiyatif ile birlikte yürütülse de, süregelen toplumsal varoluşun riske atıldığı "olay"lara da sahne olur. Meşrutiyet öncesi ve hemen sonrası süreçte gerçekleşen "olay"lar, yaşanan kriz sürecini iyileşmeden yana tavır alıpla denetlenmek isteyen niyetin sonucu olsa da, özne yaşamını riske sokup özneye yönelik yıkım tehdidine yol açan süreci de beraberinde getirir. Meşrutiyet'in öncesinde gerçekleşen *Kuleli Olayı* (1859) ile "İttifak-ı Hamiyyet" (1865) adlı örgütün hükümeti devirme girişimlerine ek olarak 20 Mayıs 1878'de gerçekleşen bir diğer "olay"; iktidarın arzusu yerine, "kendi" arzusunu arzulayan varoluş niyetindeki ısrarın, her türden yıkım tehdidi karşısında süreklilik kazandığını gösterir. Öznenin kendisini yöneterek kendi davranış alanlarını yapılandırma seçiminin içselleştirildiğine de işaret eden bu "olay"lar, iktidarın her türden baskısı karşısında yıkım tehdidine yol açan kavramları müzakere etme riskinin göze alındığını da ortaya koyar.

Nitekim, Ali Suavi de ikinci parlamentoyu kapatarak Kanun-i Esasi'yi süresiz olarak askıya alıp istibdat rejimini başlatan Sultan Abdülhamid ve yönetimine karşı; "özgürlük", "eşitlik", "adalet", "insan hakları", "anayasa" ve "parlamento" gibi riski

kavramlarda uzlaşma, bu ideallere yeniden ulaşma amacı için harekete geçer. Gazeteyi bir araç olarak kullanıp ideallerini gerçekleştirebilecek somut eylem arayışını kitle seferberliğinde gören Ali Suavi³⁰, “halk”a çağrı yaparak 20 Mayıs’ta Çırağan Sarayı’na yürür (Karpaz, 2006). Kemal Karpaz’a göre “Suavi olayı vatani savunmak veya hükümeti zorla değiştirmek için kendiliğinden patlak veren halk eylemlerinin ilkiydi” (209) ve “[d]üzen bu Müslüman darbe teşebbüsünden ürkmüş[tü], çünkü bu Osmanlı tarihinde ilk defa olan bir şeydi” (207). Nitekim, iktidarı ürküten bu teşebbüste Ali Suavi yaşamını yitirirken, darbeye katılanları yargılayan mercinin kimilerini idama mahkûm ettiği, kimilerini de sürgüne gönderdiği görülür (207).

İktidar ve özne arasında gerçekleşen bu etkileşim biçimleri, özneleşme süreci bağlamında değerlendirildiğinde; istibdadın belirlemiş olduğu sınırları değiştirme inisiyatifi alıp “başkalık üzerinde ısrar” (Butler, 36) edenlerin, Suavi’nin çözüm bulmak amacıyla yapmış olduğu çağrıya cevap vererek iktidar için risk teşkil eden kavramları müzakere edip uzlaşmak adına, özne yaşamını riske sokan ve özneye yönelik yıkım tehdidine yol açan zorlu mücadeleyi göze aldıkları görülür. İktidarın gücünü temsil eden Sultan Abdülhamid’in ise amcası Abdülaziz’in tersine, “hepsi anayasadan yana olan ve sultana karşı” (266) birleşen failliğin kesin hükmünü reddedip tâbiyet biçimlerini pekiştiren zihniyet yapısını yinelemekte ısrar ettiği tespit

³⁰ Meşrutiyet taraftarı olan Ali Suavi, Namık Kemal’in düşüncelerine oldukça paralel görüşlere sahiptir. Kemal Karpaz, *İslam’ın Siyasallaşması* adlı eserinde Ali Suavi ile ilgili şu tespitleri yapar: Suavi’de tıpkı Kemal gibi, İslâmi ilkelerin temsil-i hükümet sistemine çok yakın olduğunu savunanlar arasındadır (205). Fakat Suavi, bir devletin sadece dini prensiplere göre yönetilemeyeceğini (205), sağlıklı bir hükümetin aydınlanma ve kanun hâkimiyetine dayanması gerektiğini (203), hükümet ve halk arasındaki ilişkilerde gözetilmesi gereken ilkelerden birinin özgürlük, diğerinin de hükümet ile halk arasında kurulacak ahenk ile olacağını savunur (203). İnsanlar arasında eşitlik ilkesini de savunan Suavi (205), haksız olana direnmenin hak olduğunu (205) dile getirmekle birlikte, toplum tarafından yapılacak kitle eylemlerinin haksızlıklar ve zulümler karşısında işe yarayacağına da işaret eder (204, 205). Ek olarak Suavi’ye göre modernizasyon demek geleneksel toplum ile Avrupa’nın etkileriyle sürekli etkileşim içinde bulunarak yeni bir toplum yaratmak ve bu yaratımda Batı’yı körü körüne taklit etmek yerine, kendi kimliği ve beklentileri ile gelişen bir toplum oluşturma gayesi söz konusudur (210, 211).

edilir. Abdülhamid'in yinelediği bu ısrar, Mithad Paşa ve Meşrutiyet taraftarlarının “yeni bir siyasi düzen kurma” (266) niyetine tâbi olmayı reddeden özneleşme pratiğinde de takip edilmekle birlikte, muhaliflerin her türden baskısı ve icraatine boyun eğmeyerek arzu edilen yeni türetme pratiğine engel olduğu görülür. Nitekim, yeni bir siyasi rejim arzusu ile uzlaşmak yerine bu arzuyu harekete geçirenlere idam ve sürgün cezası hükmüyle karşılık veren iktidar, Ali Suavi “olay”ından altı sene sonra ³¹, benzer bir hükmü Meşrutiyet darbesinin liderleri için de uygular.

İkinci kuşak Tanzimat aydınının iktidar odaklarıyla olan etkileşim süreci, varoluşun riske atıldığı zorlu mücadeleler ile sürdürülürken, deneyimlenen özneleşme sürecini özgün kılan bir başka nitelik daha bu zorlu sürece eklemlenir. Mevcudiyetin korunumu ve ilerlemenin istikrarı için siyasi alanda verilen mücadelenin, sosyo-kültürel yaşamda da sürdürülmesi gerektiğine karar kılan *ikinci kuşak*, toplumun diğer katmanlarının sürece dâhil edildiği yeni bir reform üzerinde uzlaşır. Çağdaşlaşmak ve ileri bir medeniyet seviyesine ulaşabilmek için üzerinde hem fikir olunan bu uzlaş; kültürel reform hareketi olarak tanımlanırken, ulaşmak istenen hedefin toplumsal özne inşâsıyla gerçekleşebileceği hükmünde karar kılınır. Bu hedefe ulaşabilmek için gazete etkin bir araç olarak kullanılırken, makale, risale ve edebi türde verilen diğer eserler aracılığıyla ilerlemenin önündeki engeller eleştiriye tâbi tutulur. Toplumun her bir katmanında geleneksel zihin yapısını tahkim eden iktidar odakları ve işleyiş biçimleri yapılan eleştirilerin öncelikli konu başlığı olurken, siyasi ve sosyo-kültürel yaşamdan toplumsal özne üretimine geçişlilikle aktarılıp her bir yinelemede pekiştirilen davranış ve düşünce kalıpları da bu eleştirilerin içeriğini oluşturur.

³¹ Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması* adlı eserinde, Mithat Paşa ve 1876 darbesinin diğer liderlerinin 1884 yılında Taif zindanında, öldürüldüğü bilgisini verir (267).

Siyasal ve sosyo-kültürel tâbiyet biçimlerine karşı toplumsal öznedeki farkındalık yaratmak için yapılan bu eleştirilere genel olarak bakıldığında, özne arzusunu gözetmeyen her türden iktidar odağına karşı, “akıl” ve “eleştiri” araçlarıyla yaklaşma eğilimi kazandırılmak istenir. Öznelerin kendilerini yöneterek kendi davranış alanlarını yapılandırma seçimine sahip olduğuna da işaret eden bu eleştiriler, iktidar odaklarının belirlemiş olduğu sınırları öznenin “kendi” arzusu lehine de dönüştürebileceğinin mümkün olduğunu gösterir. Bir diğer ifadeyle, toplumsal özne inşâsı için arzu edilen özneleşme sürecinin genel hatları çizilmek istenir.

Çağdaşlaşmanın, *yeni eğilimi* benimseyen toplumsal öznelerle gerçekleşebileceği inancıyla yapılan bu eleştiriler, diğer yandan da *yeni eğilimin* yaratacağı olası yabancılaşmayı denetleme niyetine göre yürütülür. Nitekim, yeni bir sistem olan Meşrutiyet’i “halk”a anlatmak ve bu sistemin yaratacağı olası yabancılaşmaya karşı meşruluk kazandırmak için izlenen yöntem, kültürel reform hareketinde de takip edilir. Osmanlı kültürünün değişmez olguları ve modernitenin rasyonel tavrı arasında oluşturulmak istenen sentez arzusu gereği izlenen bu yöntemde de, “âdet-i kadîme”nin kültürel içerikleriyle modern düşüncenin olgu ve kavramları yeniden müzakere edilip Findley’in deyişiyle kimlik bilincini yitirmeden modern olacak yeni bir Osmanlı kültürü yaratma (105) uzlaşısına ağırlık verilir.

İkinci kuşak dönem aydınınının metinleri üzerinden detaylı olarak incelenecek bu olgu ve kavramlara geçmeden önce, kültürel reform hareketi ile amaçlanan toplumsal özne inşasının teorik çerçevesine değinmek gerekir. Bu noktada, Karl Mannheim’ın *İdeoloji ve Ütopya* adlı çalışmasında yer alan “ütopya” tanımı, teorik çerçeveyi kurarken yararlanılacak kavram olacaktır.

Eserde, ütopya kavramı “gelecekteki ideal toplumun genel hatları[nı] teorik olarak tasarlamaya başla[yan]” (19) ve “baskının kurumsallaştırılmış şekillerinin yok edilşinin aracı olarak tanımlan[an]”(20) dönüştürücü düşünceler olarak tanımlanır. Ütopya kavramını, *ikinci kuşak*ın kültürel reform hareketinde hedeflediği amaç üzerinden değerlendirdiğimizde, öncelikle her türden baskının kurumsallaştırılmış şekillerine karşı inisiyatif alabilen toplumsal özne arzusu ile karşılaşılır. Toplumsal yaşamın her bir katmanında yinelenen maduniyet biçimlerine karşı öznenin “kendi” arzusu için değıştireceğı sınırlar anlamına gelen bu inisiyatif, iktidar için risk teşkil eden kavramları müzakere etme cesareti ile gerçekleşebilecektir. İktidarla etkileşim sırasında “başkalık üzerinde ısrar” (Butler, 36) eden özneleşme pratiğı aracılığıyla da, her türden tâbiyeti pekiştiren geleneksel uygulama ve düzenlemeler fark edilerek “özgürlük”, “özerklik”, “eşitlik”, “adalet” gibi kavramları müzakere etme süreci devreye girebilecektir. Öznenin göze alabildiğı ölçüde gerçekleşebilecek müzakereler sayesinde ise ilerlemenin önünde engel teşkil eden kimi unsurlar tasfiye edilecek, kimisi de yeniden rasyonalize edilerek gelecek için arzu edilen ideal topluma ulaşma mümkün olabilecektir.

Bir sonraki maddede, her bir yinelemede gerçekleşme ihtimali yarı yarıya olan yeniden türetme pratiğini sürekli kılmak ve böylece gelecek için arzu edilen ideal toplum tasarısına ulaşabilmek için *ikinci kuşak* tarafından müzakere edilen kavramlara yer verilecektir. Geleneksel zihin yapısını pekiştiren ve her bir yinelemede özne üretim sürecini belirleyen kavramlara ilişkin yapılacak bu inceleme ile *ikinci kuşak*ın arzu ettiğı yeni insan anlayışı için genel bir çerçeve çizilerek ilerlemenin önünde engel teşkil eden unsurlar netleştirilmeye çalışılacaktır.

1.3.3 Yeni Osmanlı Aydınının Ütopyası: Yeni İnsan ve Yeni Toplum

İleri bir millet hâline gelme arzusu ile kültürel reform hareketi misyonunu üzerine alan *ikinci kuşak* Tanzimat aydınının, bu misyonu gerçekleştirebilmek için öncelikle toplumsal öznenin davranış ve düşünce kalıplarında başlayacak dönüşümle mümkün olacağı prensibinde uzlaştığı ve sonrasında da “âdet-i kadîme”nin biçimlendirdiği “ideal insan tipi”ni şekillendiren kültürel içerikleri eleştiriye tâbi tutan bir yöntem izlediği görülür. İzlenen bu yöntem gereği, mütedeyyin ve ulu’l-emre itaatkâr “ideal insan tipi”ni tahkim eden âdetleri, genel kanaatleri ve çeşitli türden dogmaları mercek altına alan *ikinci kuşağın*; dünyanın düzeninden ve geleceğinden kendisini sorumlu tutan, nizâm-ı âlemi sorgulayabilen toplumsal özne üretimine öncelik verdiği tespit edilir. Gelecek için arzu edilen ideal toplum tasarılarının, toplumsal özne inşası ile gerçekleştirebileceğinde uzlaşan *ikinci kuşak*; çoğunlukla makale, risale ve şiir türünde vermiş oldukları eserler aracılığıyla, görüşlerini kamuoyuna sunarak yeni insan ve yeni toplum anlayışı için toplumsal farkındalık oluşturmaya çalışır.

Öte yandan *ikinci kuşağın* oluşturmaya çalıştığı bu farkındalık, Fatih Altuğ’un Costas Douzinas’ın “Eleştirinin Doğuşu” adlı makalesinden aktardığı bilgilerle de örtüşür. Douzinas, yaşanan kriz ortamında “yaygın düşünme kalıplarıyla, makbul hayat biçimleriyle bağı kopar[an], [...] toplumun derinlerinde yatan önyargılar[ı], varsayımlar[ı], öncüller[i] yüzeye çıkar[an], sorgulanamaz mevkileri [s]orgulayan” (Altuğ, 81) tavır alış eleştirinin imkânlarından biri olarak değerlendirerek “verili olanı sorgulam[a] [c]esareti [a]şılıp sınırları değiştir[ecek]” (82) türden inisiyatif alma çağrısının da eleştirinin verimi olduğu tespitinde bulunur. Verilen bu bilgidен hareketle, *ikinci kuşak* Tanzimat aydınının yaşanan kriz ortamına yönelik

müdahalesinde, benzer bir tavır alışın görüldüğü ve bu tavrı yeni ayrımlar ortaya koyabilen özne oluşum sürecini sürekli kılmak adına, toplumsal özne inşasında gözettiği tespit edilir. Bu argümanları, dönem aydınlarının yapmış olduğu eleştiriler üzerinden tartışabilmek için verilebilecek ilk örnek ise İbrahim Şinâsi Efendi'dir.

Özerk ve öznel kimliğin inşâ sürecine, kurucusu olduğu gazetelerdeki yayınlarının yanı sıra, şiir ve tiyatro türünde vermiş olduğu eserlerle de katkı sağlayan Şinâsi³², siyasetten sosyo-kültürel yaşama uzanan meselelere değin “akıl” ve “eleştiri”den yana olan tavrıyla adından söz ettiren en önemli isimlerden biridir. Çöküş sürecine neden olmakla birlikte ilerlemenin önünde engel teşkil eden unsurları, Osmanlı zihin yapısına sirayet eden “baskının kurumsallaştırılmış şekiller[i]” (Mannheim, 20) meselesi ile birlikte değerlendiren Şinâsi, gelecek için arzu edilen ideal toplum önerilerinin gerçekleşme koşulunu da toplumsal özneye başlayacak dönüşüme eşitleyen kişilerdendir.

Toplumsal öznenin benlik/nefs, vicdan ve iradece kayıt altına alındığı dinî, siyasî, sosyo-kültürel tahakküm biçimlerine karşı inisiyatif alabilen toplumsal özne inşası için “hürriyet”, “özgürlük”, “hak”, “adalet” ve “eşitlik” kavramlarını müzakere eden Şinâsi'nin, ilerlemenin önünde engel teşkil eden kültürel içerikleri yeniden rasyonalize edip maduniyete neden olan uygulama ve düzenlemeleri eleştirel bir tavır ile mercek altına aldığı görülür. Gelecek sosyal düzenin inşâ sürecinde merkezi yeri olan toplumsal öznenin “başkalık üzerinde ısrar” ına (Butler, 36) engel teşkil eden

³² Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı eserinde Şinâsi ile ilgili şu bilgilere yer verir. Mardin'e göre, Türk siyasî düşüncesinin gelişmesine de önemli katkılar sunan Şinâsi, siyasal ve sosyo-kültürel yaşamda “halk”ın yükümlülüklerinin bir uzantısı olarak “hak”ları olduğu fikrini savunan öncü isimlerdendir (296). Bu bilgilere ek olarak modern düşüncüyü geniş halk kitlelerine yaymak ve halkı bilinçlendirmek amacıyla gazeteyi etkin bir araç olarak kullanan Şinâsi'nin, dilde sadeleştirme çalışmaları yapan önde gelen temsilcilerden biri olması dikkate değer diğer özelliklerindendir.

unsurları tespit edip tasfiye etmek amacıyla kamuoyunun bilgilendirildiği eserlerinden ilki 1886’da yayımlanan *Müntahabât-ı Eş’âr*’dır.

Şinâsi’nin kasidelerle örülü eserine genel olarak bakıldığında; Tanrı ve din inancına yönelik eleştirilerden, geleneksel Osmanlı zihin yapısını pekiştiren “kader” ve “tevekkül” kavramlarına, kişilerin birbirleriyle olan ilişkilerinde tezahür eden zulüm ve haksızlığın nedenlerinden, yeni insan anlayışının sunacağı çözümlere uzanan geniş bir düşünce dünyası ile karşılaşılır. Şinasi’ye göre arzu edilen ideal toplum tasarısını inşâ edecek toplumsal öznenin, kendini yeniden türeteceği faillik durumuna geçişini engelleyen unsurlardan ilki Tanrı ve din inancından kaynaklanan hayat algısı ve yaşama biçimidir.

Şinâsi, konuyla ilgili olarak Kur’ân ve peygamberin sözlerinin yanı sıra, İslâm dininin ayrıcalığı olan halifelik otoritesinin kişisel çıkarlar için suiistimal edildiğini ve çeşitli türden maduniyet biçimlerinin kaynağı olduğu görüşünü savunur. Geri kalmışlığın nedenlerinden biri olmakla birlikte, ilerlemeye de engel teşkil eden bu sorunsal eleştiriye tâbi tutan Şinâsi, Tanrı ve din olgusunu rasyonalize eden yeni bir anlayış geliştirerek ilerlemenin mümkün olacağı düşünce ve davranış biçimlerini kasideler üzerinden okuyucu ile paylaşır. Şinâsi’nin yazmış olduğu kasidelerden konuyla ilgili verilebilecek başlıca örnekler, şunlardır: “Vahdet-î zâtına aklımca şehâdet lâzım / Cân ü gönlümle münâcât ü ibâdet lâzım (5)”, “Kitapsız görülür sun’ı sâni-î ezeli / Tutar hayâtını şahid vücûd-i Hakk’a darîr (25)”, “Nakl ü kitâb mâil-i takdîr eder bizi / Akl ü hisâb kaail-i tedbîr eder bizi” (59). İlk beyitte, Tanrı’nın varlığına akıl yoluyla da ulaşabildiğine dikkat çeken Şinâsi, ikinci beyitte bu çıkarımın gerekçesini, Yaraticının ezelden beri yaratmakta olduğu eserler, din kitabına gerek kalmaksızın, Yaraticının varlığını kanıtlar niteliktedir düşüncesiyle haklılaştırır. Tanrı’nın varlığına kitaba gerek kalmadan akıl ile şehadet etme

anlayışını yeni bir algılama biçimi olarak öne süren Şinâsi'nin, yazmış olduğu diğer beyit göz önünde bulundurulduğunda, dönemin mevcut din anlayışından farklı bir anlayış oluşturmak istediği tespit edilir. Nitekim, Şinâsi'nin “Nakl ü kitâb”ı takdîr ede[n]” geleneksel anlayışa karşılık “Akl ü hisâb”ı tedbir” olarak gören *yeni bir eğilim* kazandırmaya çalışmış olması, sunulan argümanı desteklemektedir. Şu halde, “Nakl ü kitab” ibaresi ile nakil kaynaklarına gönderme yapıp inananları iman konusunda kitaba ve Peygamberin sözlerine şehadeti zorunlu kılan anlayışa dikkat geliştirerek bu kaynakları subjektif bir üslupla değerlendirip farklı türden kişisel çıkarlar için suiistimal eden anlayışı eleştiren Şinâsi, çeşitli türden maduniyetlerin önüne geçmek amacıyla “Akl ü hisâb” vurgusunu pekiştirmek ister. Bir diğer ifadeyle, Tanrı inancını ve nakil kaynaklarını subjektif bir üslupla değerlendiren geleneksel zihniyetin her türden suiistimale, zulüm ve kötü idareye sebebiyet vermesinden ötürü, aklın mevcut sorunların çözümünde kişiye yol gösterecek değerli bir vasıta olarak konumlandırıldığı saptanır.

Kişinin aklıyla da hareket edip kendini belirleyebileceği yeni bir hayat algısına geçişi imâ eden bu beyitler, eserde geçen şu beyitle; “Kader dedikleri halkın murâd-i Hak'tır kim / Ezelde etti bizi her umûrda tahyîr” (25) birlikte değerlendirildiğinde, yeni bir insan anlayışı inşâsına geçiş yapılmak istendiği görülür. Bu beyiti daha iyi yorumlayabilmek için “tahyîr” kelimesinin anlamına göz atmak gerekir. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*'ta, “tahyîr” sözcüğü için; “birini, iki şey arasından birini seçmek durumunda bırakma, istediğini seçmeyi teklif etme” (1194, 1195) tanımını yapar. Sözcüğün eşleştiği bu anlam, beyitin ilk mısraında geçen Tanrı'nın dileği olan “kader” kavramıyla birlikte düşünüldüğünde; insanı seçimlerinde özgür bırakan bir Tanrı anlayışına dikkat çekilip insana, yaşamını bir diğer ifadeyle kaderini, kendi seçimleriyle belirleyebilme hakkına sahip olduğu

yönünde farklı bir bakış açısı kazandırılmak istendiği görülür. Bu noktada Şinâsî'nin, iktidar odaklarının telkinleriyle her türden maduniyet biçimine tâbi olmayı şart koşan geleneksel zihin yapısını “özgürlük” ve “hürriyet” kavramlarıyla müzakere ettiği, özneleşme süreçleri sırasında da bu kavramlarda uzlaşıp “kendi” arzusu için harekete geçen toplumsal özne arzusuna vurgu yaptığı söylenebilir.

Öte yandan kendi seçimleriyle kendini belirleyebilme hakkına sahip olan yeni insan anlayışı bahsini, geleneksel zihniyetin her türden suiistimale ve keyfiyete meyil gösteren eğilimi nedeniyle sınırlandırma ihtiyacı da duyan Şinâsî'nin, “Yazık ki câhil edip matlabınca şerr ü fesâd / Koyar netîce-i ef'âli ismini takdîr” (25) beyitiyle, önceki beyite bir başka anlam katmanı daha ilave ettiği görülür. Bu beyit ile insana, kendi seçimleriyle kendini belirleyebilme hakkının cehalet nedeniyle dilediğince kötülük yapmak anlamına gelmediği vurgusunu yapan Şinâsî'nin, diğer yandan da yapılan her kötü eylemin “kader”dendir denilerek haklılaştırılmayacağı düşüncesi için dikkat geliştirmek istediği söylenebilir. Nitekim sonrasında gelen şu beyit, Ziyâ-yi akl ile tefrîk-i hüsn ü kubh olunur / Ki nûr-i mihrdir elvânı eyleyen teşhîr” (25) ileri sürülen diğer tespitlere de açıklık kazandıracaktır.

Şinâsî bu beyitinde, aklın; güzeli çirkinden, iyiyi kötünden, hayırlı olanı şerr olandan ayırt edebilecek bir ölçüt olarak konumlandırır. Ve bu beyit, önceki iki beyitle birlikte değerlendirildiğinde, cehalet nedeniyle geleneksel “kader” anlayışını suiistimal edecek her türden niyete karşı, aklın rehberliğinden yararlanan yeni insan anlayışının pekiştirilmek istendiği saptanır. Akli rehber edinen yeni insan aracılığıyla da geleneksel “kader” anlayışını pekiştiren eğilimlerin; gerek yaptığı seçimle madun eden taraf olmayı “kader”dendir deyip haklılaştıranların, gerek tâbi olan tarafın yaşamış olduğu maduniyeti atalet ve teslimiyete sığınarak telafi etme niyetinin farklılaştırılmak istendiği görülür. Böylece Tanrı'nın insana seçim yapma

serbestiyetini “hak” olarak sunduğu hakikatine vurgu yaparak rasyonalize edilmiş “kader” anlayışını okuyucunun dikkatine sunan Şinâsi’nin, her türden maduniyete karşı aklı kendine rehber edinen yeni insan anlayışını, *yeni bir eğilim* olarak meşrulaştırmak istediğinden bahsetmek mümkün hâle gelir.

Benlik/nefs, vicdan ve iradenin tâbi kılınıp potansiyel failliğin denetim altına alındığı toplumsal özne anlayışından, kişinin -aklın kılavuzluğu ile- kuşatıldığı gerçekliği sorgulayıp aynı zamanda iradi sorumluluk aldığı özne anlayışına da gönderme yapan düşüncelerin, “Ey adl-i ilâhî, meded ey adl-i ilâhî / [...] / Kalmaz ebedâ kimsede bir kimsenin âhı” (9) beyitiyle bir başka boyut kazandığı tespit edilir. Öncesinde “hürriyet”, “özgürlük” ve “hak” kavramlarını geleneksel zihin yapısıyla müzakere eden Şinâsi’nin, bu beyitle birlikte “adalet” kavramını müzakere ediyor oluşu dikkat çeken bir diğer noktadır. Yapılan haksızlıklara ya da maruz kalınan suiistimallere koşut her türden maduniyet karşısında tepki göstermenin gerekliliğine vurgu yapan bu beyit, her türden yasak, baskı ve ikaz içeren uygulamalar karşısında inisiyatif olarak “kendi” arzusu için harekete geçip “kendi” yaşamını belirleyebilecek olan toplumsal özne anlayışının niteliklerine de ışık tutar niteliktedir.

Nitekim, bağlamla ilgili olarak Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı eserinde, Şinâsi’nin yazılarında “hürriyet” kelimesinin siyasî bir bağlam içinde görünmediğini, zikredilen anlamın “eşitlik” anlamına gelen “adalet”in tesisi olduğu bilgisini verir (301). Bedri Mermutlu ise *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinâsî* adlı çalışmasında, konuya “tevekkül” kavramı üzerinden yaklaşır. Mermutlu’ya göre yerleşik inanışta miskinlik davranış kalıbını pekiştiren “tevekkül” kavramı, bu beyitle birlikte “durgun, her şeye razı ve tembel bir tevekkül [y]erine, adalet isteyen bir tevekkül” (73) anlayışıyla ikâme edilir. Bir diğer ifadeyle yerleşik inanışta suskun bir bekleyişi tahkim eden “tevekkül” anlayışı, “adalet” talebinin harekete

geçmesiyle yapılan haksızlıklara karşı iradî bir tepki ve “ebada” kelimesiyle de haksızlıkların giderilmesi yönünde kararlı bir takip isteğine dönüştürülür (73).

Verilen bu bilgiler ışığında, iktidar odaklarının maduniyete tâbi olmayı telkin eden hükümlerine karşı “özgürlük”, “hürriyet”, “hak” ve “eşitlik” kavramlarıyla müzakere inisiyatifi alıp “kendi” arzusu için var olma seçimi yapabilen toplumsal özne arzusu bir kez daha karşımıza çıkar. İlerlemenin önünde engel teşkil eden uygulama ve düzenlemeler kadar, tâbiyeti tahkim eden kültürel içeriklerin de kılavuzun akıl olduğu sorgulayıcı tavır alışla farkına varabilen bu özne, haksızlıklara ve suiistimallere “adalet” kavramıyla karşı koyabilecek, her bir yinelemede kendini yeniden türeteceği faillik ile de haksızlıkların giderilmesi yönünde iradi bir kararlık gösterebilecektir. Böylece geleneksel zihniyette yinelenen cehalet, taassub ve zulmün sebebiyet verdiği her türden esaret; “hüsn-i tedbir” ve “akl-ı hâkimâne”den ³³ yana olan farkındalık ve “adalet” talebinde bulunan kararlı irade ile başta öznenin kendisi olmak üzere, toplumun da dönüşeceği yeni zihin yapısı içselleştirilmiş olacaktır.

İleri bir millet hâline ulaşma arzusu için başlatılan kültürel reform hareketine değerli katkılar sağlayan bir diğer dönem aydını ise Namık Kemâl’dir. Dönemin önde gelen gazetelerinden “Tasvir-i Efkâr”, “İbret” ve “Hadîka”da yayımlamış olduğu makalelerin yanı sıra, roman ve tiyatro eserleriyle de öznel ve özerk bir kimliğin inşâsı için yoğun uğraşlar veren Kemâl; Osmanlı Devleti’nin siyasal alanda ihtiyaç duyduğu değişikliklerden toplumsal işleyişte yinelenen temel sorunsallara, eğitimin öneminden ekonomik kalkınma için ihtiyaç duyulan gerekliliklere dek uzanan fikir dünyası ile dönüşüm sürecine değerli katkılar yapmış entelektüel aydınlardandır.

³³ Yukarıdaki tespitin çıkarsandığı beyitler şunlardır: “Olmuş insâna taassup bir unulmaz illet / Hüsn-i tedbîrin ile kurtulur andan millet” (29), “Bin yaşa devlet ü ikbâl-i fahîmânen ile / Mülkü tedbîr ederek akl-i hakîmânen ile” (29). Şinâsi, bu beyitler ile yeniçağın başlatıcısı Reşid Paşa’yı ve Tanzimat’ı eşleştirdiği değerlere yönelik bilgiler verir.

İleri bir millet haline gelme arzusu için gerekli temel stratejiyi yaşanan olaylardan ders çıkaran bir tavır ile eşleştiren Kemâl; bu tavrın Avrupa medeniyetini inşâ eden pek çok milletce de uygulandığına dikkat çekerek geçmiş yaşantılardan çıkarılan derslerin, bilme gücü / “zor-ı bâzu-yı irfân” (Kemal “İbret”, 46) ile birleştirilmesinin, ilerleme yolunda atılan ilk adım olacağını vurgular. “İbret” makalesinin yakın okumasında çıkan bu tavra, büyük bir ivme kazandıracak eylem planını “kavâid-i mevcudeyi mücerredât ve mevhumâtından tecrit ile hikmet-i tecrübe ve istidlal üzerine tesis et[mek]” (46) olarak belirleyen Kemâl, tıpkı Şinâsî’de de takip edildiği gibi, Osmanlı Devleti’ni çöküşe sürükleyen geleneksel zihin yapısını, rasyonel uygulamalardan yana olan *yeni eğilim*le dönüştürülmesi gerekliliğinin özellikle altını çizer. Yerleşik düşünce kalıplarını şekillendiren mücerredât ve mevhumâtın yadsınmasıyla, “hikmet-i tecrübe” ve “istidlâl”den yana olan düşünce biçimini her türden eylem planının temel düsturu olarak ikâme eden Kemâl, sorun çözümünde izlenmesi gereken bu düsturu şu şekilde haklılaştırır: “Kanun-i tabiat hükmünce her illet bir diğerinin eseri, her eser bir diğerinin illetidir. Lâkin biraz sarfı dikkat olduğu gibi ‘ilel ve âsâr arasında mebde-i evvel pek kolaylıkla keşf olunabilir” (48).

Rasyonel düşünce biçiminin neden ve sonuç arasında kurmuş olduğu bağlantıyı, “mebde-i evvel” vurgusundan hareketle mevcut sorunların çözümü için izlenmesi gereken bir yöntem olarak belirleyen Kemâl, Avrupa’nın gerçekleştirmiş olduğu medeniyet inşâsının da bu düstur aracılığıyla gerçekleştiğini; “nazar-ı ibretle bakılırsa görülür ki saadet-i hallerine âlemi gıpta-keş eden akvamın hepsi ‘ilel ve âsâr arasında mebde-i evvel ve tertib-i teselsülü bulmağa ibret-bînâne çalışarak ve bulduktan sonra işlerini tertib üzre yürüterek bulundukları mertebeye vasil olmuşlardır” (49) yorumuyla pekiştirir.

Namık Kemâl'in "beyan"larında öne çıkan bu bilgiler; ileri bir millet hâline gelme arzusunun, geçmiş ve gelecek arasında bir noktada her iki yöne de ders çıkaran tavırla bakabilen yeni bir düşünce tarzı inşası ile gerçekleştirilebileceğini kanıtlar. Ek olarak *ikinci kuşağın* üzerinde uzlaştığı arzuyu gerçekleştirme çabasında; geçmiş inaniş, âdet ya da genel kanaatlerin belirlediği geleneksel düşünce ve davranış kalıplarını rasyonalize etme niyetinin ne denli belirgin olduğunu da ortaya koyar. Öte yandan toplumsal özne üretimini şekillendiren mevcut eğilimi dönüştürme çabası ile de birlikte ilerleyen bu düşünceler, gelecek sosyal düzen önerilerinde göz önünde bulundurulup çözülmesi öncelik gerektiren temel sorunsalları iyileşmeden yana tavır alışla denetleme girişimi olarak da okunabilir.

Nitekim, Namık Kemâl çoğunlukla "ideal insan tipi"ne göre tahkim edilen toplumsal özne üretimini, öncesine kıyasla "fark" yaratan bir failliğe evriltmek amacıyla; atalet ve teslimiyeti pekiştiren düşünce ve davranış biçimlerini, "çalışmak" ve "disiplin" prensipleriyle ikâme ederek düşüncelerini makaleler aracılığıyla kamusalla paylaşır.

Kemâl'in, yeni özneleşme süreci başlatacak yeni insan anlayışına geçiş için ileri sürmüş olduğu düşüncelerden ilkinde "Terakki" makalesinde rastlanır. Kemâl, bu makalede, ataleti pekiştiren davranış kalıbının "sa'yı fiile getir[mek]" (219) düsturu ile ikame eder. Bir diğer düşünceye ise "Medeniyet" makalesinde rastlanılır. Bu makalesinde ise Kemal, teslimiyete yatkınlık gösteren düşünce modlarını "sa'y ü fikir" (359) ile ikâme eder. Bu bilgilerden hareketle, "âdet-i kadîme"nin arzusuna göre biçim verilen özne üretiminde üzerinde bir zamanlar uzlaşılmış, fakat çağın gerekliliklerine ayak uyduramaması gerekçesiyle yadsınan düşünce ve davranış biçimlerinin Kemâl tarafından yeniden müzakere edildiği görür. Yapılan bu müzakerede, *yeni eğilimi* pekiştirecek temel unsurun "çaba" olduğuna dikkat

çekilmesi ise geleneksel zihniyet ile modernite arasındaki zorlu etkileşimin, ancak sürekli mücadele ile gerçekleşebileceği düşüncesinin içselleştirildiğine işaret eder.

Gelecek sosyal düzen inşâsı için gösterilmesi zorunlu kılınan çabada, çağın gerekliliklerine uygun olmayan bir başka unsura daha işaret eden Kemal; “[b]ize şu lâzım onunla kanaat etmeliyiz. Ve pederlerimizden bunu gördük onun haricinde ne var ise bidattır. Dersler, talimler, kitaplar, makineler, terakkiler, icadlar ne işe yarar?” (“Medeniyet”, 360) zihniyetinin süreç içerisinde tasfiye edilecek veya dönüşecek olan eğilimlerden diğeri olarak konumlandırır. Bu noktada, mevcut duruma kanaat ederek geçmiş alışkanlıklar dışında yeni olan her şeyi bidat olarak değerlendiren zihniyetin, ilerlemeye engel olan asıl sorunun sonuçlarından yalnızca biri olduğuna dikkat çeken Kemâl’in, ilerlemenin önündeki en büyük engeli ya da mebd-i evvel’i, geleneksel zihin yapısını pekiştiren yerleşik inanç ve âdetler olarak konumlandığı saptanır.

Mücerredât ve mevhumâtta yana olan eğilimi pekiştirmesi gerekçesiyle, yerleşik inanç ve adetleri mercek altına alıp rasyonel yaklaşıma göre yeniden müzakere eden Kemal’in “kader” ve “tevekkül” kavramlarına özel bir yer verdiği tespit edilir.

Toplumsal öznelerin davranış ve düşünce biçimlerini belirleyerek kişinin kendisiyle ve kişilerle olan ilişkilerinde yinelenip ilerlemeyi inşâ edecek öznel varoluşun önünde engel olarak görülen mebd-i evvellerden bu ikili kavram bağıntısı, Kemal’in üzerinde özellikle kafa yorduğu değişkenlerdendir.

Şinâsi’de takip edildiği gibi Kemal’in de dikkatini celb eden bu kavramlar, “İbret” adlı makalede tartışmaya açılır. Kemal’e göre tüm arzuların gerçekleşmesini Cenâb-ı Hak’tan bekleyen zihin yapısı, Tanrı ve din olgularını suiistimal eden yaklaşımın sonucudur (49). Hâlbuki Yaratıcı; irade, hikmet ve kudreti ile sebebi sonuca araç

kılmış, bu iki değişken arasındaki farkı görebilecek kabiliyetle de insanı, akla sahip bir varlık olarak yaratmıştır (49). İnsana düşen ise tabiatımıza bahşedilen bu kabiliyetlere göre yaşamak ve gösterilecek çaba ile de geleceğimize yön vermektir (49). Makalede yer alan bu bilgilerden hareketle, Kemâl'in var olan mevcut düzeni olduğu gibi kabul edip değişim için hiçbir çaba sarf etmeyen “kader” ve “tevekkül” anlayışlarına ciddi bir eleştiri yönelttiği görülür. Bu tespiti doğrulamak adına Sabri F. Ülgener'in *Dünü Bugünü ile Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisadî Ahlakı* adlı eserinde dikkat çektiği bilgilere değinmek gerekir.

Ülgener, İslâm'ın yüzyıllar boyunca değişik kültür çevrelerinin farklı inanç ve itikat unsurlarının etkisi altında kaldığını, bunun sonucunda da “kader” ve “tevekkül” kavramlarına yüklenen ilk anlamın; iradeci aktif çizgiden, atalet ve teslimiyet içeren temayüllere kaydığı bilgisini aktarır (57, 70). Tevekkül'e yüklenen ilk anlamın “her şeyden elini eteğini çekip başa geleceklere pasif bir teslimiyet değil, gereken tedbirleri alıp sıkıca azmettikten sonra gerisini ilâhi takdirin tecellisine bırakmak” olduğuna dikkat çeken yazar, “kader” düşüncesinin ise “kişinin iradesinden ayrı düşünülemez[yecek]” türden bir anlam ile donatıldığından bahseder (70). Ülgener'in vermiş olduğu bilgiler ile Kemâl'in düşünceleri birlikte değerlendirildiğinde, Kemâl'in geleneksel zihniyetin pekiştirdiği atalet ve teslimiyet temayüllerini; akıl, irade ve kararlı çaba düşünceleriyle yeniden müzakere edip çağın ihtiyaçlarını kavrayarak eylem planlarını fark yaratan ayrımlarla gerçekleştirecek toplumsal özne anlayışına, meşruiyet kazandırmak istediği görülür. Bir diğer ifadeyle, yaratıcının bahsettiği kabiliyetleri çaba ile bütünleştirerek, başta kendi yaşamı olmak üzere toplumsal yaşamın da çağın koşullarına uygun hale getirildiği belirleyici özne konumu oluşturulmak istendiğinden söz etmek mümkündür.

‘İlel ve âsâr arasındaki mebd-i evvel vurgusunu, geri kalmışlığa neden olan pek çok durumun analizinde de göz önünde bulunduran Kemâl’in, ileri bir millet hâline gelmek ve arzu edilen dönüşümün kalıcılığını tahkim etmek amacı için toplumsal özne üretim biçiminde rol oynayan hassas konuları da eleştiriye tâbi tuttuğu görülür. İktidar odaklarının arzusuna göre belirlenen özne üretim sürecinde; geleneğe itaati yineleyerek çeşitli türden tâbiyet biçimlerine rıza gösteren dönüşlülük figürünün, akıl ve eleştiri araçlarıyla sorgulanıp “eşitlik”, “hak”, “özgürlük”, “hürriyet” ve “adalet” gibi kavramlarla yeniden müzakere edildiği düşüncelere ise “Aile” ve “Görenek” adlı makalelerde rastlanılır.

“İbret” gazetesinde yayımlanan “Aile” makalesi ise incelenecek ilk örnektir. Bu makaleye vurucu bir dörtlükle giriş yapan Kemâl; “Zamanımızı ayıplayıp duruyoruz hâlbuki ayıp zamanda değil bizdedir / Zamanımızda bizden başka ayıp yoktur / Suçsuz yere zamana hücum etmektesin / Eğer zamanın dili olsaydı şüphesiz bize kızardı” (274) düşüncesiyle geleneksel zihniyete göre belirlenen temayülleri zelilleştirmek isteyen bir dışavurum gerçekleştirir. Kemal’in dışavurumunda zelilleştirilmek istenen temayüller, yerine geçirilmek istenen eğilimlerle okuyucuya sunulur. Kemal’e göre çağa ayak uydurmak yerine, yaşanan değişim karşısında bocalayarak ataleti yineleyen davranış kalıbı bidat düşüncesiyle, Tanrı kavramının yerine, teslimiyeti yineleyen düşünce kalıbı zaman olgusuyla ikâme edilmiştir. Kısa vadede rahatlatan ve benlik algısını korumaya alan bu temayüllere sığınmak yerine, öz eleştirinin esas olduğu yeni bir tavır geliştirilmelidir.

Öz eleştirinin yeni bir tavır olarak içselleştirilmesi amacıyla, nedenler ile birlikte düşünme eğilimini harekete geçirmek isteyen Kemal’in “Görenek” makalesinde dile getirmiş olduğu düşünceler ise dikkate değerdir. Bu makalede Kemâl’in öncelikle, yeni tavrın gelişmesi kadar, öz eleştiriye de engel olan mevcut eğilimi gerekçesiyle

birlikte okuyucuya sunduğu görülür. Kemâl'e göre kendini yineleyen mevcut eğilime tâbi olmanın gerekçelerinden biri “akâid-i batıla” (466) olarak dile getirdiği görenek olgusudur. Okuyucuya mebd-i evvel vurgusu ile aktarılan bu olgunun, aynı zamanda toplumsal öznenin benlik algısı ve iradesi üzerindeki etkisi ile birlikte ele alındığı saptanır. Kemâl'e göre görenek; insanın yalnızca yiyeceğinden giyeceğine, oturduğundan gezişine etki eden dışsal bir belirleyici olmayıp aynı zamanda akla, vicdana, ahlâka, kişiler arası eşitliğe ve hatta örfi ve şerr'i hükümlerin uygulanışına yön veren içsel bir kontrol mekanizması olmakla kritik bir etki alanına sahiptir (467, 468). Ve bu etki, bir toplumun gelişmesi için önemli değerler kazandıran hane içi yaşamdan, bilimsel çalışmalara dek pek çok alana sirayet edecek türden bir potansiyel barındırır. Kemal için bu potansiyel, insan üzerinde öyle bir kontrol gücüne sahiptir ki “herkesin haremine, evladına kendinden ziyade hükmediyor” (467) eleştirisi ile hane içi yaşama, küreyi/evreni anlayabilecek kadar yetenekli bir insanın görenekler yüzünden aklî yeteneğini esir alıyor (468) gerekçesiyle de bilim alanına etkileri aracılığıyla okuyucu zihninde somutlaştırılmak istenir.

Okuyucunun anlam dünyasını harekete geçirmek ve ikna etmek için yapılan bu somutlaştırma; görenek olgusunun akıl, vicdan ve iradeyi denetim altına alması gerekçesiyle dikkate değerdir. Nitekim, görenek olgusunun olumsuz ve engelleyici etkisi üzerinden okuyuculara ibret vermesi için aktarılan bu örneklerin; geleneksel zihin yapısının hakikat olarak telkin ettiği gerçeklik algısını soruşturma imkânını devre dışı bırakması kadar, özne üretim biçiminin yeni ayrımlarla dönüşmesine engel teşkil etmesi gibi nedenlerle verildiği söylenebilir. Toplumsal öznelerin ruhsal ve zihinsel yanlarını kayıt altına alarak kendini yönetme, yaşamına ne tür bir biçim vereceğine karar verme mekanizması üzerinde yaptırım gücü olan göreneğin, her bir öznenin benlik algısına sirayet edip tâbiyet üzerine kurulu özne üretim biçimini

tahkim etmesi gerekçesiyle de, Kemâl tarafından eleştirildiğini söylemek mümkündür. Bu noktada Kemâl’in benlik, vicdan ve irade üzerindeki her türden bağımlılığa karşı koyma arzusunu harekete geçirmek için “görenek” olgusunu yeniden müzakere etmek istediği saptanır.

Toplumun düzenli işleyişini bozacak eylemleri ve hatta eyleme geçmemiş niyetleri dâhi engellemek amacıyla; kişilerin kendisiyle ve kişilerle olan ilişkilerini denetleyip her bir katmanda etkin ve bir o kadar da güçlü olan mekanizmalara geliştirilen bağımlılık ilişkisini mercek altına alan Kemal’in, görenek olgusu bağlamında yaptığı sorgulamayı genişlettiği takip edilir. Toplumsal yaşamın düzenli işleyişinin garantörlerinden olup caydırıcılığı olan uygulamalar ve ikazlarla pekiştirilen bir başka alanı inceleme nesnesi haline getiren Kemal’in, göreneğin sirayet ettiği en mahrem alanı, “bir toplumun en muhafazakâr, [e]n az değişen kurumlarından” (Ortaylı *Osmanlı Toplumunda Aile*, VII) aileyi de mercek altına alması dikkate değerdir.

“Aile” adlı makalede dile getirilen düşüncelere genel olarak bakıldığında; her türden deneyimi çeşitli otorite odaklarına gereksinim duyacak şekilde tahkim edip “âdet-i kadîme”ye göre biçimlenen norm ve yasaklamalara boyun eğen özneleşme sürecinin mebd-i evvellerinden bir diğerinin aile kurumu olarak konumlandırıldığı tespit edilir. Kemâl, bu makalede, orta halli bir ailenin sürdürdüğü hane içi yaşamı; baba, anne ve çocuklar arasında kurulan ilişki biçimleri, bu ilişkiye sirayet eden temayülleri çağın gerisinde kalan âdetler, uygulamalar ve davranış örüntüleri üzerinden mercek altına alır. Aile denildiğinde kültürel bağlamda ilk çağrışım yapacak olan üyenin baba olduğuna dikkat çeken Kemâl, pederşahi düzen nedeniyle reis, otoriter ve denetleyici olma gibi nitelikler atfeden geleneksel zihin yapısının

altını oymak ve bu zihin yapısının yansıma biçimini soruşturmak amacıyla okuyucuya genel geçer bir baba/aile reisi/eş profili tasvir eder, şöyle ki:

[B]abanın muamelâtına layıkıyla dikkat olunur ise görülür ki vaktiyle çocuk imiş, her türlü havâic ve lezâizini hazırlayacak bir dadı veya beslemesi var imiş. Her belâsını o çeker imiş. Biraz sinnini almış, evlendirmişler. Dadı gitmiş, yerine bacı gelmiş. Efendinin münasebetli-münasebetsiz ne kadar merakı, ne kadar arzusu var ise velev ki her biri birkaç gece uykusuzluğu, birkaç gün hastalığı, bin türlü meşâkk-ı cismânîyi, yüz bin türlü azab-ı ruhanîyi mûcib olsun hanım onların cümlesini yerine getirme[kle] [y]ükümlü [i]miş.(274)

Bu alıntı ile geleneksel zihin yapısına yönelik ilk eleştirel dipnotu düşüren Kemal'in, aile terbiyesini şekillendiren kültürel içeriklerden ataerkil yaşamı inceleme nesnesi yaptığı görülür. Gündelik yaşam pratiklerinin sorumluluğunu almayan bir terbiyeye göre yetiştirilen çocuğun, bir eş ve aile reisi olma sürecine geçişte de yinelen davranış kalıplarına dikkat çeken Kemâl, gelenekte kanıksanmış olan temayüllerin öznenin lehine olmadığı mesajını verir. Çağın koşullarını yakalayamayan zihniyet nedeniyle, çocukken her nasıl ise evlendikten sonrada da aynı bilinç yaşının korunduğuna, keyfiyet ve merakı sürdürmek dışında öznel varoluştaki sorumluluk bilinci adına herhangi bir değişiklik olmadığına vurgu yapan Kemâl, aile reisinden/eşten kastın ne olamayacağına dair genel bir çerçeve çizmeye çalışır.

Kemal'in geleneksel zihniyeti pekiştiren uygulamalara yönelik ikinci eleştirel dipnotu ise baba rolünün gerektirdiklerine ilişkindir, şöyle ki: “Efendi çocukluğunda meselâ bir de kedi beslemiş. Onunla eğlenirmiş. Teehhülünden sonra kedi gitmiş, yerine bir-iki çocuk gelmiş. Evvelleri kedisine yaptığı gibi şimdi de terbiye namıyla kendinin ne kadar hevesâtı var ise çocuklarının fikr ü vicdanına intibâ‘ ettirmeğe çalışıyor (274). Bu alıntı ile Kemâl, her ne kadar çocuk yetiştirme ve aile terbiyesi çerçevesinde eğitim eksikliğine dikkat çekmek istese de, “bireyselleşme/özerkleşme” arzusuna yönelik bir vurguya da yer açtığı görülür. Nitekim, toplumsal öznelere

sorumluluk bilincini zafiyete uğratan bir terbiye ile yetiştirilmesine koştur kendi kararlarını almak kadar, kendi davranışlarını yeniden yapılandırma ve gerekeni eyleme dökme inisiyatifinden neredeyse muaf tutulduğu bir kültür dairesinde rol model olan babanın, çocuğuna kendi babasıyla deneyimlemiş olduğu yaşantıyı yansıtmakla yetineceği aşikardır. Öte yandan hevesat, keyfiyet ve merakla eşleştirilen bilinç yaşının yanı sıra, hayvan terbiyesi ile de özdeşleştirilen çocuk bakımı birlikte ele alındığında ergin olmamış bir ferde gönderme yapıldığı görülür. Bir diğer önemli nokta ise babanın verdiği terbiyenin -tıpkı kendi rol modelinden geçişlilikle aktarıldığı gibi- çocuğun fikir ve vicdanına kabul ettirilmek istenmesidir. Burada terbiyeyi hevesle eşleştiren düşünce özellikle dikkat çeker niteliktedir. Zira, geleneğin hükümlerine göre belirlenen terbiyenin çocuğa aktarılması kadar, babanın bir zamanlar arzuladığı fakat geleneği hükmü dışında olduğu için engellenen heveslerin de zorla kabul ettirilme süreci devreye girmektedir. Dolayısıyla baba, itaati ve tâbiyeti pekiştiren otorite olarak, çocuğun davranış ve düşünce kalıpları otoriteye gereksinim duyacak bir formasyona göre biçimlendirecektir. Bu noktada geleneğin arzu ettiği özne üretim biçiminde tâbiyeti pekiştiren uygulamaların yanı sıra, davranış örüntülerinin de, aile kurumu bağlamında ve baba otoritesi aracılığıyla süreklilik kazandığını söylemek mümkündür.

Öne sürülen bu argümanı destekleyecek bir başka bilgi ise şu şekilde geçmektedir: “Ey bî-nevâ peder!!! Sebeb nedir ki kendin insan iken dünyaya yadigâr-ı ömrün ve netice-i hayatın olan evladının yalnız mu‘allem hayvan gibi kaşının gözünün oynayışından tasavvurât-ı fikriye ve irâdât-ı kalbiyeni öğrenmesi uğruna bütün zaman-ı tahsilini izâ‘a edersin?” (275). Alıntılanan bu bilgi, diğer bilgi ile birlikte değerlendirildiğinde; bir başkasının niyetine göre kayıt altına alınan özne oluşum süreci ile karşılaşılır. Akıl ve vicdan kadar, iradeyi de denetim altına alan

temayüllerin baba otoritesi aracılığıyla edinildiği ve geleneğin hükmüne göre belirlenen ilk benlik oluşumunun maduniyete tâbi oluşla biçimlendirilip ihtilaf edebilecek her türden eylemin karşısına zor kullanmanın çıkartılacağı söylenebilir. Bir diğer ifadeyle, geleneğin hükmüne göre arzu ve düşünce dünyası şekillenen babanın; benliğinde yankılanan buyruklara göre çocuğun ilksel benliği üzerinde iradî bir güç oluşturmaktan ve bu gücün, her türden ihtilafı engellemek amacıyla korku uyandıran ya da suiistimal eden bir otorite ile pekiştirildiğinden bahsetmek mümkündür.

Bu noktada, “âdet-i kadîme”nin toplumsal yaşamın düzenli işleyişini sağlamak amacıyla, hane içi yaşamı da çeşitli uygulamalar ve normlarla denetlediği bilgisi hatırlanacak olursa; her bir yinelemede otorite odaklarına itaat ile gerçekleşen özne oluşum sürecinin pederşâhî düzen aracılığıyla babadan oğula aktarılan disipline edici refleks ile de tahkim edildiği görülür. Nitekim, “âdet-i kadîme”nin; gerek her bir ferdin diğer ferde “rıza ve şükrân üzere” (Ergenç, 425) olma, gerek “cemaat denetimi” (Ortaylı, 20) gibi uygulamaları göz önünde bulundurulduğunda, gruba ve mekâna olan bağdan men edilme yaptırımını ile karşılaşılacak istenmeyeceği ve bu nedenle de itaate muhalif olan davranışların geleneğin hükümlerine göre donatılan otoriteler aracılığıyla engelleneceği söylenebilir. Ek olarak bir çocuğun bağımlılığını, bakımından sorumlu olan kişilere bağıllık içinde oluşan ilksel tutkusunu suiistimal edip tâbiyetin aracı haline getiren refleks (Butler, 15) de açıklık kazanmış olur. Şu halde, babanın toplumsal yaşamdaki aidiyet duygusunu koruma isteğinin yanı sıra, çocuğun da sürmekte olan varlık koşulunu borçlu olduğu ilksel tutkusunu koruması amacıyla tâbiyeti pekiştiren her türden uygulama ve davranış kalıbına itaat edip geleneğin hükmüne göre belirlenen özne üretim sürecinin yineleneninden söz etmek mümkündür.

Geleneğin arzu ettiği özne üretim biçimini pekiştiren reflekslerden, baba otoritesinin bilgisi ve iktidar alanının sorgulandığı bu paragrafların ardından; disipline edici çağrışımlara eşitlenen baba rol modeli yerine, yeni özneleşme sürecine açık yeni bir rol modelin ikâme edilmek istendiği görülür. Gelecek sosyal düzenin imkânını yeni insan anlayışında gören Kemal'in, *yeni eğilim*de uzlaşabilen baba rol modeli şu şekilde ifade edilir:

Pederler görüyoruz ki evladını kendi fikri dairesinde hasretmek değil kendi fikrinin erişemediği me'âlîye isal etmedikçe bir türlü rahat edemez. [...] Sinn-i tahsil hitama erişip de zihni sükûnet ve inhisara mecbur olduğu zaman tarîk-i terakkide kendine rehber olmak için büyütür. İstikbâlin ikbalini bilir, halefinin her suretle kemâline çalışır (276).

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi Kemâl'in, ilerlemenin ve arzu edilen gelecek sosyal düzenin önemini kavrayan yeni bir rol model oluşturduğu görülür. Arzu edilen modele göre, baba figüründen beklenen öncelik, çağın ruhunu yakalayamayan değerlerle şekillenen bilinç yapısı nedeniyle kendinden sonra gelen kuşağa müdahalede bulunmaktan kaçınan inisiyatif çağrısıdır. Bu inisiyatifte uzlaşan baba figüründen beklenenler ise geçmiş deneyimlerin birikimine koşut oğulun benlik/nefs ve iradesi üzerinde denetim kurmamak, vicdanı ise geleneksel zihniyetin telkinleriyle yönlendirmemek için otoriter ve denetleyici rehberlik misyonundan feragat etmesidir. Nitekim, Kemal'e göre inşâ edilmek istenen *yeni eğilime* koşut çağın ruhunu yakalayan değerlere göre icra edilecek rehberlik misyonu artık çocuğa/halefe devredilmelidir.

Kemal'in düşüncesinde yer alan baba rol modeli için çocuğun bakımından sorumlu kişilere geliştirdiği bağımlılık ilişkisini suiistimal eden her türden işleyişi, tersine çeviren ya da yeni özneleşme imkânına duyarlı bir nitelikle donatıldığı yorumunu yapmak mümkündür. Bir diğer ifadeyle, geleneğin hükmünün yanı sıra, *yeni eğilimin*

değerlerinin de farkında olan kuşaklara; aklın kılavuzluğu ile ilerlemenin önünde engel teşkil eden sorunları sorgulama ve verili olanın sınırlarını değiştirme inisiyatifi almak adına uzlaşmadan yana bir zemin oluşturulmak istendiği söylenebilir.

Makalenin devamında, benzer sorunları anne rol model ve kız çocuk üzerinden ³⁴ inceleyen Kemâl, diğer yandan da zelilleştirip tasfiye edilmesi gereken unsur olarak görücü usulü evlilik uygulamasını eleştiriye tâbi tutar (275, 276). Hane içi yaşamda yinelenen bu uygulamayı; öznenin “kendi” arzu ve iradesiyle belirleyebileceği karar alma inisiyatifini, bir başkasının otoritesi ile kayıt altına alınması ve otorite olan tarafın “kendi” arzusunu, ötekinin benlik/nefs, vicdan ve iradesine zorla dayatması gerekçeleriyle eleştiren Kemâl, kanıksanan bu uygulamanın öznenin lehine olmadığı vurgusunu bir kez daha yapar. Mevcut uygulamanın sürdürülmesi hâlinde, madun eden tarafa ölüme eşdeğer bir trajediye sebebiyet vermesi gerekçesiyle ikazda bulunan Kemal’in, her bir ferдин fikir ve vicdanına zorla dayatma yapan eğilimin yadsınması kadar, bu eğilimi benimseyenlerin de öz eleştiri yapması gerektiğine dikkat çeker.

İlerlemenin önündeki en büyük engeli, her türden otorite odağının telkinlerine tâbi olmak olarak gören Kemâl’in, her bir ferдин “kendi” arzusu ve isteğine göre şekillenebilecek yeni bir yaşam biçiminin mümkün olduğu gerçeğine vurgu yaptığı da tespit edilir. Yazarın, mevcut uygulamayı; *yeni eğilimin* verimlerinden “hak” ve “hürriyet” kavramlarıyla yeniden müzakere edip madun eden taraf kadar, madun olan tarafın da kabul edebileceği meşru zemin arayışı, şu paragrafta takip edilebilir:

“Valideler görüyoruz ki; Evladının gönlünü irtibat edecek yer aramakta padişahlardan ziyade hürr-i mutlak bırakır. [...] Evladım canından ayırmaz ki o

³⁴ İlgili sayfalar için bkz. "Görenek". Namık Kemal Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1. Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. Ankara: Dergâh Yayınları, 2005.

başka bir şey istesin, kendi başka bir şey istesin” (276-277). Gelenekselin yeni ile ikâme edildiği bu paragrafta da, çağın gerisinde kalan değerlerden yüz çeviren yeni bir rol modelle karşılaşılır. *Yeni eğilim*den yana olan anne figürü ile karşılaşılan bu paragraf aracılığıyla; yeni kuşakların öznel varoluşlarını “kendi” istek ve arzularına göre belirleme serbestliğinin önündeki engelin kaldırıldığı, ebeveynlerin arzu istek ve beklentileri yine ikinci sıraya alındığı görülür.

Yalnızca kız çocuk ve anne bağlamında değil, ailenin diğer üyelerinin birbirleriyle olan ilişkileri için de geçerli kılınmaya çalışılan *yeni eğilim* aracılığıyla, görenek olgusu bağlamında; hane içi yaşama sirayet eden uygulamalardan görücü usulü evlilik, düşünce ve davranış örüntülerinden aile terbiyesi yeniden rasyonalize edilir. Akıl, vicdan ve iradeyi denetim altına alan görenek olgusunun hakikat olarak telkin ettiği hayat algısı ve yaşam biçimi sorgulanarak, ebeveynler üzerinden aktarılan değerlerin ilksel benlik üzerindeki etkisi yeni ayrımlarla dönüştürülmeye çalışılır. İtaate tâbiyeti pekiştirip benlik/nefs, vicdan ve irade üzerinde baskı ve ikazlarla denetim kuran anne baba modelleri, “özgürlük”, “hürriyet”, “eşitlik”, “hak” ve “özerklik” gibi kavramlarla müzakere edilip verili olanın sınırlarını değiştirme inisiyatifini alabilen özne üretim biçimleri için uzlaşma zemini oluşturulur. İleri bir millet hâline gelme misyonunun yalnızca yeni kuşağın sorumluluğu olmadığını, ebeveynlerin de bu misyonda uzlaşarak sürece katkı sağlamaları gerektiğinin altını çizen Kemâl’in, otoriteye itaatin yinelenildiği hane içi yaşamı yeni özneleşme sürecine olabildiğince yatkın hale getirmek istediği saptanır.

Şu halde gelecek sosyal düzen tasarılarına ulaşmada yeni insan inşâsını gerekli gören Kemâl’in, yalnızca siyasal yaşamda değil, sosyo-ekonomik kalkınmada da çağın koşullarının farkına varıp mevcut durumu “akıl” ve “eleştiri”yle değerlendirerek ileri bir millet hâline gelme misyonu için sürekli çaba üzere olan yeni bir insan

tahayyülüne sahip olduğu söylenebilir. Çağın gerisinde kalan temayüller nedeniyle tâbiyeti pekiştiren her türden uygulamayı, arzu edilen yeni özneleşme süreci için de eleştirip çağın gerektirdiği değerlerle müzakere eden Kemal'in, diğer yandan öznenin değişen taleplerine de dikkat çektiği görülür. Görücü usulü evlilik eleştirisi, bu talepler için Kemal'in göz önünde bulundurduğu sorunsallardan yalnızca biri olup “aşk” olgusunu yeniden müzakere ettiği diğer makalesi, arzu edilen özne üretim biçiminin yalnızca siyasal varoluş için değil, öznel varoluş için de önemsendiğini gösterir. Bahsi geçen makale ikinci bölümün konusu olacağından, son bir tespit olarak Kemal'in; gerek görücü usulü evlilik eleştirisi ve gerek mercek altına alınan “aşk” kavramı ile bastırılarak yasaklanan arzu alanından, “başka bir arzu düzeni[nin] üreti[lmesi]” (Butler, 30) amacıyla iktidar için risk teşkil eden uygulama ve kavramları müzakereden kaçınmadığı söylenebilir.

Öznel ve özerk bir kimlik inşâ etmek için yoğun uğraşlar verilen dönemde, dikkat çeken bir diğer dönem aydını da Şemsettin Sami'dir. Özellikle “Türk yazı dilin[i] yabancı kelime ve kurallardan kurt[arıp] ulusal bir kimlik kazanması” (*Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar*, 763) için yoğun uğraşlar veren Sami ³⁵, “Türk dilinin ilk derli toplu sözlüğü durumundaki Kamus-ı Türki[yi] yazarak [...] ilk kez “Türk” adını” (763) kullanmakla öznel bir kimliğin inşâ edildiği sürece değerli katkılar yapan önemli bir şahsiyettir. Çeşitli konularda risaleler yazarak önemli sorunsallara da dikkat çeken Sami, Türk edebiyatının ilk telif romanı *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*'ın (1872) yazarı olup farklı dillerden yaptığı çeviri eserler ve kaleme aldığı oyunlarla dönem edebiyatına yön veren isimlerdendir (762).

³⁵ *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*'nde, Şemsettin Sami için ayrıca şu bilgiler yer alır. Sami, Fransızcadan Türkçeye *Kamus-ı Fransevi* (1882), Türkçeden Fransızcaya *Kamus-ı Fransevi* (1885) ve *Kamus-ı Arabi* (1895) sözlükleri başta olmak üzere yazmış olduğu ansiklopedi *Kamusü'l-a'lam* (1888-98) ile de dil ve kültür alanlarında dikkate değer çalışmalar yapan önemli aydınlardandır (763).

Dil alanında yapmış olduğu bilimsel uğraşların yanı sıra, ilerlemenin önünde engel teşkil eden unsurları da mercek altına alan Sami, geçmiş deneyimlerin birikimine koştur mevcut ön kabuller ile biçimlendirilen kadın öznelerin durumuna ilişkin dikkate değer soruşturmalar yapan aydınların başında gelir. Gelecek sosyal düzen önerilerini *yeni eğilime* göre inşâ etmek isteyen diğer aydınlardan farklı olarak geleneksel zihniyetin ötekileştirdiğı kadın özneleri, kadın cinsiyetine atfedilen konum ve değerler üzerinden ele alan Sami'nin, ileri bir millet olma hedefi için ihtiyaç duyulan toplumsal özne inşasına, kadın özneyi de dâhil ettiğı görülür. Tâbiyet mantığını tahkim eden davranış ve düşünce kalıplarını, kadın öznenin maduniyetine neden olması gerekçesiyle yeniden müzakere eden Sami, 1872 yılında yayımladığı *Kadınlar* adlı risale ile dikkate değer bakış açıları sunar.

Kadınlar adlı risaleye genel olarak bakıldığında, üç ayrı tartışma alanı göze çarpar. Bu tartışma alanlarından ilki, kuşaktan kuşağa aktarılan geleneksel ön kabuller üzerinedir. Sami'ye göre çağın ruhunu yakalayamayan bu ön kabuller; toplumsal ilişkilerin seyrini kadının aleyhine işleyen çeşitli davranış ve düşünce kalıplarını pekiştirirken, kadınları erkeklere tanınan haklardan mahrum bırakan zihniyet yapısının pekişmesine ve cinsiyetler arası eşitsizliğe neden olur. Kadınların maduniyetine zemin hazırlayan bu koşullar sonucunda da hane içi yaşamda mutsuzluk, kamusal alanda ise sosyo-ekonomik gerilemeler ortaya çıkar (13-36).

Sami'ye göre çağın gerisinde kalan bu ön kabullerden ilki “bilgi, kadınların kötülük, bozukluk ve kabahatlerini arttırmaya alet olabili[r]” (16,17) inancıdır. Halkı acz içinde bırakarak cehalet ve taassubu pekiştiren bu yerleşik inanç tarzını, dönemin diğer aydınlardan farklı olarak bu kez kadına yönelik kabuller üzerinden ele alan Sami'nin, formel eğitimden yana olmayan tavra ciddi eleştiriler yönelttiğı görülür. Sami'nin dikkat çektiğı bir diğer ön kabul ise “halkın çoğunluğu ve özellikle eskiler,

kadınların güzelliklerini ödevlerinden sayarak ve çoğu kez biçarelerin iyilik edebilecekleri yolu keserek, yalnız kötülüklerini tanırlardı” (14) düşüncesi ile dile getirilir.

Biri diğerinin e  değeri olan bu ön kabuller birlikte değerlendirildiğinde, Osmanlı zihin yapısında kadın özneye atfedilen değere ilişkin genel bir  er eve ortaya çıkar. Kadın özneleri hane içi yaşamda de ersizle tirip kamusal hayata katılımdan mahrum da bırakan bu çerçeveye göre, öznel varoluşu cehalet ve taassub ile  ekillendirerek her bir yinelemede çeşitli maduniyet biçimlerine tâbi olmak dışında bir başka seçeneğin bırakılmadı ı özne üretim biçiminin, mevcut  n kabuller aracılığıyla peki tirildi ini söylemek mümkündür. Ek olarak kadın cinsiyetini fitnenin kaynağı olarak niteleyen bakış açısının yanı sıra, onları “kah erkeklerin esiri, malı, mülkü ve kah [e]rkeklerin oyuncağı, e lencesi, ziyneti sayılagel[di i]” (12) bir anlam dünyasına da hapseden mevcut  n kabullere, cinsiyetler arası ilişkide negatif ayrımcılığa neden olması gerekçesiyle, gelecek sosyal düzen önerilerinin gerçekleştirilmesinde kritik bir konum atfedildi i de söylenebilir.  u halde, geçmiş inanış, âdet ve genel kanaatlerle taşınan mevcut  n kabullerin; toplumsal öznelerin benlik algısının şekillenmesinde, cinsiyet, ya  ve statü arasındaki hiyerarşiye göre vicdan ve irade üzerindeki yönlendirmenin derecesinde, kadın/erkek öznelerin kamusal ve hane içi yaşamdaki değerlerinin belirlenmesinde, de i tirilemez bir ölçüt olarak konumlandıklarından bahsetmek mümkündür.

Risalenin devamında, kadın öznelerin geleneksel zihniyetteki yerini ve değerini negatif yönde işaretleyen  n kabullerin, ancak eğitimle a ılabilece ine işaret eden Sami’nin, gelecek sosyal düzen önerilerini belirleyen eylem planlarında, kadın öznelere merkezi bir konum atfettiği görülür. Eserin, ikinci konu ba lı ı da olan eğitim konusu, aynı zamanda ileri bir millet olma hedefi için atılacak ilk adımdır.

Nitekim Sami'ye göre ileri bir millet olmayı belirleyen temel değer, insan topluluklarının saadeti olup insan topluluğunun saadeti aile saadetine ve ailenin saadeti de kadınların eğitimiyle orantılı bir ölçüde göre tanımlanmalıdır (26). Bu görüşüyle, kadınların sosyo-ekonomik kalkınma sürecine katılım meselesini de tartışmaya açan Sami, kadınların da tıpkı erkekler gibi aklî ve düşünsel hizmetlerde bulunarak insanlığa hizmet edebileceklerini vurgular (30).

Sami'nin yapmış olduğu bu vurgu, iktidar için risk teşkil eden kavramları müzakere etmek amacıyla inisiyatif alma kararlılığı üzerinden de okunabilir. Çünkü, mevcut işleyişte cinsiyetler arası eşitsizliğe dikkat çeken Sami, “eşitlik”ten yana olan tavır alışını kamusal yaşam için müzakere ederken, erkeklere tanınan “hak”lardan kadınların da pay alması gerektiğini vurgulayarak her iki cinsiyet arasında gözetilmesi gereken eşitliği meşrulaştırmak ister (52). Ancak kadınlara verilecek eğitimle meşrulaşabilecek bu eylem planı sonucunda ise sosyo-ekonomik kalkınma için ihtiyaç duyulan açıklar kapatılabilir (35). Ek olarak kamusal yaşamda görünürlüğü de meşrulaştıracak bu eylem planını, kadını hane içi yaşam ile sınırlandıran zihin yapısını “özgürlük”, “özerklik” ve “hürriyet” kavramlarıyla da müzakere etme inisiyatifi bağlamında değerlendirmek mümkündür.

Nitekim, risaleden sonra yayımlanan *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat* (1872) adlı romanın konusuna genel olarak bakıldığında; tâbiyeti meşrulaştıran uygulamalardan maruz kalınan haksızlıkları tahkim eden ön kabullere, haksızlıklara rıza gösteren davranış örüntüsünden bu örüntüyü şekillendiren kültürel içeriklere değin kadın özneyi kayıt altına alan pek çok sorunsalın yeniden müzakere edildiği tespit edilir. Bu bağlamda, görücü usulü evlilik başta olmak üzere, kamusal/özel alan ayrımı, erkek öznenin lehine gelişen keyfi boşanma, çok eşlilik ya da cariyelerle çeşitlilik gibi uygulamalar ile kültürel içeriklerden “kader” ve “tevekkül” kavramları da, eserde yeniden

müzakere edilen konular arasında yer alır. O halde gerek risalede, gerek ilk telif romanda eleştiriye tâbi tutulan sorunların; geleneksel zihniyette kadın özneyi kayıt altına alan unsurları “eşitlik”, “özgürlük”, “hak”, “adalet” ve “özerklik” kavramlarıyla müzakere edip *yeni eğilim*den yana olan tavır alışını meşrulaştırma girişimi olarak okumak mümkündür.

Kadın öznelerin kendisini yöneterek, kendi davranış alanlarını yapılandırma seçimine sahip olduğu mesajını da veren Sami’nin, her türden yetkenin engellemeleri karşısında verili olanın sınırlarını değiştirme inisiyatifi alabilen özneleşme arzusu çağrısı yaptığı da söylenebilir. Risalede her ne kadar sosyo-ekonomik kalkınmanın gerekliliğine dair pek çok sorunsal eleştirilip yerine *yeni eğilim*den yana olan tavır ikame edilmek istense de, romanın yakın okumasında yalnızca kadın öznelerin değil, erkek öznelerin de ruhsal ve zihinsel yanlarını kayıt altına alan zihin yapısının farklı açılardan eleştirildiği tespit edilir. İkinci bölümde detaylı incelemelerle aktarılacak bu konu için Sami’nin, “aşk” kavramını da yeniden müzakere eden aydınlardan olduğu yapılan tespitlere eklenebilecek bir diğer bilgidir. Bu noktada yazarın, kadın erkek tüm özneleri ilgilendiren öznel ve özerk varoluş arzusuna cesur düşünceleriyle destek verdiği ve imparatorluk sonu kuşağının bu taleplerini farklı bağlamlarda müzakere inisiyatifi aldığı söylenebilir.

Risaleye geri dönüldüğünde, tartışılan üçünü konu başlığının arzu edilen öznel ve özerk kimlik inşasında alınan bir başka inisiyatif ile ilgili olduğu görülür.

Deneyimlenen hızlı değişim sürecinde, kimlik bilincini korumak isteyen çabanın bir diğer yansıması olan bu inisiyatif, mevcut kriz ortamını iyileşmeden yana tavır alışla denetlemek isteyen genel tavrın da sonucudur. Bu kez Sami’nin kişiliği ile dile gelen bu tavırda; hem içeride yaşanan kültürel yozlaşmaya, hem de Osmanlı’nın

gerilemesini İslâm dinine bağlayan Avrupa hâkim öznesinin kültürel emperyalizmine karşı dikkate değer bir duruş sergilendiği takip edilir.

Namık Kemal'in *Renan Müdâfa'anâmesi*'nde sergilediği karşı çıkışa oldukça benzer bu duruşu farklı kılan özellik ise yapılan müdafaalarda mercek altına alınan konulardır. Avrupa hâkim öznesinin, Osmanlı toplumundaki Müslüman kadınların durumunu İslâm dinine bağlayan eleştirel görüşlerine karşılık Sami, mevcut durumun İslâm dininden kaynaklanmadığını yapmış olduğu karşı eleştiriler üzerinden kamuoyu ile paylaşır.

Beş maddede toparlanan karşı eleştirilerden ilki, kadının eşya türünden addedilip kocasının arkadaşı/eşi sıfatı yerine mülkü ve esiri olarak konumlandırılma meselesidir (54). İkinci maddede ise “erkeklerin çok kadın alma haklarının bulunması” (59) meselesinin ele alındığı görülür. Üçüncü maddede “kadınların dışarıya çıkmaması ve örtünmeleri” (69) bahsi ise diğer konu başlığı olarak karşımıza çıkar. Bu bağlam üzerinden esaret eleştirisine de geçiş yapan Sami, son maddede ise boşanma izninin erkeğe verilmesi meselesini ele alır (76). Her bir maddeyi Kurân-ı Kerim ve Peygamberin hadislerinde geçen hükümler üzerinden ele alan Sami (54), mevcut eleştirilere neden olan meselelerin; İslâm kültürüne süreç içerisinde eklemlenen uygulamalar kadar, kişisel çıkarlar için suiistimal edilen nakil yorumlarından kaynaklandığına dikkat çeker.

İkinci kuşağın üç önemli ismi üzerinden yer verilen düşünceler, gelecek için arzu edilen ideal toplum tasarılarının gerçekleşmesini toplumsal öznenin yeniden inşâsında gören niyete açıklık kazandırır. İlerlemenin önündeki en büyük engelin, toplumsal öznenin kendini yeniden türeteceği faillik durumuna geçişle kalkabileceğinde uzlaşan dönem aydınlarının; tâbiyeti tahkim eden uygulamalar

kadar, maduniyete neden olan geçmiş inanış ve âdetlerden kültürel içeriklere değin pek çok düzenlemeyi de eleştirip öz eleştiriden yana farkındalık oluşturma çabası içinde oldukları görülür. Arzu edilen özneleşme sürecinin genel hatlarını belirlemek için yapılan bu eleştirilerde; geleneksel zihniyet için risk teşkil eden olgu ve kavramlar müzakere edilirken, müzakere sonucunda kimilerinin yeniden rasyonalize edildiği, kimilerinin de tasfiye edilmesi gerektiği gerekçeleriyle paylaşıldığı saptanır. Toplumun üyesi olan her bir özneyi benlik/nefs, vicdan ve iradece kayıt altına alan yaptırım biçimlerine karşı yeni bir hayat algısı ve yaşam biçimi sunan bu müzakereler; arzu edilen yeni insan anlayışını meşrulaştırmak amacıyla uzlaşa niyeti ile sürdürülürken, diğer yandan da yeni algılama biçiminin yaratacağı yabancılaşmayı denetlemek için yürütülür. Nitekim, gerek siyasal ve soyo- ekonomik kalkınma, gerek sosyo-kültürel dönüşüm hedefleri gözetken kimi uzlaşılarda, İslâmi düşüncüyü yeniden rasyonalize eden eğilim benimsenirken, kimisinde de kimlik bilincinin korunduğu yeni bir Osmanlı kültürü inşâsı gözetilir. Bu sayede toplumsal özne üretim biçiminde rol oynayan hassas konular “akıl” ve “eleştiri” araçlarıyla yeniden sorgulamaya uygun hale getirilirken, çağın gerisinde kalan zihniyette itaatini yinelenip çeşitli maduniyet biçimlerine rıza gösterildiği dönüşlülük figürü “eşitlik”, “hak”, “hürriyet”, “özgürlük”, “özerklik” ve “adalet” kavramlarıyla müzakere edilebilir bir zemine çekilir. Üzerinde uzlaşa talep edilen bu zeminden hareketle; Tanrı ve din inancından kaynaklanan sorunlar başta olmak üzere, kültürel içeriklerden “kader” ve “tevekkül” kavramları, çeşitli türden norm ve yasaklamalara boyun eğdiren aile kurumunun yanı sıra akıl, vicdan ve iradeyi denetim altına alan anne-baba otoritesi, yeni özneleşme sürecine imkân sağlayan yeni durumlar ile dönüştürülmek istenir. Böylece toplumsal yaşamın her bir katmanında yinelenen tâbiyet mantığına koşut benlik, vicdan ve iradeyi kayıt altına alan norm ve

yasaklamaların, “akıl” ve “eleştiri” araçları ile sorgulanıp öznenin “kendi” arzusu için de harekete geçirebileceği dönüşlülük figürü bir başka imkân olarak sunulur. Her türden iktidar odağı için risk teşkil eden olgu ve kavramları müzakere etme inisiyatifi anlamına gelen bu imkân, aynı zamanda kadın erkek tüm özneler için öznel varoluşun yeniden tanımlanmaya hazır olduğu başka olanakları da kapsayacak biçimde genişletilmek istenir. Bu bağlamda kadın öznelerin konumu ve değerine ilişkin yapılan müzakerelerde görüldüğü gibi, kadın erkek tüm özneleri esaret altına alan uygulama ve düzenlemelerde de; iktidarın arzusu yerine, “kendi” arzusu için var olabilen yeni bir özneleşme pratiği benimsenen *yeni eğilim* aracılığıyla ve farklı bağlamlarda pekiştirilmeye çalışılır.

İbrahim Şinâsi Efendi, Namık Kemâl ve Şemsettin Sami’nin görüş ve düşüncelerinden çıkarılan bu tespitler, çağdaş dünyada var olmak için değişmek ve olaylara yön vermek gerektiğini anla[yan]” (Ortaylı, “Tanzimat Adamı ve...” 327) imparatorluk sonu kuşağının ortak tavrı olup arzu edilen yeni özneleşme deneyiminin mümkün olup olmadığı, ne derece mümkün olduğu bir sonraki bölümün tartışma konusu olacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

BİR LABORATUVAR ORTAMI OLARAK TANZİMAT ROMANLARINDA “BİREYSELLEŞME/ÖZERKLEŞME” DENEYİ

2.1 Dönem Romanlarında Sıklıkla Tekrarlanan Kavramlar Ve Anlamları

2.1.1 Bir “Olay” Olarak Babasızlık

Erken dönem Tanzimat romanları incelendiğinde, erkek ve kadın öznelerin özneleşme süreçlerine eşlik eden farklılaşmanın çoğunlukla baba yitimi sonrası gerçekleştiği görülür. Dönem romanlarında sıklıkla tekrar eden bu “olay”ı, dönem sonu kuşağının “bireyselleşme/özerkleşme” arzusu bağlamında değerlendirdiğimizde, ferdin “kendi” arzusuna göre yaşamını belirleyebilme serbestliğindeki en büyük engellerden birinin baba otoritesi olduğu tespit edilir. “Âdet-i kadîme”nin hükmüne göre belirlenen toplumsal özne üretimini pekiştirmek kadar, kamusal ve özel yaşamın düzenli işleyişini sağlamak amacıyla da çeşitli türden ayrıcalıklarla donatılan baba otoritesinin; iktidarın arzusu dışında gerçekleşebilecek olası niyetleri, daha eyleme geçmeden engelleyebilecek bir yaptırım gücü ile konumlandırıldığı saptanır. Bu noktada her bir ferdin benlik

algısına sirayet edip tâbiyet üzerine kurulu özne üretim biçimini çeşitli uygulamalar, caydırıcılığı olan yasaklamalar ve normlar ile pekiştiren baba otoritesinin, çocuğun ilksel benliği/tutkusu üzerinde iradi bir güç oluşturduğundan bahsetmek mümkündür.

Yeni bir özneleşme sürecinin engelleyicilerinden olan baba otoritesinin; kadın-erkek tüm öznelerin benlik/nefs, vicdan ve iradeleri üzerinde yaptırım gücü olarak her bir ferdin kendini yönetme, yaşamına ne tür bir biçim vereceğine karar verme niyetinde karşı karşıya kaldığı en zorlu mücadeleyi tasavvur edebilmek için birkaç örnek vermek gerekir.

Bağlam ile ilgili verilebilecek örneklerden ilki, Emin Nihat Bey'in *Müsâmeretnâme* adlı eseridir. 1872'den 1875'e kadar tefrika edilen ve 12 cüz'den meydana gelen bu eserde, gerçek hikâyelerden seçilen 10 hikâye anlatılır. Bir mecliste toplanan kafa dengi dostların kararı üzerine ve okuyuculara ibret olması için aktarılan bu hikâyelerin bir başka özelliği ise gençlikte tecrübe edilen “olay”lardan seçilmiş olmasıdır (17). Nitekim, “Vasfi Bey ile Mukaddes Hanım'ın Sergüzeşti” (1872) adlı hikâye de, yeni özneleşme arzusunun zorlu mücadelesini baba otoritesi bağlamında değerlendiren örneklerden biridir.

Hikâyenin kahramanlarından Vasfi Bey, pederinin teşvikiyle darıka derslerine başlar ve Mukaddes Hanım ile de bu dersler aracılığıyla tanışır (79, 80). Yaklaşık iki sene sonra yaşı nedeniyle ve görenekler icabı kafes arkasına alınan Mukaddes Hanım ile artık görüşemeyen Vasfi Bey, tesadüfi birkaç karşılaşma sonrasında sevdiği kızla evlenme arzusuna kapılır (81-83). Nitekim, ilk karşılaşmalarında görüşme arzusunun karşılıklı olduğunu anlayan Vasfi Bey; Mukaddes Hanım'ın da görüşme ve haberleşme yolları arayışına eşlik etmesine ek olarak bu süre zarfında; karşısına

çıkan başka sevda imkânlarına zihni kadar, gözünün de kapalı oluşunu idrak üzerine, mevcut durumu kaidelere göre neticelendirmek ister (83-103).

Öte yandan iki âşık arasında aracılık yapan Cevri Kalfa Mukaddes Hanım'ın, Hüsrev ise Vasfî Bey'in yardımcısı olup her iki gencin bir araya gelebilmesi için edep sınırlarına göre hareket ederek müşavirliğini üstelenen rehberlerdir. Nitekim, gerek sevgilisinin, gerek kendisinin ismet ve vakarını koruma gayretinde olan Vasfî Bey kadar, hanımının da aynı ölçüde iyiliğini düşünen Cevri kalfanın olanlar karşısında niyet soruşturması yaptığı görülür (86-103). Niyet hayırlı değilse, bu işin tatlı yerde bırakılmasını öğütleyen Cevri kalfaya; Mukaddes Hanım'ı canı gibi sevdiğini ve lâzım gelirse yoluna canını dahi feda edeceği sözüyle karşılık veren Vasfî Bey, kalfanın ikna olmaması üzerine, baba otoritesinin konumu ve değerine ilişkin gerçeklik algısını hatırlatan Hüsrev'in desteğini aldığı görülür (103- 105). Hüsrev, beyinin niyetinin hayırdan yana olduğunu ve fakat bir gencin evlenmesinin de pederinin rızasına bağlı olduğu gerçeğini hatırlatarak kalfaya, bu işlerin zaman gerektiren işler olduğunu söyler (105). Hüsrev'in dile getirdiği bu anlayış, fertlerin kendi davranış alanlarını yeniden yapılandırmanın yanı sıra, kendi yaşamlarına ne tür bir biçim vereceğine karar verme sürecinde, baba otoritesinin önemli bir yaptırım gücüne sahip olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Söz konusu bu yaptırım gücünün, çocuğun ilksel benliğinde/tutkusunda iradi bir güç olarak konumlanıp geleneğin hükmünü pekiştiren norm ve uygulamaların tâbiyeti şart koşan eğilim ile harekete geçmesi ise Vasfî Bey'in gerek Hüsrev ile gerek baba ile olan konuşmalarında takip edilir. Bu bağlamda verilebilecek ilk örnek için Vasfî ile Hüsrev'in diyalogu dikkate değerdir. Mukaddes Hanım'ı almak için hâl çaresinin arandığı bu diyalogda; “ben evlenmek isteğinde bulunduğumu doğrudan doğruya pederime söyleyemem. Valideye söyleyebilirim ama o biçare de doktorların elinde”

(106) diyen Vasfi Bey, bu sözleri ile herhangi bir istek, arzu ya da sorun durumunda geleneksel zihniyetin hükmüne göre donatılan baba otoritesini muhatap almanın imkânsızlığına dikkat çeker. Bu niyeti pedere açmanın imkân ve ihtimal dışı olduğunu bir kere daha yineleyen Vasfi Bey; babasının asıl niyetinin kendisine Amca Paşa'nın kızını almak olduğunu, bu nedenle fikirlerinin kabul göreceğine aklının kesmediğini ve bu konuşmayı yapmaya cesaret edemediğini dile getirir (107).

Örneklendirilen bu diyaloglardan hareketle, geleneksel zihin yapısının hükümleri kadar, bu hükümlerle donatılan baba otoritesinin; fertlerin ruhsal ve zihinsel yanlarını özgürce işleyip kendi istek ve arzularına göre belirleyebilme serbestliğini kayıt altına alan bir eğilim ile işlerlik kazandığı görülür.

Vasfi Bey'in babası ile yapmış olduğu konuşmalar mercek altına alındığında ise her bir ferdin yalnızca “kendi” istek ve arzusunu yaşama niyetinin değil, bu niyeti dile getirmenin de -baskılanmış benlik oluşumu nedeniyle- dikkate değer bir mücadele gerektirdiği tespit edilir. Mukaddes Hanım ile görüşmeler sürerken, annesini de kaybeden Vasfi Bey aradan üç ay geçmiş olmasına rağmen, evlenme arzusunu babası ile konuşma cesaretini bir türlü bulamaz (107). Evlenme arzusunu bir türlü dile getiremeyen Vasfi Bey'e karşılık, babanın “kendi” arzusunu oğluna doğrudan açması ise özne üretim biçimini belirleyen kaynağın iktidarın hükmü ile gerçekleştiğini gösterir. Nitekim, bir akşam Vasfi Bey'i yanına çağıran baba, oğluna danışmadan kendisini Amca Paşa'ya damat edeceği müjdesini verir (107). Bu arzuya karşılık Vasfi Bey'in ise “ne deyip ne şekilde kabul etmediğin[n]i söyleyeceğin[n]i şaşır[maktan] başka bir şey yapamadı[ğ]ı”(107) görülür. Suskunluğu oğlunun mahcubiyetine veren baba, oğlunu sıkıştıran sorular sorup yine karşılık alamayınca, Vasfi Bey, babasının can sıkıntısı karşısında maksadını sezdirecek bir iki söz söylemeye çabalasa da, babasına olan hususi hürmetini korumak amacıyla yine

susmaya mecbur kalır (108). İçinde bulunduğu çıkmaz nedeniyle bir türlü pederinden sevgilisini isteyemeyen Vasfi Bey'in, bu kez de gözyaşı dökmeye başladığı görülür. Nedenini soran pederine, yine hürmetini bozmuş olmamak için "böyle bir sevinçli işte merhum validemin bulunmadığını hatırladım" (108) sözüyle kaçamak cevap veren Vasfi Bey'in, "kendi" arzusu için mücadele etmeyi göze alamadığı tespit edilir.

Geçen bir hafta zarfında aynı sual ile sıklıkla karşılaşan Vasfi Bey, her ne kadar çeşitli bahaneler arkasına gizlenip durumu geçiştirmeye çalışsa da, en nihayetinde pederinin hiddet ve şiddeti ile karşılaşmaktan kendini kurtaramaz (108-110).

"Paşa'ya ne cevap veririz? ve ben Paşa'ya ne yazarım?" (110) ısrarlarına artık tahammül edemeyen Vasfi Bey'in; "Efendim!.. Affedersiniz, kulunuzu mu evlendireceksiniz, yoksa Paşa biraderi mi memnun edeceksiniz" (110) sözleriyle pederinin "arzu"suna ilk kez ve bu kez hürmet gözetmeyen kızgınlıkla karşı çıktığı görülür. Vasfi Bey'in bu çıkışı ruhsal ve zihinsel yanların kayıt altına alındığı özne üretim biçiminde, yeni türetme pratiğine bir imkân teşkil etmesi bağlamında dikkate değerdir. İktidarın "arzusu"na karşı alınan mesafeye de işaret eden bu karşı çıkışta, Vasfi Bey hâlâ "kendi" arzusunu dillendirememiş olsa da, kayıt altına alınan ilksel benliğin suiistimale açık doğasının, ihtilaf eden yeni bir doğa ile yer değiştirebilir olduğuna da işaret etmektedir.

Öte yandan Vasfi Bey'in tavrı, her ne kadar yeni özneleşme süreci için değerli bir eşik olsa da, bu karşı çıkışın kısa bir süre sonra pişmanlık duygusuna dönüştüğü ve kendi tavrını kusur olarak eşitleyip uygun bir vakitte tövbe etmek için bekleyiş sürecine girildiği görülür (110). Bu durumu baba otoritesinin cisimleştiği geleneksel zihniyetin gücü, sirayeti ve psikik telkininin sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Fertlerin kendisine güven duyarak özgürce hareket etmesini engelleyen ve bu nedenle erginleşmek için atılan adımlarda otoriteye gereksinimi pekiştiren

eğilimin yansıması olarak da okunabilecek bu durum, diğer yandan ilksel benliğin çeşitli normlarla denetim altına alınıp çocuğun bakımından sorumlu olan kişilere geliştirdiği bağımlılık ilişkisinin suiistimaline de açıklık kazandırır. Nitekim, babanın buyruklarında cisimleşen geleneğin hükümlerine ihtilaf direncinin, ilk tereddütte kırılması anlamına gelen bu suiistimal; vicdanın kendi üzerine döndüğü esnada, büyüğe karşı hürmeti bozma feragati gösterilemediğinden, ferdin “kendi” arzusu yerine babanın hükmüne tâbi olmayı pekiştiren bir nitelik arz eder. Vicdanın tâbiyet altına alındığının işareti olan bu nitelikten ötürü, baba otoritesi karşısında savunmasız hale gelen Vasfi Bey, “kendi” arzusundan feragat edip ‘ben’in arzulayacağı her türden itki ve özlemi, içselleştirilmiş bir kendini suçlama alışkanlığı ile bastırarak baba hürmetine ve dolayısıyla hükmüne boyun eğmek zorunda kalır. Bu noktada “başkalık üzerinde ısrar” (Butler, 36) eden özneleşme deneyimini, vicdanın kazanacağı özerkliğe bağlayan düşüncenin Vasfi Bey’in yaşadığı tereddüt nedeniyle devre dışı kaldığından söz etmek mümkündür.

Vasfi Bey’in “kendi” arzusuna göre var olma niyetinde ister istemez görünür hale gelen bu mücadele sürecinin, yine baba otoritesi ve kararlılığı üzerinden bir başka noktaya evrildiği takip edilir. Nihai arzunun kararlılıkla dışavurulmadığı ve fakat tereddütler ya da kaçamak cevaplarla da olsa iktidara karşı konumlanma çabasının başladığı süreçte; babanın, oğulun red cevabından şüphelenip Mukaddes Hanım’ın mektuplarını ele geçirdiği görülür (110). Vasfi Bey’in babaya olan hürmet nedeniyle sakladığı gerçeği oğulun yüzüne alaycı bir tavırla vurmaktan çekinmeyen peder, durumu “gençlik hükmü” olarak değerlendirerek hemen def edilmesi gerektiği hükmünü verir (111, 112). Pederin hükmü ve otoritesi karşısında bu kez tereddüte düşmeyip ‘ben’in arzusunu inkâr yerine yaşadığı aşkın sorumluluğunu alan Vasfi Bey, durumu açıklama ve pederiyle uzlaşma çabası içerisine girer. Oğlunun

açıklamalarına fırsat vermeyerek “Hayır!, Hayır! Sen beni dinle [...] Ben adama böyle mektup yazan kahpeyi almam” (112) sözleriyle karşılık veren pedere, “Aman efendim! Sizi esirgerim. [...] çok terbiyeli bir kızdır. Hele merhamet buyurun, işin aslını anlatayım” (112) ısrarını koruduğu görülür. Oğlunun uzlaşmadan yana ısrarını, “Hacet yok! Sana söyledim, eğer evlenmek istiyorsan. İşte amcanın kızı” (113) hükmüyle yok sayan peder, Paşa biradere verdiği sözün arkasında durmak dışında bir başka seçenek düşünmeyip oğlunun vermiş olduğu sözü dikkate almayan bir tavır geliştirir. Vasfi Bey’in her savunusu karşısında hükmünden vazgeçmeyen pederin, son söz olarak nispeten ılımlı bir tavır takınması ise dikkate değer diğer noktadır. Aşk için verilen söz kadar, ferdin “kendi” arzusu için mücadelede ısrarlı oluşunu mazeret olarak değerlendiren peder; “korkma, korkma! Senin mazeretin Paşa Amcanı damatsız bırakmaz. Lakin bilmiş ol ki, pederin de senin başkasıyla evlenmene asla karışmayacaktır” sözüyle oldukça hiddetli bir yemin eder (113). Edilen bu yemin, Vasfi Bey’i baba desteğinden mahrum bıraksa da, Mukaddes Hanımla yapılacak evlilik düşüncesinden oğlu çeşitli yaptırımlarla men etmemesi nedeniyle ılımlı bir tavır olarak karşımıza çıkar.

Deneyimlenen bu tecrübe ile Vasfi Bey’in babanın benliğinde yankılanan buyruklara itaat yerine, “kendi” arzusu için var olma seçiminde ısrar ederek kayıt altına alınan benlik/nefs, vicdan ve irade üzerindeki bağımlılığa karşı koyup yeni bir türetme gerçekleştirdiği görülür. Geleneğin hükmünü icra eden baba yetkesine karşı, bireysel “aşk”, “hürriyet”, “özgürlük” ve “özerklik” kavramlarını müzakere ederek “başkalık üzerinde ısrar” (Butler, 36) eden özneleşme pratiğini harekete geçiren Vasfi Bey’in, “kendi” varlığını yeniden tanımlamaya hazır bir konumda olduğunu söylemek mümkündür. Ek olarak öznel varoluşun riske atıldığı müzakere sonrasında, benlik bütünlüğünde sarsıntılar da yaşayan Vasfi Bey; bir tarafta gönlünün dileği, diğer

tarafıta da pederinin rızasını kazanarak memnun etmenin imkânsızlığına üzülmeye arasında bölündüğü görülür (113). Ve fakat “evlenmeme karışmamaya yemin etti” (113) düşüncesiyle kendini avutan Vasfî Bey’in “peder bana gücendiyse de [...] [i]şi vicdanında muhakeme ederek elbette bir gün gelecek mazeretime hak verecektir” (113,114) iç soruşturmasıyla, vicdanen -önceki duruma göre- özerkleşip bölünen benliğini koruma çabasını sürdürdüğü saptanır.

Ruhsal ve zihinsel yönlendirmeler sonucu benlikte cereyan eden içsel mücadeleler farklı bağlamlarda sürdürülürken, baba rızasından ve olanaklarından mahrum kalan Vasfî Bey’in sevdiği kadına kavuşabilmek için lâzım gelen düğün masrafları başta olmak üzere, kaidelerin gerektirdiği yeni durumlarla da karşı karşıya kaldığı görülür. Bir diğer ifadeyle baba otoritesinin denetim ve kontrolü olmadan “kendi” arzusu ve bu arzunun sorumluluklarıyla baş başa kalan Vasfî Bey, Immanuel Kant’ın deyişiyle kendisine güven duyarak özgürce hareket etmeye alışık olmadığından ve böyle bir deneyimi yaşantılamaya daha önce asla izin verilmeyip yalnız başına bırakılmadığından (17, 18) ötürü çeşitli bocalamalar içerisine girer. Kâh sevdiği kadının temizliğine hakaret etmesi gerekçesiyle pederine kızgın, kâh evlendikten sonra pedere yapılacak ziyaret ile özrün kabul olduğu umut düşleri arasında salınan Vasfî Bey’in, diğer yandan da “madem ki [...] pederden bir yardım göremeyeceğim [ş]u halde başımın çaresine bakmalıyım” düşünceleri arasında kaybolduğu gözlemlenir (115-117).

Ek olarak pederinin gösterdiği hiddet ve şiddeti, ahlâk-ı umumun bozukluğundan doğma bir hâl olarak değerlendirip iki gencin birbirine duyduğu sevgiye zerre kadar insaf etmeyen zihniyete de eleştiri getiren Vasfî Bey’in, pederinden görmüş olduğu muhalefet sonucu sonsuz üzüntü ve zorluklar içerisine girdiği, bu zorluklar neticesinde de Cevri kalfanın güvenini kaybettiği görülür (115-117). Aylar ayları

kovalarken, Vasfi Bey kalbinde kurduğu şeyi gerçekleştirecek gücü ve imkânı bir türlü kendinde bulamaz. Her ne kadar validesinden kalma tek taş yüzüğü, tarafından nişan olmak üzere sevgilisine bir tezkere ile takdim etse de, evlenebilmek için gerekli parayı tedarik edemediğı için Mukaddes Hanım'ın babasından çekinerek süreci farklı bahaneler arkasına gizlenip yönetmeye çalışır (116-118).

Vasfi Bey'in aksine ilişkinin sorumluluğunu kendine göre alan Mukaddes Hanım ise gelen görücüleri geri çevirmekle birlikte, babasının Trabzon'a çıkan tayini için bir şey yapamadığı görülür (124). Haberleşme ya da görüşme imkânlarının devre dışı kaldığı böyle bir durumda Hüsrev'in bulduğu çözümle ilişkiyi sürdürme kararı alan Vasfi Bey, mevcut sorunu tamamen halledebilecek irade ve kararlılıktan yoksun oluşu sürdürmeye devam eder. Her ne kadar Mukaddes Hanım'ın Trabzon'daki konağında iş bulup aracılık ve haberleşme sorunu Hüsrev aracılığıyla çözülsede, Vasfi Bey'in kendi aklıyla hareket ederek mevcut durumu kararlılıkla yönetip evlenme arzusunu hayata geçirecek iradi eylemler için çaba gösteremediğı saptanır. Bir yıla yakın bir zaman Hüsrev'in aracı olduğu mektuplaşmalarla geçerken, Vasfi Bey üzücü bir haber alır. Haberde Mukaddes Hanım'ın hastalanması sonucu "hayat elbisesini terk ettiğini" (133) öğrenen Vasfi Bey, benlik bütünlüğünü korumakta zorlanır. Duygularını aktardığı mektupta; talihe, kötü bahtına ve gaddar feleğe yüklenen Vasfi Bey, yaşadığı ızdırap nedeniyle teselliye ölme kararında bulur (134, 135).

Roman incelemeleri kısmında incelemeye devam edilecek hikâyenin bu noktasına kadar, Vasfi Bey'in deneyimlediğı özneleşme süreci değerlendirildiğinde; erginleşme niyetinin kararlı ve ısrarlı bir şekilde sürdürülemediğı görülür. Baba otoritesi karşısında, "kendi" arzusu için var olma seçiminde ısrar eden Vasfi Bey'in, geleneğin hükümleriyle kayıt altına alınan benlik, vicdan ve irade üzerindeki

bağımlılığa karşı koyduğu ve fakat öncesinde böyle bir deneyim imkânından yoksun olma nedeniyle, süreci yönetmekte zorlandığı tespit edilir. Nitekim, baba otoritesinde cisimleşen geleneksel zihin yapısında arzu edilen özne üretim biçiminin; öznelerin kendi aklını güvenilir bir biçimde kullanmak yerine otoriteye gereksinimi pekiştirdiği, zorluklar karşısında mücadeleyi göze almak yerine hep bir üst otoritenin hükmüne tâbiyeti şart koştuğu bilgisi hatırlandığında, Vasfi Bey'in yarım kalan özneleşme süreci de açıklık kazanır. Öte yandan gerek baba desteğinden mahrum kalma, gerek sorunların çözümünde bir başkasının rehberliğine güvenme nedeniyle, zorluklar karşısında gerekeni yapma iradesindeki zafiyet göz önüne alındığında; Vasfi Bey'in benlik/nefs, vicdan ve iradece kendine güven duyarak özgürce hareket etme kararlılığı için donanım kazanmamış olduğu saptanır. Bu noktada geleneğin hükümleri kadar, bu hükümleri pekiştiren çeşitli uygulama ve düzenlemelere koşut yasaklama ve normların cisimleştiği baba otoritesi gibi çeşitli türden yetkelerin; erginleşme niyetine uyumlu bir formasyona sahip olmadığı, “kendi” arzusu için var olma seçimi yapmak isteyen fertlerin de böylesi bir yaşam biçimine hazırlıksız olduğu ya da mağlup başladığı çıkarsanır.

Yeni özneleşme arzusunu gerçekleştirmede baba otoritesinin en büyük engellerden biri olduğuna dikkat çeken isimlerden biri de Ahmet Mithat Efendi'dir. 1874 yılında yayımlanan *Hasan Mellah* adlı eserde baba otoritesinin; hem kız evlat, hem de erkek evlat üzerindeki olumsuz etkisi okuyucuya sunulurken, 1875'te yayımlanan *Yeryüzünde Bir Melek*'te ise bu kez yalnızca kız evlat aleyhine gelişen olayların mercek altına alındığı görülür. Emin Nihat'ın eserinde erkek evlat aleyhine işleyen baba otoritesi sorunsalını, kız evlat üzerindeki etkisiyle de çeşitlendirebilmek adına Ahmet Mithat'ın *Hasan Mellah* adlı eserini mercek altına almak yerinde olacaktır.

Karakter zenginliğine sahip bu eserin “olay” örgüsünde, başkarakterlerden biri olarak yer alıp baba otoritesine karşı özneleşme arzusu için mücadele veren isimlerden biri Cüzella’dır. Ticaret erbabı bir babanın tek kızı olan Cüzella, fikir hürriyeti ve inanç genişliğine sahip bir eğitimle büyüyen ve annesini küçükken kaybeden bir karakter olarak çizilir (5). Alfons ise kızının iyiliğini düşünen bir baba olup “üç dört yüz bin talar sermâyeli, [...] şanlı, itibarlı, tecrübeli, malumatlı bir adam” (14) olan Pavlos’u damat bilip kızını bu adama vermeyi kendisine gaye edinir (37). Pavlos ise “o asırda, [...] fazîletçe ve bilgice kendisine denk olabilecek, Cüzella’dan başka bir kız olma[dığından]” (46) Alfons’un kızına meyil ve rağbet göstermekten kendini alamaz. Cüzella’ya olan meyilini Alfons’a açan Pavlos, evlenme arzusu içinde olduğunu bildiren bir konuşma yapar. Bu konuşmadan sonra kızına; “Pavlos’a karşı iyi davranmasını [...] bilhassa söyle[yen]” (9) babanın, bu süreci bir an evvel nihayete kavuşturmak istediği görülür.

Cüzella cephesinde ise işler oldukça karışık olup babasının ısrarları nedeniyle ruh hali dalgın, zihnen sıkıntılı bir durum mevcuttur (10). Pavlos’tan gelen aşk mektuplarına kıymet vermeyip delikanlı aleyhine bir kat daha nefret dolan Cüzella’nın, kararlı bir şekilde yüz vermediği, olası yanlış anlamalara karşı da oldukça ihtiyatlı hareket ettiği görülür (9-34). Öte yandan gönlünün istemediği bir adam ile babasının arzusu arasında kalan Cüzella, “sevmediği ve ne sebebe dayanarak sevmediğini bilmediği bir adama ve, hele, babasının rızasına ve hatta arzusuna karşı nasıl davranacağını düşün[en]” bir benlik karmaşası içine girer (11). ‘Ben’inin inkâr ettiği ve fakat benlik bütünlüğünü korumak amacıyla babanın arzusuna karşı vicdanında konum almak zorunda kalan Cüzella’nın, özneleşme sürecindeki iniş ve çıkışları yansıtan şu iç soruşturması dikkate değerdir:

Babasına göre kendisinin bütün dünyâya bedel olacak kadar nazlı ve kıymetli idüğünü bilir idi ise de, babalık hakkını ve babaya karşı gösterilecek itâati ve saygıyı da pek âlâ bildiğinden, babası bir şeyi emr ve emrinde ısrâr edecek olursa, artık, [...] kendi arzusunu geriye alarak, babasının emrini yerine getirmeğe kendini borçlu bilirdi (12).

Alıntının da gösterdiği gibi tıpkı Vasfi Bey gibi, Cüzella'nın da yaşamını “kendi” istek ve arzusuna göre belirleyebilme serbestliğinden neredeyse muaf olduğu, bunun başlıca nedeninin ise benlik/nefs, vicdan ve irade üzerinde önemli bir yaptırım gücü olan baba otoritesi olduğu tespit edilir. Nitekim, Cüzella, babasının isteğine ihtilaf eden ‘ben’in arzusunu; vicdanın kendine geri döndüğü esnada, “babalık hakkı”, “babaya gösterilecek itaat”, “baba emri” gibi olgularla müzakere edip babasının emrine uymaya borçlu olduğundan kendi arzusunu geriye almak zorunda hisseder. Bir diğer ifadeyle, geleneğin hükümlerine göre donatılan baba otoritesi, çocuğun ilksel benliğinde/tutkusunda iradi bir güç olarak konumlanıp psişik tâbiyeti tahkim eden normların suiistimali nedeniyle de, “kendi” arzusundan feragat etme zorunluluğu oluşur. Şu halde, Cüzella'nın ³⁶ henüz dışarıya yansımayan bu içsel mücadelesinden hareketle, yeni bir özneleşme süreci yerine, geleneğin hükümlerine tâbi olan bir yineleme yaptığı görülür.

Her ne kadar Pavlos'a duyulan nefret ve babasının arzusu karşısında, nişanlanmağa razı olmağa kadar göze alınan fedakârlık ile benliğin sıkıştığı (12) bir içsel mücadele cereyan etse de, Cüzella'nın baba hükmüne öyle kolay tâbi olmayacak başka bir mücadele başlattığı takip edilir. Beri yandan ne kızının “rızâsı dışında bir evlenmeye zorlan[dığından]” (13), ne de yaşanan içsel mücadeleden haberi olan Alfons, Pavlos ile izdivaç fikrini ısrarla sürdürür. Farklı bahanelerle kızını ikna etmeye çabalayan Alfons, çeşitli memleket ve iklimlere yaptığı gezilerden bahis açıp çocukların

³⁶ Gayrimüslim bir karakter olan Cüzella'nın geleneğin cisimleştiği baba otoritesi karşısındaki davranış örüntüsü, pek çok Müslüman kadın karakterde de takip edilmektedir. Ahmet Mithat Efendi'nin *Yeryüzünde bir Melek* adlı eserinde, bu örüntü Raziye karakteri üzerinden “en büyük vazifesi pederin emrine riayet ve tatbîk-i hareketten ibaret olduğunu nazarıdikkate a[lmaktadır]” (51) şeklinde verilir.

evlenme çağlarına vurgu yapan bir konuşma yapar. Gelin olacak çağa geldiğini dolaylı yolla anlatan baba karşısında, “Âlem benim neme lâzım? Ben kendime bakarım” (15) sözleriyle Cüzella, evlilik fikrine sıcak bakmadığını kesin bir kararlılıkla dile getirir. Pavlos’un nişan arzusunda olup kaçırılmaması gereken bir koca olduğunda ısrar eden Alfons’a, bu kez de “söyler, söyler, hep sermâyesini söylersiniz! İstemem, efendim, ben kocaya varmayacağım” (15) çıkışını yapan Cüzella’nın, baba sözünü net ve kararlı şekilde kestiği görülür. Ve sözlerini, “gayet ciddî söylüyorum ki, bu işde benim üzerime varmayacaksınız. Pavlos gelip de nişan işini teklif edecek olursa, işi benim oyuma bırakacaksınız. Ben nişanlanacağım zamanı da bilirim, evleneceğim zamanı da! ” (17,18) uyarısıyla sürdüren kızının ciddiyeti karşısında, geri adım atan babanın ılımlı bir yaklaşım içerisine girmesi ise dikkate değerdir.

Baba ve kız arasında geçen diyaloglarda, Cüzella’nın baba otoritesine karşı kendini konumlandığı görülür. Öncesinde baba hükmüne karşı vicdanen kendini konumlandırma sürecine girip benlik bütünlüğünü korumak amacıyla baba otoritesine itaat eğilimi gösteren Cüzella, bu kez baba arzusuna ihtilaf eden ‘ben’in itkisiyle harekete geçerek emre itaati reddeden bir karşı tavır geliştirir. Baba otoritesi aracılığıyla suiistimal edilen bağımlılık ilişkisinde, geleneğin buyruklarıyla kayıt altına alınan vicdanın özerkleşmeye başlaması olarak da okunabilecek bu tavrı, yeni özneleşme sürecine hazırlık evresi şeklinde değerlendirmek mümkündür. Nitekim, Vasfi Bey’in aksine otoritenin hükmü karşısında tereddüte düşmeyen Cüzella, göstermiş olduğu kararlılık nedeniyle tâbiyeti pekiştiren direncin esnemesine ve özne üretim biçiminde uzlaşıya açık ılımlı bir tavrın eklemlenmesine neden olur.

“Kendi” arzu için var olma mücadelesine dönüşen bu karşı çıkışların farklı bağlamlarda yinelenmesi ise dikkate değer bir diğer noktadır. Baba Alfons’un evlilik

fikrini pekiştirmek için değerlendirdiği her fırsata; “işte, o olmaz” (35), “sözün kısası bu!” (35) gibi şiddetli red cevapları veren Cüzella, göze aldığı cesaret nedeniyle babanın hayretlere düşmesine neden olur (35, 36). Kızından gördüğü red cevapları üzerine “nasıl yola getirebilirim?” (37) düşüncelerine dalıp huzuru kaçan Alfons, her ne kadar uzlaşmadan yana ılımlı bir tavır takınmış olsa da, Pavlos’un evlilik teklifine red cevabı aldığını öğrenmesiyle işler farklı bir noktaya gelir (37-54). Kızının teklifi red ettiğini öğrenen Alfons; büyük bir hiddetle “ Ben senin baban değil miyim? İşte sana, bu izdivâcî teklif değil, emr ediyorum. Emrimi kabul etmezsen, benim elimden neler gelir bilir misin?” (59) çıkışı yapar. Bu çıkış üzerine “-korku dolu bir saygı ile- Bilirim, efendim” (59) diyen Cüzella’nın büyük bir üzüntü içerisine girip iç sıkıntısı ve azap dolu uykusuz bir gece geçirdiği görülür (59, 60).

Geleneğin hükümleriyle cisimleşen baba otoritesine tâbi olmak ile ihtilaf arasında geçen bu gece, Cüzella için bir dönüm noktası olur. Nitekim, azapla geçen bu gecede yaşanan bir “olay” Cüzella’nın vereceği kararı netleştirir. O gece “uzun boylu, ince vücutlu, güzel çehreli bir adam[ın]” (63) Cüzella’nın odasına girmesi, “etrafa göz gezdirirken, [...] [i]kisi de, biri birinin gözlerine değil, göz bebeklerine kadar bak[ıp]”(63) “kendiliğinden doğan bir sevgiyle” (134) birbirlerine âşık olmalarına neden olur. Duygularını karşılıklı açma faslı sonrasında Cüzella, başındaki durumu anlatır anlamaz, Denizci Hasan’ın da Cüzella istediği takdirde “sadakât yolunda her türlü güçlüğü göze alacağına [d]air âşıkcasına söz ver[diği]” (124) takip edilir. Sözler verilip alındıktan sonra, sevdiği adamı evden dışarı çıkarma yolu arayan Cüzella, eğitmeni rahibe Mari’den yardım ister. Yaşanan olayı Mari’ye önce bir hayal gibi anlatıp sonrasında “ya, bu hayâli gerçek olarak kabul etseydim, siz ne yapardınız?” (142) sorusunu yönelten Cüzella, aldığı yanıt ile tam destek kazanmış olur. Rahip kıyafetiyle Hasan’ı çıkardıktan bir süre sonra, Pavlos olanları öğrenip Alfons’a

anlatır. Hesapta olmayan bu “olay” sonrası; Hasan’ı ele verme yolunda anlaşılan taraflar, bu evliliğin bir an önce gerçekleşmesi kararında bir kere daha uzlaşırlar (148-152).

Cüzella’nın rızası olmadan verilen bu kararlar sonrası çıldırmışçasına ve hiddetle eve gelen Alfons, Cüzella’yı çeşitli tehdit ve ikazlarla bu aşktan caydırmaya çalışsa da, kızının “ben onun için canımı bile fedâ etmeye göze aldırıyorum” (155,156) sözleriyle dönüşü olmayan bir yola girildiğini anlar (152-156). Nitekim, Cüzella babasına bu sevgiyi hiçbir şeyin engelleyemeyeceği konusunda oldukça kararlı bir karşı çıkış yaparken, sonrasında babasının sert tavrını göz önünde bulundurup kaçmaktan başka bir imkân olmadığı konusunda net bir karar alır (156,157).

Cüzella’nın “kendi” arzusu için göze aldığı bu karar, özneleşme süreci üzerinden değerlendirildiğinde, itaate tâbiyetin reddedildiği yeni bir türetmenin varlığından söz edilebilir. Baba otoritesine karşı ilk olarak itaate tâbiyetin yinelenildiği içsel mücadele, süreç içinde yinelenen çeşitli mücadeleler ile önce vicdanen özerkleşme evresine, sonra da geleneğin hükmünü “özgürlük”, “özerklik”, “hürriyet” ve bireysel “aşk” kavramları ile müzakere etmeyi göze alabilen “başkalık üzerinde ısrar” (Butler, 36) sürecine evrilmeye neden olur. Şu halde, ferdin kendisine güven duyarak özgürce hareket etmesini engelleyen ve bu nedenle erginleşmek için atılan adımlarda otoriteye tâbiyeti pekiştiren eğilimin, “kendi” arzusu için mücadeleyi göze alan yeni türetme aracılığıyla yadsındığını söylemek mümkündür. Öte yandan “başkalık üzerinde ısrar”ın (Butler, 36) iktidar odaklarının hükmüne göre belirlenen toplumsal yaşam kadar, özneye yönelik yıkım tehdidini de beraberinde getirdiği bilgisi hatırlandığında, Cüzella karakteri ile özdeşleşen öznelerin “kendi” varoluş arzusu lehine gerçekleştirdiği her seçim ile zorlu ve sürekli bir mücadeleyi de göze alacakları aşikârdır. Anlatıcının düşünceleriyle söyleyecek olursak; on beş-on altı

yaşında olan bu kızın dünyada maceraya atılmayı ve baba evinden ayrılmayı göze aldırın bu kararı, ölümü göze aldırarak kadar bir şeydir (156,157). Keza, böyle de olmuş ve fakat bir süre sonra bu kez baba hükmünün icadı olan hile ile Cüzella, Pavlos tarafından kaçırılmıştır (172). Olayın farkına varan Cüzella'nın, Pavlos'a yönelttiği “[b]öyle yalana, hileye başvurmadan utanmadın mı? Hiç ben sana yar olabilir miyim? Kendime kıymaz da ne yaparım?” (172) sözleri ise; “kendi” arzusunu arzulayan var olma seçiminin zorlu mücadelesi kadar, “kendi” varlığı konusunda direten öznenin kendisi için olabilmek adına göze alacağı feragatlerin ölçüsünü yansıtır niteliktedir.

Vasfi Bey ve Cüzella'nın baba otoritesine karşı vermiş olduğu mücadeleler, geleneğin hükmü karşısında “kendi” varoluş arzusunu direten öznelerin yaşadıkları zorluk ve güçlüğü yansıtır niteliktedir. Kadın ya da erkek öznelerin, bastırılarak yasaklanan arzu alanından “başka bir arzu düzeni[nin] üretilmesi” (Butler, 30) adına vermiş oldukları bu mücadeleyi, baba otoritesinin buyruklarıyla cisimleşen geleneksel zihniyeti “başkalık üzerinde ısrar” (Butler, 36) ile müzakere etme çabası olarak okumak mümkündür. Bir dereceye kadar yapılan müzakerelerin, ya erkek öznenin kendi davranış alanlarını kendi aklıyla özgürce ve kendine güven duyarak yönetememesi, ya da kadın öznenin baba otoritesinin hilesi karşısında mağlubiyet ile sonuçlanması ise dikkate değerdir. Bu noktada, ikinci kuşak Tanzimat aydınının, imparatorluk sonu kuşağının taleplerini göz önünde bulundurarak “bireyselleşme/özerkleşme” arzusunun önünde engel olarak konumlanan mevcut eğilimi, *yeni eğilimin* değerleriyle müzakere edip uzlaşmadan yana bir tavır oluşturmak istediği söylenebilir. Baba otoritesinde cisimleşen geleneksel zihin yapısının davranış ve düşünce modları kadar, bu modları pekiştiren uygulama ve düzenlemelere de

eleştiri getiren bu iki örnek metinden hareketle, okuyuculara öz eleştiriden yana bir eğilim de kazandırmak isteyen bir niyetten söz edilebilir.

Nitekim, *Hasan Mellah*'da yer alan Cüzella ve Hasan başta olmak üzere, diğer karakterlerden Esmâ ve Timur Bey, Madam İliya ve Mösyö İliya da geleneksel zihniyetin çeşitli türden hükümleri nedeniyle maduniyet yaşayan karakterler olarak eserin “olay” örgüsünde farklı bağlamlarda işlenirler.

Ek olarak *Yeryüzünde Bir Melek*'te başkarakterlerden Raziye ve Şefik'in yanı sıra, “olay” örgüsüne eklenen İsmail Bey ve Cevriye karakterleri aracılığıyla da; baba otoritesi ile cisimleşen geleneksel buyruklar kadar, yakın arkadaş çevresi ya da cemaat toplumunun bağlanmış olduğu değerler eleştiriye tâbi tutularak okuyucudan talep edilen öz eleştiri için farklı bağlamlar oluşturulur. Şu halde, davranış ve düşünce biçimlerindeki zafiyeti yeni özneleşme süreci aleyhine pekiştirerek çeşitli türden maduniyetlere neden olması gerekçesiyle eleştiri getirilen geleneksel zihin yapısının, dönem eserlerinde baba otoritesi dolayısıyla kaleme alınan başlıca kaygılardan biri olduğunu söylemek mümkündür. Kadın ya da erkek öznelerin “bireyselleşme/özerkleşme” arzusunu desteklemek ve zafiyeti telafi yollarına dikkat çekmek niyetiyle “olay” örgüsünü şekillendiren bu kaygı, roman incelemeleri kısmında detaylı olarak ele alınacaktır.

2.1.2 Bir “Olay” Olarak Aşk

“Âdet-i kadîme”nin hükümlerine göre belirlenen toplumsal özne üretiminde, kadın erkek tüm öznelerin ruhsal ve zihinsel yanlarını kayıt altına alarak benlik/nefs, vicdan ve irade üzerinde denetim kuran olgulardan bir diğeri de aşktır. Cinsiyetler

arası ilişki biçiminin; kamusal/özel alan ayrımı, görücü usulü evlilik, kız çocuklarının kafes arkasına alınması, kaçgöç gibi düzenlemelerle belirlenmesine koşut özne oluşum sürecinin tâbiyet esasına göre şekillenmesinde de önemli bir yeri olan aşk anlayışının, önemli bir yaptırım gücüne sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Öne sürmüş olduğum bu argümanı tartışmak amacıyla, aşk olgusunun; özne üretim biçimindeki gücü, sirayeti ve psikik telkine yatkınlığı üzerinden ele almak için öncelikle Jale Parla'nın tespitlerine yer vermek gerekir.

Aşk olgusunu, Osmanlı dünya görüşü ve değerler sistemindeki yeri ve önemi üzerinden mercek altına alan Jale Parla, *Babalar ve Oğullar* adlı çalışmasında dikkate değer tespitler yapar. Parla, eserinin “Oğullar ve Süfli Lezzetler” adlı bölümünde; “Tanzimat yazarlarının dünyayı, Kuran’a ve Aristo mantığına dayanan mutlakçı ve apriorist bir epistemolojik çerçeveden gördüğünü, [...] camiacılık ve ahlakçılık normlarına bağlı kaldıklarını öne sür[er]” (103). Tartışmaya oldukça açık olan bu argümanı, Tanzimat dünya görüşünün; “[g]erçeğin evrensel, değişmez, soyut ve sorgulanmaz olarak belirle[ndiği]”(14) “İslâm kültürü ve epistemolojisine bağlı ahlâk normların[ca]” (75) şekillendiği bir başka tartışmalı argüman ile temellendiren Parla, bu normların da “insanı doğadan ayıran çizg[i]” (86) ile biçimlendiği bilgisini verir.

Parla'ya göre İslami epistemoloji başta olmak üzere, Tasavvuf düşüncesi ve Aristo mantığına göre biçimlenen bu dünya görüşünde; “insan doğası” ile “doğal” alanın sınırları net bir çizgiyle ayrılır. Cisim/vücut- ruh karşıtlığına göre belirlenen bu alanlar, günah olgusunun içeriğinin belirlendiği bir başka işleyişe de hizmet eder. Nitekim, ruhun alanı “insan doğası”nın alanı olup aşkın yüceltici duyguları bu alanda

kalarak varlık kazanırken, her bir ferdin düşünce ve davranış biçimi de “ezvak-ı ulviyye” ile kavramlaştırılan bu alanın buyruklarına göre şekillenir (88,89). Cisim/vücut alanı ise “doğal” olanın alanı olup aşkın yüceltici duygularında vücudun/cismin yeri yoktur (88,89). Ek olarak sınırları net çizgilerle belirlenmiş bu iki alan arasında gerçekleşen ihlal, günah alanına geçişe işaret eder (83,84). Bu noktada buyruklara karşı gelerek bedensel gereksinimlere teslim olan insan; kötünün, şeytanın ve günahın, yani “menfaat-i şehvaniyye”nin alanına girerken, her türlü cismani arzu, tutku ve duyumların esiri olup “doğal” alanda ya da “lezaiz-i süfliyye”de var olma seçimi yapar (88,89). Ve bu alanda ısrar eden insan, “lezaiz-i süfliyye”den yana yapılan her seçimle, “ezvak-ı ulviyye”den uzaklaşarak daha çok günahkâr olur (75).

Parla’nın dönem eserlerinden ³⁷ hareketle ortaya koyduğu bu genelleme, kadın-erkek tüm öznelerin ruhsal ve zihinsel yanlarını kayıt altına alan uygulamalar ve düzenlemelere, çeşitli türden otorite odaklarıyla cisimleşen buyruk, yasak ve ikazlara da açıklık kazandırır. Öte yandan dönem eserlerinin, “dünya görüşü ve algılama biçimlerinde eski metinlere sadık kal[an]” (52,53) zihniyet ile yazılığını öne süren Parla, yazarların da “eski değerlerin bekçisi, yeni değerlerin yargıcı[ı]” (59) olarak “iyi ile kötünün kesin çizgilerle birbirinden ayrıldığı [b]u dünya görüşü[nü]” (15) tahkim etme niyetinde olduklarını söyler. Bu argümanları, “Tanzimat dünya görüşünde aşkta vücudun yeri [y]oktur” (88) düşüncesini ileri sürerek tartışmaya açan Parla; dönem aydınlarının Batı kültüründen gelen “menfaat-i şehvaniyye” tehdidine karşı (75), cemaatçi normların bekçiliklerini üstlenen (56) eserler kaleme aldıklarını ileri sürer. Parla’ya göre Tanzimat yazarları için “cinselliğin uyanışı, [...]

³⁷ Jale Parla, inceleme alanını çoğunlukla Ahmet Mithat Efendi lütratüründen seçilen *Yeryüzünde Bir Melek, Bahtiyarlık, Ahmet Metin ve Şirzat, Karnaval* eserler ile Namık Kemal’in *İntibah* adlı eseri ve Nâbizade Nâzım’ın *Zehra* adlı eserini araştırma nesnesi yapmıştır.

lezaiz-i süfliyye'ye (süfli lezzetlere) götürecek yolu açtığı için kaçınılması gereken bir şeydir” (79). Özellikle iki genç insan arasında cinselliğin uyanışı; tensellik, duyusallık, cinsellik deneyimine kapılıp yoldan çıkma tehlikesi barındırdığından, meydana gelebilecek trajik sonuçlar nedeniyle korkulacak bir durum olarak görülmektedir (77- 81). Bu nedenle Tanzimat romanlarında sıklıkla tekrar edilen korkunun; babanın yokluğunda ³⁸ rehbersiz kalarak “lezaiz-i süfliyye” tutsaklığına kapılan oğulun sonu bî-mekanlık ile biten trajedisi (94,95) olduğunu ileri süren Parla, dönem aydınlarının da rehbersiz kalan oğullar için iyi ile kötünün, doğru ile yanlışın kesin çizgilerle ayrıldığı egemen normların bekçiliğini yaparak babalık vazifesi üstlendikleri tespitinde bulunur (75 -103).

Jale Parla'nın yapmış olduğu değerlendirmelere, dönem yazarları ve eserlerini farklı bir perspektifle analiz imkânı oluşturabilmek için bazı sorular sormak gerekir. Akla makul gelmekle birlikte derin bir araştırmaya ihtiyaç duyan asıl argüman; “insan doğası” ile “doğal” olanın sınırlarının net bir çizgiyle ayrıldığı Osmanlı dünya görüşünde, her bir ferdin düşünce ve davranış biçimlerinin “ezvak-ı ulviyye” ile kavramlaştırılan alanın buyruklarına göre şekillendirilmiş olmasıdır. Aşkın yüceltici duyguları dışında, hiçbir cismani arzu, tutku ve duyumlara yer açılmayan bu alanda “aşk” olgusu ise tensellik, duyusallık ve cinsellik deneyimine izin verilmeyen hükümlere göre tanımlanır. Aşkta vücudun/cismin olmadığı bu anlayış ile de fertler, kamusal ve özel alanın düzenli işleyişi için cemaatçi normların denetimi ile baskılanan bir arzu düzenine hapsedilir. Ve dönem aydınları da toplumu, “öteki” kültürün tehlikelerine karşı korumak amacıyla mevcut dünya görüşüne göre

³⁸ Jale Parla'ya göre babanın yokluğu, normlara bağlı iradenin de yokluğu anlamına gelir. Çünkü dönemin dünya görüşüne göre biçimlenen insan tanımında; irade bireysel değil, kolektiftir, yani gücünü bireyin kararlılığından değil camiacı normların doğru ve yanlışlığından alır (86). Ve bu normlar, insanı doğadan ayıran çizgiyi tahkim eden niyete göre belirlendiği için babanın yokluğuna eşitlenen iradenin yokluğu sonucunda oğul, doğal olan ile insani olan arasındaki sınırları koruma pekiştirecini kaybedeceğinden, kötü güçlerin elinde oyuncak olacaktır (86).

belirlenen aşk olgusunun; hüküm, yasak, buyruk ve normlarını pekiştiren eserler yazarlar. Bir diğer ifadeyle ve Parla'nın değişiyse, "öteki" kültürden gelen yeni değerlerin yargıcı kesilerek eski değerlerin bekçisi olma vazifesi alırlar. Bu noktada sorulabilecek ilk soru, ikinci kuşak dönem aydınının Parla'nın aksine yalnızca erkek özneler için değil, kadın/erkek tüm özneleri ve hatta ebeveynleri de içine alan çeşitli türden tartışmaları neden önemsedikleri, verilen önem nedeniyle çoğu makale, risale, şiir ve roman olan eserleri niye yazmış olduklarıdır? İkinci soru ise, dönem aydınları eğer eski değerlerin bekçisi idiyse Tanrı ve din inancının yanı sıra, bu inancın esaslarına göre şekillenen kader ve tevekkül kavramları, görenek olgusu, aile, kadın özneye yüklenen ön kabuller, görücü usulü evlilik gibi çeşitli uygulamaları, olguları, kavramları ve ön kabulleri yeniden rasyonalize eden bir eğilime neden ihtiyaç duymuşlardır? Ve sorulacak son soru ise ikinci kuşağın kimi makale ve çoğu da roman türünde verilen eserlerinde, "ezvak-ı ulviyye" haricinde temellendirilmeye çalışılan farklı bir aşk anlayışına yer açmayı neden önemsemiş olduklarıdır?

İlk iki sorunun cevabı, Osmanlı modernleşmesinin özgünlüğünü "bireyselleşme/özerkleşme" istenci üzerinden de okunabileceği yönündeki ikincil argümanın tartışıldığı ilk bölümde verilmiştir. Son soruyu cevaplandırabilmek için, ikinci kuşak dönem aydınının aşk olgusu bağlamında dile getirdiği düşüncelere yer vermek gerekir.

Yapılan araştırmalar sonucunda aşk olgusunun mahiyetine ve tezahür ediş biçimine ilişkin verilen ilk bilgiye, Şemsettin Sami'nin 1872 yılında yayımladığı *Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat* adlı romanda rastlanılır. Dönemin ilk telif romanı olmasıyla da ayrıcalıklı bir konuma sahip olan bu eser, diğer yandan da Parla'nın dikkat çektiği gibi geleneksel zihin yapısının aşk anlayışına yönelik eğilimler düşünüldüğünde,

verilen bilgiler nedeniyle sıra dışı olup dikkate değerdir. Romanın daha en başında, anlatıcı yazar dolayısıyla verilen “beyan” ise şöyledir:

[A]şk ateşinin, henüz ergenlik yaşına varmamış çocukların kalplerinde dahi doğabildiği okurları şaşırtmasın. Çünkü aşk doğal bir olaydır. İnsanoğlunun her bir kısmında; yani erkeğinde dışısında, ufağında büyüğünde, çocuğunda ergininde, gencinde ihtiyarında, fakirinde zengininde [...] oluşur. Herkesin gönlü aşk ile yoğrulmuştur. Beşikte olan çocukların gönülleri dahi aşktan çok yoksun değildir. Hele yetişme çağındaki çocukların gönlünde çok kere aşk u muhabbet kaynar. Onlar dahi severler, sevilirler. Gönüllerinde bir başkalık duyarlar [...] İşte, tabiat bütün insanlara aşkı eşit taksim eyleyip hiç kimseyi mahrum bırakmamıştır. [...] Aşk u muhabbet herkesin içinde saklı güç halinde olup ancak çekici bir gücü olmadıkça gerçekleşemez.[...] İnsandan başka, öbür hayvanların dahi aşktan yoksun olduğunu iddia etmeye cesaret edemeyiz (18).

Aşk olgusunun mahiyeti ve tezahür ediş biçimini konu edinen bir diğer örneğe ise Emin Nihat’ın *Müsâmeretnâme*’sinde yer alan “Vasfi Bey ile Mukaddes Hanım’ın Sergüzeşti” (1872) adlı hikâyesinde rastlanılır. Şemsettin Sami’nin aşk olgusu için “ergenlik yaşına varmamış çocukların kalplerinde dahi doğabil[ir]” (18) dediği türden bir alakayı da pekiştiren bu anlatıda, Vasfi Bey karakterinin “beyan”ı aracılığıyla “insan sevdiğine ilk görüşte âşık olur” (Nihat, 82) düşüncesine de yer verilir. Daha çocukken gönülde tezahür eden muhabbetin, yetişkinlik çağına da devam ettiği düşüncesi ile sürdürülen bu anlatının, yine Sami’de dikkat çekilen “[i]şte, tabiat bütün insanlara aşkı eşit taksim eyleyip hiç kimseyi mahrum bırakmamıştır” (18) düşüncesine atıfla devam ettirildiği görülür. İki gencin birbirlerini sevebilecekleri fikrine, yürürlükte olan âdetler ve bozulmuş olan ahlâk nedeniyle şiddetle karşı çıkıldığını eleştiren Vasfi Bey, bu doğal talebi kale almayıp bir türlü uzlaşmak istemeyen zihniyete şu düşüncelerle karşı koyar:

[...] ahlâkımızın bozukluğundan doğma bir haldir ki, halkımızın ekserisi bu huydan vazgeçmemiştir. İki genç birbirini sevdiler mi, duyulduğu gibi düşünmeksizin ikisi de kötülenir.[...] Her iki tarafın haline bir kere dikkatlice bakılıp da zerre kadar insaf edilmez. Halbuki aşk ve sevgi cihan halkından yalnız maceraları bilinen birkaç aşığa

mahsus olmayıp, insan kalbinin tamamen sevgiye kabiliyetli olduğu aranmaz. [...] Beni şikâyet mecbur eden bu adet, eğer vatan evlâtlarından üç-beş tane kötülük işleyenlerin yaptıklarının pisliklerine mani olmak için ise; öyle az bir kötü grubun yüzünden, milyonlarca millet ferdi aşk sultanının emrini yerine getirmekten mahrum mu kalsın? Yoksa aşk ve sevgiyi insan yaradılışından çıkarmalı mı? (116).

Yukarıdaki tespitlere ek olarak Vasfî Bey'in dile getirdiği bu “beyan”dan, toplum ahlâkının genel kanısının aksine, aşk ve sevginin insan yaradılışında yeri olan temel ve doğal bir unsur olarak normalleştirilmek istendiği görülür. Bir diğer normalleştirilme de Vasfî Bey'in Mevlevî dervişi Lütî Dede ile yaptığı sohbette takip edilir.

Sevdiğinin vefat haberini öğrendikten sonra, hayatı terk etme arzusuna düşen Vasfî Bey (135), Lütî Dede ile başından geçen olaylar ve aşk üzerine derin sohbetler yapar. Vasfî Bey'in hayata yeniden bağlanması niyetinin gözetildiği bu sohbetlerden birinde Lütî Dede, aşk üzerine şu düşünceleri dile getirir: “Vakıa aşk kolay değildir. Hususiyle sevginin sıkıntısı!.. Hele böyle ümitsizlikle de karışırsa şüphesiz insanı can ve cihandan bezdirir. Lâkin sevgisiz yaşamının da cihanda hayvanlık kadar zevki yoktur. Sevgi aransa hayvanlarda bile bulunur. [...] İnsan olan aşk yoluna girmelidir. Eğer kavuşmanın lezzetine eremezse, ayrılık sıkıntısı olsun öğrenmiş olur” (141). Samî'nin aşk ile ilgili vermiş olduğu son saptamaya da işaret eden bu aktarımdan hareketle, tasavvuf ehlinden bir zatın dahi aşk duygusunu normalleştirip olağanlaştırdığı tespit edilir. Nitekim, “ezvak-ı ulviyye” ile kavramsallaştırılan alanın haricinde, bir başka anlama daha büründürülen aşkın; sohbetin devamında, iffet meclisine kabul ile kavuşmanın da makul bulunduğu bir yaklaşımla (143,144) ele alınması, bu tespiti doğrulayan bir diğer nokta olarak karşımıza çıkar.

Aşk olgusunu, “ezvak-ı ulviyye” alanından ayrı bir anlayışla değerlendirme çabasında olup toplumun mevcut eğilimini, *yeni eğilimle* müzakere eden diğer isim

ise Ahmet Mithat Efendi'dir. Dönem edebiyatına ilişki yapılan çalışmalarda; çoğunlukla gelenekçi, muhafazakâr ya da cemaat normlarına bağlı isimlerden biri olarak bilinen Mithat Efendi, *Hasan Mellah* (1874) ve *Yeryüzünde Bir Melek* (1875) adlı eserlerde, bu genel kanıyı şaşırtacak düşüncelerle dikkat çeker.

Babasızlık bahsinde incelenen *Hasan Mellah* adlı eseri kısaca anımsamak gerekirse, Cüzella ve Hasan birbirlerine ilk görüşte âşık olmuş ve fakat bu aşk, baba hükmünün otoritesine koşut bu hükme eşlik eden rakip Pavlos'un kararlaştırdıkları hile ile engellenmiştir. Cüzella'nın Pavlos tarafından kaçırılmasından sonra, vermiş olduğu sadakat sözünün arkasında durarak sevdiği kıza kavuşma arzusu kadar, Pavlos'tan almak istediği intikam arzusunu da gerçekleştirmek isteyen Hasan'ın, kararlı bir takip sürecine girdiği görülür. Öte yandan, gerek Pavlos "yezidi ile itişmenin tehlike[li] [o]lduğunu", gerek bir kız için bu türden bir tehlikeyi göze aldırma[nın] akıl işi [o]lmadığı" konusunda ısrar eden yakın çevre ise yaşamın defalarca riske atıldığı bu kararlılıktan Hasan'ı vazgeçirmek ister (385). Ahmet Mithat'ın yazar kimliği ile devreye girip okuyucuya seslendiği ve aşk üzerine düşüncelerini aktardığı yer ise yakın çevrenin özne kararlılığını değiştirmeye çalıştığı müdahaleler sonrasına denk gelir. Anlatıcı yazar yerine, gerçek kimliği ile devreye giren Ahmet Mithat şunları söyler:

Şimdi siz bana soracaksınız ki: insan, sevdiği bir kızın aşkından bütün bütün vazgeçebilir mi? [...] [B]enim dünyada hislerimden başka bildiğim hiçbir şey yoktur. Başımdan geçenlerle hislerim biri birine uygun düşerlerse, benim de o konuda bir bilgim olur. Dünyada, başından aşk geçmemiş kaç kişi bulabilirsiniz? Hele, benden beş, on kadarı geldi, geçti... İşte bu gibi sergüzeştler hislerimin durumuna uygun düştüğünden, bu hususta şu fikri verir: Sevmek ve sevilmek, insanın yaradılışında vardır. Sevmek ister, sevilmek ister... Bir kere sevdiğini dâima sever, bir kere sevilmi mi dâima sevilmek ister. Bu sevişmeyi unutmak düşünülemez. [...] Lâkin bir kere kendisini bir âfetin pençesine kaptırmış olan bir insan, ömrünün sonuna kadar o pençenin mağlûbu olagitmez... Bunun gibi nice pençeler, insanın yüreğini tiftik tiftik eder. Hangisi daha galip gelirse, yürek de ona

boyun eğer... İşte benim bildiğim, hissim, tecrübem budur... Ama, bana “bir dalda durmazın biri” diyeceklermiş... Varsınlar, desinler!. Yalnız, yalancı demezler ya... [...] Şunu da hatırlatayım ki, bu sözler hislerle ilgilidir. Ödev meselesi buna girmez.[...] His, efendim, his!. O, ödevle değil, bir zorbanın emri ile bile değişmez.[...] Ödev, işin yalnızca uygulamasını engelleyebilir (409, 410).

Şemsettin Sami’nin anlatıcı yazar, Emin Nihat’ın Vasfı Bey ve Lütfi Dede karakterleri aracılığıyla dile getirdikleri düşüncelerin, yazar Ahmet Mithat sesiyle yinlendiği bu satırlarda, doğallaştırılıp normalleştirilmeye çalışılan aşk anlayışına farklı bahislerin de eklendiği tespit edilir. Aşk ve sevginin insan yaradılışına aykırı olmamasının yanı sıra, bir defaya mahsus bir deneyimden ibaret olmayabileceği düşüncesine de meşruiyet kazandırmak isteyen bu satırların, diğer yandan toplum ahlakına biçim veren normları da kapsayacak şekilde yazıldığı görülür. Nitekim, “ezvak-ı ulviyye”nin yasaklı alanını, tekrar eden tecrübelerle ihlal edilebileceği düşüncesini de ileri süren Mithat, toplumsal özneler nezdinde “ödev” ile “his” alanının birbirine karıştırılmaması gereken iki alan olduğuna dikkat çeker. Bir diğer ifadeyle, mevcut aşk anlayışını tahkim eden buyruklar karşısında, her daim bir seçim imkânının var olduğunu ima eden bu satırların, toplumsal öznelere ruhsal ve zihinsel yanlarını özgürce işleyip “kendi” arzularına göre var olma kararlılığı için sıra dışı bir telkin barındırdığını söylemek mümkündür.

Nitekim, yine bu eserde yer alan fakat bu kez karakterler arasında geçen bir diyalog öne sürülen düşüncelyi güçlendirecek niteliktedir. İyilik ve kötülüğün “günah” olgusu bağlamında ve aşk anlayışı üzerinden yeniden müzakere edildiğine işaret eden bu diyaloga Hasan ile Madam Iliya arasında geçen şu konuşmada rastlanır: “Günah dediğimiz şey, hanım, bir nevi hatâdır. İnsan, hatâsını anlayıp da onu hemen düzeltirse, artık, hatânın varlığı kalmış olur mu? Günahını da gördüğü anda düzelten adam, doğru durumdan ayrılmamış olur. Pişmanlık, ne kadar büyük, ne kadar tesirli şeydir. [...] [P]işmanlık af sebebidir” (297, 298). Hasan aracılığıyla dile getirilen bu

düşüncelerde, Parla'nın aksine “camiacılık ve ahlakçılık normlarına” (103) tâbiyeti şart koşan geleneksel zihin yapısının esnetilmek istendiğini söylemek mümkündür. Ferdin, ancak yaşadığı tecrübelerle doğru ve yanlış ayırt edebileceği düşüncesine de meşruiyet kazandıran bu sözler; geleneksel zihniyetin buyruklarına koşulsuz şartsız tâbi olan özne oluşum sürecinin, ferdin alacağı inisiyatifle de belirlenebileceği kanaatini destekler niteliktedir.

Öte yandan, Hasan'ın sözlerini babasızlık nedeniyle yoldan çıkmış bir Müslüman'ın -nitekim, Hasan Müslüman'dır- tavrı olarak okuyacak genel kanaat için ise Mithat'ın *Yeryüzünde Bir Melek* adlı eserinde, bu kez yazar kimliği ile dile getirdiği düşünceler, mevcut kanaatin yeniden gözden geçirilmesi adına da önem arz eder. Mithat, önce, Raziye ile Şefik'in karşı koymakta zorlandığı duygulara dikkat geliştirip gecenin bir körü birbirini görmek için toplum nezdinde alınan riske özellikle işaret eder. Sonra, bu durumu ancak başından mâcerây-ı aşk geçen okuyucuların anlayabileceği vurgusunu yapan Mithat, bu gibi kişilere “aklını mı bozmuş?” hükmünü verecek olanların, bu hükmü vermekte acele etmemelerini, çünkü bunun bir hata olduğunu ve kendisinin de bu hatayı sonradan idrak ettiğini söyler (7). Ve son olarak konu ile ilgili okuyucunun dikkatini çekmek amacıyla, kıssadan hisse niteliğinde olan şu “beyan”ı sunar: “Zaten dünyada hata olmayan ne vardır ki bu da hata olmasın? Söyleyiniz efendim söyleyiniz. Ne kadar hatalar söyleseniz tabîat-ı beşeriyyenin haricine çıkmamış olursunuz. Zira tabîat-ı beşeriyye daha büyük hatalara da müsaittir. Belki tabîat-ı beşeriyye aslı, mahz-ı hatâdır” (7,8).

Şefik ve Raziye arasındaki aşk macerasını, toplumun ahlak anlayışı ve normlarını tahkim eden zihniyete farklı bakış açıları sunmak için kaleme alan Mithat'ın; “olay” örgüsüne eklenen başka karakterlerin sergüzeştləri aracılığıyla da, “günah” ve “ayıp” addedilen davranış ve düşünce örüntülerini yeniden müzakere ettiği görülür.

Mithat'ın değişiyle, “[a]hlâk-ı umûmiyye ve menâfi-i insânîyye ve medeniyeyi muhafaza için bu bahsi bast ve temhit etmek ist[eme]” (200) arzusunun; cehalet ve taassup sonucu kınanıp yargısız infazla ahlaken ve manen çöküşe itilen insanları kaybetmek yerine (196-209), sağduyudan yana bir anlayış ile yaklaşabilen *yen bir eğilim* oluşturmak istediği saptanır. Nitekim, her aşk macerası sonrası okuyucuya; “kendi vicdanına müracaa[t] [e]t” (97), “vicdanımız önünde kendimizi adilâne muhakeme edelim” (116), “kendi mahkeme-i vicdânlarına havale eyledik” (270) yaklaşımını yineleyen Mithat'ın, her yıkıcı eylem öncesi sağduyu davetinde bulunduğu tespit edilir.

“Ezvak-ı ulviyye” alanına göre belirlenen aşk anlayışı kadar, bu anlayışın tahkim ettiği “günah” olgusuna farklı bahislerle esneklik kazandırmaya çalışan Mithat'ın, benzer bir esnekliği aşk olgusunun tezahürü için de gerçekleştirmek istediği görülür. İnsanoğlunun “tabîat-ı beşeriyye”sini hata üzerine kurulu bir tasarıma bağlayıp “ezvak-ı ulviyye”nin men ettiği günah anlayışını doğallaştırarak olağanlaştıran Mithat, bu yöntemi aşk anlayışının yasaklı alanları için de kullanır. Nitekim, *Yeryüzünde Bir Melek* adlı eserde “aşkın bir his ve heves-i şehvet-perestîden suretine olan müracaatımız, maraz-ı aşkın nüksünde olan kuvvetten bir misal arz etmek içindi[r]. O «nüks» bizim Şefik ve Raziye’de dahi görülmüştü[r]” (22) diyen Mithat, dayanılması güç bir durum olan “aşk-ı cismanîye”yi (104) inceleme nesnesi haline getirir. Bu bahis ile “his ve heves-i şehvet-perestî sureti almış olan bir aşkı «aşk değildir» diye reddebilme[nin] kolay [o]lmadığına” (20) dikkat çeken Mithat'ın, “[i]nsanoğlunun aşk-ı beşerîsi bundan ibarettir. Bunun fevkinde bir de aşk-ı ilâhî vardır ki o nokta-i celîle bizim bahsimizin de fevkindedir” (20) tespiti, aşk olgusunun mahiyeti kadar, tezahürüne de ilişkin dikkate değer bilgiler verir.

Ek olarak aşkın ihtiyarî olmayıp istirarî olduğunun tabiat gereği (45) olduğunu da ileri süren Mithat, bu bakış açısını iki farklı bahis ile tartışır. İlk bahis, “Ey yürek! Seni şuna verdim, sen mutlaka onu sevmelisin! diye yüreğe icbar” (7) eden temayüllerin, bu temayülleri pekiştiren baba otoritesini eleştirmek için açılır (50,51). İkinci bahis ise, aşk anlayışını yalnızca “ezvak-ı ulviyye”nin hükmüne göre tahkim edip “aşk-ı cismanî”yi yasaklayan niyete, “aşk-ı mecâzîyi tahkir edenlere ihtar ediniz ey dostlar ki âşık olan insanda istidat olursa aşk-ı mecâzî, aşk-ı hakiki derecesine de varabiliyormuş”(48) niyetiyle karşı koyulabileceğini pekiştirmek üzerinedir. Şu halde, Mithat’ın “aşk-ı hakiki”yi ihtiyarî bir bağlama çekmek istediği, “ezvak-ı ulviyye”nin hükümlerinin ise bu ihtiyari seçimi yapanlar için geçerli olduğunu anlatmak istediği tespit edilir. Öte yandan Leyla ile Mecnun bahsine de yer veren Mithat’ın, Leyla’dan geçmeden Mevla’ya varılmaz değişikle, inkâr edilemez bir gerçeklik olarak “aşk-ı mecâzî”ye meşruiyet kazandırma isteğinden söz etmek mümkün hale gelir.

Aşk olgusunun mahiyetini ve tezahür ediş biçimini, yeniden müzakere eden bir diğer isim ise Namık Kemal’dir. Tıpkı Ahmet Mithat gibi aşkın yüceliğini tahkim eden “ezvak-ı ulviyye” alanı ile bu alanın yadsıdığı “aşk-ı cismanîyye”yi birlikte ele alan Kemal, geleneksel zihniyetin yasaklı alanını *yeni eğilimin* değerleri ile meşrulaştırma çabasını sürdüren bir diğer dönem aydınıdır.

“Muhabbet: İnnallâhe Cemîlün Yuhibbû’li Cemâl” (1875) adlı makalesi ³⁹ ile aşk olgusunu mercek altına alan Kemal’in; romanlar aracılığıyla, farklı vesileler ve

³⁹ Fatih Altuğ, “Muhabbet: Hayâlât-ı Şâ’irâneneden ‘Âlem-i Bahs ü Münâzaraya İdhâl” başlıklı makalesinde, “Muhabbet: İnnallâhe Cemîlün Yuhibbû’li Cemâl” adıyla ve Namık Kemal imzasıyla yayımlanan bu yazının yayın tarihinin yanı sıra, edebiyat tarihi ve eleştirisindeki önemine ilişkin değerli saptamalarda bulunur. Ek olarak, Namık Kemal’in “Muhabbet” başlıklı düşünce yazısının orijinal haline de Altuğ’un bu makalesinden ulaşmak mümkündür. *Toplumsal Tarih* 213. İstanbul: Eylül 2011. (44-49)

biçimlerde müzakere edilen bu sorunsalı, kültürel birikimi şahsi deneyim ile birleştiren bir fikir yazısı olarak okuyucuya sunduğu görülür.

Makalesine “[a]cabâ lisânımızda kâh aşk, kâh muhabbet, kâh alâka sözleriyle ifâde olunmak istenilen hâsiyet-i ‘acîbe nedir?” (Kemal,46) sorusuyla giriş yapan Kemal, bilmediğimiz fakat merakımızı meşgul eden bu garip durumu anlamak için konu ile bağıntılı fikir alanlarını keşfetmek gerektiği vurgusuyla başlar. Kütüb-i şer’iyye başta olmak üzere, tercümânü’l-gayb-ı hakikat olan lisân-ı tasavvuf alanlarını mercek altına alan Kemal; “mükevvenât-ı tabî’iyyenin ‘illet-i icâdı[nın] ‘aşk olduğunu” kabul etmekle birlikte, bu hakikat alanının taharrisi kadar, takdîr, tâ’rif ve tasvîrinde de insan olarak acze düşüldüğüne dikkat çeker (46). İdrakin ve dil yetisinin aczi nedeniyle, aşkın mahiyetine ilişkin bu araştırmada izlenecek iki yöntem olduğunu dile getiren Kemal, bu yöntemlerden ilkinin “teşrih-i vicdân”, ikincisinin de “taharrî-i burhân” olduğunu söyler (46). Hemen sonrasında “acaba biz [b]u vasıtalarla mâhiyet-i ‘aşkı meydana çıkarabilir miyiz?” (46) sorusunu soran Kemal’in, dönem aydınlarının da sıklıkla vurgu yaptığı “vicdan” olgusuna geçiş yaptığı görülür.

Kemal, “[h]âlâ vicdânımızın hakikatini bilmeye muktedir olamadık!” sözüyle, hem aşka eşitlenen hakikat alanının, hem de bu alanı vicdan dolayımıyla değerlendirmenin imkânsız olduğunu dile getirir. Zira, aşk ile hemhâl olan hakikat âlemini araştırmak ve genel- geçer bir bilgi olarak söze dökmek kadar, vicdanı da benzer bir niyet ile ele alıp dillendirmek insanın aciz olduğu bir diğer mesele olarak görülür.

Soruşturmasına, muhabbet üzerine yazılmış eserlerden bazı örnekler aşkın mahiyetine ilişkin bir takım bilgiler verebilir düşüncesi ile devam eden Kemal, “aşk-ipliği şehvetten bükülür, kendisi hayâl ile dokunur- bir rengîn kumaştır” sözünü

mercek altına alır (46). Gerek Şark külliyyatına dair yazılmış eserlerden, gerek Fransız edebiyatında öne çıkan J.J. Rousseau’dan hareketle aşk olgusunda; hayâl ve şehvet bağlamını tartışan Kemal, inceleme alanına kendi tecrübelerini de dâhil eden özel bir muhakeme içerisine girer (46,47). Aşk ile alakalandırılan şehvet bağlamını reddetmemekle birlikte, muhabbet için sebep-i müstakil olmadığını, yalnızca ‘avârızından olan havâssı olduğu vurgusunu ekleyen Kemal’in; bu özel muhakeme sonucunda, hakikat-ı ‘aşkı ortaya çıkarmanın imkânsızlığını bir kere daha yinelediği görülür (46,47). Nitekim, aşk; kâh çocukluk çağında, ve hatta bâliğ ve reşîd olan ebnâ-yı beşerde ‘alâka-i şehvet ile yaşanabilir bir durum, kâh hayvanlara mahsûs bir nev’ rûh, kâh cemâdâtta kuvve-i câzibe ve incizâb gibi hâller olarak değerlendirilebilmekte ise de, yalnızca tasavvuru mümkün ve fakat kıyâs ile tasdiki kâbil olmayan bir çıkmazla sonuçlanır (47).

Aşkın mahiyeti ve bu mahiyetin asli niteliklerini açıklamaya yönelik bu tartışma sonrasında, bir kere daha aczi yineleyen Kemal’in, bu kez aşkın insani olan cihetine yer verme kararı alıp soruşturmayı bu bahisle yürüttüğü görülür. Çünkü Kemal’e göre “ ‘aşktan bahs olundukça, insânın kendi idrakât ve vicdâniyâtını ve belki tecârîb ve meşhûdâtı dâhilinde idâre-i efkâr etmesi zarûriyâttan olu[p] [...] ‘aşkın insânî olan cihâtine, ve onda dahi ‘avârız-ı müterettibesinden olan hâlâtına ait” (47) durumlara bakmak icap eder. Bir diğer ifadeyle, insanın deneyimleyip tecrübe edindiği ya da gözlemlediği nitelikler ve bu niteliklerde de asli olmayan özellikler göz önünde bulundurularak “aşk”ın nasıl zuhur ettiği ve zuhurdan sonra hangi tesirlerin görüldüğü meselesi ön plana çıkartılır (47). Bu tartışmaya geçmeden önce, aşkın mahiyeti ve asli niteliklerine ilişkin soruşturmayı kısaca değerlendirmek yerinde olacaktır.

Kemal'in ilk kısımdaki soruşturmasından hareketle; “mutlakçı ve apriorist bir epistemolojik çerçeve[ye]” (Parla, 103) göre belirlenen geleneksel zihin yapısını, sorgulamaya hazır bir eğilimden bahsetmek mümkündür. Ek olarak İslami epistemolojiye göre “[g]erçeğin evrensel, değişmez, soyut ve sorgulanmaz olarak belirle[ndüğü] (14) yapının; gözetilen ihtiyaçlara göre ve farklı bağlamlarda soruşturulabilir olduğuna da işaret eden bu eğilim, geleneksel zihniyet karşısında “kendi” varlığını yeniden tanımlamaya hazır olan yeni bir arzuyu da ortaya koyar niteliktedir. Nitekim, diğer dönem aydınlarına ek olarak Kemal'in soruşturmasında da cisimleşen bu arzu, geleneğin hükümlerine göre belirlenen gerçeklik algısını; “dîni ve hikemi ve vicdânî ve fennî ‘aşka terettüb edebilecek ne kadar mesâ’il var ise, nazar-ı hikmetin hedef-i ihâtasına cem’ile müşahedelerine çalışm[ış]” (47) ve fakat gündelik yaşamın pratikleriyle ilişkilendirilemediği için sınırlandırma ihtiyacı duyulmuştur. Öte yandan hakikat âleminin meşruiyetine gölge düşürmeksizin yapılan bu sınırlama ile deneyimlenebilir, tecrübe edilebilir ve hatta hakkında konuşulabilir bir alan oluşturulmak istenmiştir. Bu noktada akla gelen ilk soru, Parla'nın da dikkat çektiği gibi “insan doğası” ile “doğal” alanın sınırlarını net bir çizgiyle ayıran dünya görüşünün, “ezvak-ı ulviyye” haricinde temellendirilmeye çalışılan farklı bir aşk anlayışı için yeniden müzakere etme niyetinin gözetilip gözetilmediği düşüncesidir.

“Muhabbet” adlı makalenin ikinci yarısı ise bu sorunun cevabını netleştirir niteliktedir. Kemal, bu kısımda, aşkın insani olan yanına ve “insan doğası”nda farklı şekillerde tezahür eden etkilere yönelir. Ek olarak birinci kısımda olduğu gibi, kendini bu soruşturmada da araştırma nesnesi yapmaktan çekinmeyen Kemal'in dile getirdiği şu uyarı ise dikkate değerdir:

Tarih ve ahlâk ve hikâye ve oyun gibi elli altmış kadar milel-i mütemeddinenin elli altmış bini mücâviz olarak elimize geçen te’lifâtının ekseri gönül dediğimiz hazînetü’l-gayb esrarının hâlden

bahs etmiş, ma'mâfih hiç biri umumiyetinin değil, hatta bir mes'elesinin halline muktedir olamamış bir takım mülâhazât ve vicdâniyât-i şahsiyye kabilindendir. O cihetle ma'neviyâta mûte'allik kâffe-i hakâyık gibi şüzûzu [istisnası] kavâ'idine [kurallarına] bin derece gâlib olan muhabbet husûsunda îrâd edeceğimiz mebâhisin kendi derekât-ı idrâkâtımız dâ'iresinde bulunduğunu pîş-i nazardan ayırmamalarını ashâb-ı mütâla'anın dikkat-i mahsûsalarına havâle eder[iz] (48).

Alıntıda geçen ifadelerde dikkat çeken ilk unsur, aşk hâline eşlik eden özelliğin istisnadan yana bir eğilim ile deneyimlenmesine yönelik vurgudur. “İnsan doğası” için geçerli genel kurallar dizgesinin varlığını olumsuzlayan bu özellik ile dikkat çekilen diğer unsur ise, kişilerin vicdanlarında yoğrulan deneyimlerin bir sonucu olması ve her bir kişinin şahsi kanaatine göre belirleniyor olmasıdır.

Öne çıkan bu iki unsurdan hareketle, Kemal'in aşkın insani olan yanını dile getirme ve bu hâl hakkında konuşabilme imkânına meşruiyet kazandırmak istediği söylenebilir. İkinci olarak Kemal'in, genel kabul görmüş ön kabullerin yanı sıra, geleneğin buyruklarıyla tahkim edilen “aşk” anlayışına karşı, nev'i şahsına münhasır bir aşk hâlini mümkün kılan ya da kişilerin “kendi” inisiyatifinde olan yeni bir alan açma çabasından söz etmek mümkündür. Çünkü, Kemal, kulaktan âşık olma anlayışının itikadlerin ileri götürülmesi nedeniyle ve ülfetle doğan aşkı da görenek denilen akaid-i batılanın vicdana koyduğu yıkılmaz engel nedeniyle sürdürüldüğüne dikkat çekerek her ikisinin de “zevk-i rûhânîye”ye vasıl olamayacağını ileri sürer (48). Ek olarak ilk görüşte aşkı kendi “nefs”inde tecrübe ettiği için ve birkaç kere de yakın çevresinde gördüğü için “insan doğası”na uygun bir hâl olarak değerlendiren Kemal'in (48), görücü usulü evlilik başta olmak üzere kaçgöç gibi genel kaidelerin dışına çıkan bu deneyimi, istisna olma bahsi üzerinden meşrulaştırmak istediği saptanır. Öte yandan, aşkın mahiyeti tartışmasında asli olmayan tezahür biçimlerinden şehvet unsurunu, tartışmanın bu yarısı ile dolaylı bir biçimde de olsa meşrulaştırmış olan Kemal'in, “ezvak-ı ulviyye”nin meşruiyetini sarsarak “aşk-ı

cismanîye”ye ya da “zevk-i rûhânîye”ye yer açma arzusunda olduğu söylemek mümkün hale gelir. Bu bağlamla birlikte cinselliğin, yetişkinlikle birlikte deneyimlenebilir bir durum olduğuna da meşruiyet kazandırmış olan Kemal’in, gerek i’tikâdler ve ‘akâid-i bâtila türünden olan uygulama ve düzenlemelere, gerek her türden iktidar odağının psişik telkini ile tâbiyet altına alınan vicdana karşı, fertlerin “kendi” arzuları için de var olabileceği bir alan açmak isteğinden bahsetmek mümkündür.

Makalesini, “kendi” nefsinde tecrübe ettiği aşk hâlinin tesirleri ile sürdüren Kemal, “aşk-ı cismanî”nin deneyimi esnasında görünür hale gelen; kıskançlık, rekabet, haset duyguları kadar, sevdiğini görünce kendinden geçme haline de yer vererek “doğal” olan cisim-vücut alanındaki değişimleri de tartışmanın bu bahsi aracılığıyla meşrulaştırır (48,49). Cisim/vücut- ruh karşıtlığındaki bu sınır ihlalini günah olgusuna eşitlemek yerine, “[p]ek çok ‘âşık gördüm; fakat yârini nasıl sevdiğini, niçin sevdiğini -eğer izdivâc mes’elesi istisnâ olunursa- muhabbetin neticesinden ne me’mul eylediğini bilir kimse görmedim!” (49) düşüncesiyle sürdüren Kemal’in; bir yandan farklı kişiler ve tekrarlı deneyimlerle gündelik yaşam pratiğinin bir paçası haline getirilen “aşk-ı cismanîye”ye meşruiyet kazandırdığı, diğer yandan da “ezvak-ı ulviyye”nin meşruiyetini sarstığı görülür. Tartışmasının sonunda, bu kez de “insan niçin sever?”(49) sorusunu soran Kemal’in, “hissiyât-ı vicdâniyenin mâhiyetini, ‘avârızını göstermek dahi muhaldır” (49) sözüyle makalesini sonlandırırken, vicdan olgusuna bir kere daha merkezi bir konum ve değer atfetmesi ise dikkate değerdir.

Teorik akıl yürütme kadar, Kemal’in kendisinin ve yakın çevresinin deneyimleri ile birlikte örüldüğü tartışmada vicdanın yinelenişini, geleneksel zihniyetin doğru ve yanlış kesin çizgilerle belirlediği gerçeklik algısını soruşturulabilir hale getirme niyeti olarak okumak mümkündür. Nitekim, tartışma boyunca herkes için ortak ve

kesin hükümler barındıran bir merci olmaktan çıkarılan vicdan; idrak ve çeşitli deneyimlerle yoğrulma sonucu her bir kişinin şahsi kanaati ile cisimleşen bir alan olarak belirlenerek aşkın ne yönde, ne derecede yaşanacağı kararı da kişilerin alacakları inisiyatiflere bırakılır. Böylece “ezvak-ı ulviyye”nin buyruklarına göre belirlenen gerçeklik algısında, benlik/nefs, vicdan ve iradeyi kayıt altına alıp tâbiyeti meşrulaştıran bir başka belirlemeden daha kaçınılarak her bir okuyucuya yaşam biçimlerini belirlemede karar verme serbestliğine sahip oldukları bilgisi telkin edilir. Bu noktada aşk anlayışı bahsi kadar, bu bahisle yeniden müzakere edilen vicdan; ferdin “kendi” varlığını yeniden tanımlayabileceği bir konum, ferdin “kendi” arzusuna göre yaşamını belirleyebileceği bir imkân, “ezvak-ı ulviyye”nin buyruklarını yineleme ya da bu buyruklara ihtilaf etme sorumluluğunun alındığı bir merci ve alan olarak konumlandırılır. Ve Ahmet Midhat’ta da takip edildiği gibi Kemal’de de bu sorumluluk her bir ferdin “vicdâniyât-î şahsiyye”sine (48) bırakılır. Şu halde, aşkın mahiyetine ve asli niteliklerine; idrakin, dilin ve vicdanın aczi nedeniyle sınırlandırma getiren Kemal’in, ancak bu sınırlandırma aracılığıyla aşkın insani yönüne ve istisnadan yana olan tezahürlerine geçiş yapıp “ezvak-ı ulviyye”nin yasaklı alanına karşı, fertlerin “kendi” arzularını konuşulabilir kılmak istediği tespit edilir. Ek olarak geleneksel zihniyetin çeşitli uygulama, buyruk ve düzenlemeleriyle vicdana koyduğu yıkılmaz engeli -“vicdânî sedd-i sedîd[i]” (48)- yine “vicdan” olgusuyla müzakere eden Kemal’in, yasaklanarak bastırılan arzu alanından “başka bir arzu düzeni[nin] üreti[lmesinin]” (Butler, 30) geçiş için uzlaşma arayışı içinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim, geleneğin hükümleriyle kayıt altına alınan ruhsal ve zihinsel yanlar, kişilerin kendi idrak ve vicdanlarıyla müzakere edilirken, her bir otorite odağının buyruklarıyla denetim altına alınan uygulama ve

düzenlemeler de kişilerin inisiyatifine bırakılan deneyim imkânı ile yer değiştirilmek istenir.

Şemsettin Sami, Emin Nihat, Ahmet Mithat ve Namık Kemal'in aşk olgusunun bilgisi ve iktidar alanını soruşturdukları metinlerden hareketle, özne ve her türden iktidar odağı arasında tâbiyet üzerine kurulu etkileşim biçiminin, kendi olabilirliği üzerine dönen arzunun işleyişi üzerinden yeniden müzakere edildiği saptanır. Bir diğer ifadeyle, iktidar odaklarının çeşitli yasak, ikaz ve buyruklarıyla cisimleşen uygulamaları aracılığıyla belirledikleri sınırları, öznelerin “kendi” arzuları lehine de dönüştürebilecekleri yeni bir uzlaşma arayışında oldukları görülür. Nitekim, “başkalık üzerinde ısrar”a (Butler, 36) da zemin hazırlayan bu uzlaşmanın, özne yaşamını kayıt altına alan her türden telkine karşı öznelerin kendi idrak, vicdan ve iradesi ile hareket edip kendi davranış alanlarını yapılandırma seçimine sahip oldukları hatırlatılmak istenir. Böylece, geleneksel zihin yapısını pekiştiren ve her bir yinelemede otorite odaklarının hüküm ve yasaklarına göre belirlenen özne üretim süreci, aşk olgusu ve bu olgunun bağlayıcı olduğu esaslar ile yeniden müzakere edilerek özneleşme sürecinde türetmeye engel kimi unsurların tasfiyesi, kimi unsurların da rasyonalize edilmesi amacıyla uzlaşma niyeti ön plana alınır.

Bu bağlamda, ilk olarak “ezvak-ı ulviyye”nin yasaklı alanı rasyonalize edilerek “aşk-ı cismaniye”ye ya da “zevk-i ruhaniye”ye yer açıldığı görülür. Mevcut “aşk” anlayışının özne üretim biçimindeki yaptırım gücünü zayıflatmak anlamına gelen bu adımla; tensel, duyuşsal ve cinsel arzular normalleştirilirken, benlik, vicdan ve iradeyi denetim altına alan görücü usulü evlilik, kamusal/özel alan ayrımı, kaçgöç gibi uygulamaların ihtiyaca cevap vermeyen unsurlar olarak tespit ve tasfiye sürecine yön verilmek istenir. Genel kabul görmüş ön kabullerin, ileri götürülen itikatların ve akaid-i batılanın vicdana koyduğu yıkılmaz engellerin sirayetini azaltan bu süreç ile

öznelerin; “kendi” arzularına göre var olma kararlılığı, ya da başka bir arzu düzeninin üretilmesi yönündeki ısrar için gerekli mücadeleye uygun bir zemin hazırlanır. Öznelerin başta kendileri olmak üzere, çağın dışında kalan ön kabullere göre şekillenen genel işleyişi yeniden tanımlama anlamına gelen bu mücadele ile tâbiyet üzerine kurulu öznel yaşam pratiği, her bir yinelemede vicdanın kazanacağı özerklik aracılığıyla, her türden telkine ihtilaf edebilecek özne oluşum sürecine hazır hale getirilmek istenir. Doğru ile yanlışın, günah ile ayıbın çağın gerekliliklerine ve öznelerin ihtiyaçlarına göre yeniden tanımlanması anlamına gelen bu süreçle; geleneksel zihin yapısının buyruklarına koşulsuz şartsız tâbi olan özneleşme süreci yerine, “özgürlük”, “özerklik”, “hürriyet”, “hak”, “eşitlik” ve “adalet” kavramlarını müzakere etme inisiyatifi alabilen yeni türetme pratiklerine geçiş şartı sağlanır. Her türden maduniyete tâbi olan özne oluşum sürecinden, iktidar odaklarının mevcut telkinlerine muhalefet edip hükümlerin aşılabildiği ve hatta iktidarın belirlemiş olduğu sınırların, öznenin “kendi” varoluş arzusu lehine dönüştürebildiği imkân anlamına gelen bu geçişin, *yeni insan anlayışı* için önemsendiği bir diğer tespittir.

Şu halde, geleneksel zihin yapısını tahkim eden unsurlardan biri olan aşk anlayışının; gerek bir olgu olarak yeniden müzakere etme niyetinde, gerek romanların kurgusal akışını yönlendiren asli bir “olay” olarak temsil edilmesinde konumlandırılma gerekçesinin, yeni özne oluşum sürecine geçişte önemsenen bir unsur olarak belirlendiğini söylemek mümkündür. Kadın erkek tüm öznelere dayatılan gerçeklik algısının sorgulanabilmesi için değerli bir unsur olarak konumlandırılan aşkın; her türden iktidar odağının belirlemiş olduğu sınırları, öznenin “kendi” varoluş arzusu lehine de dönüştürebilme imkânı barındırması gerekçesiyle önemsendiği söylenebilir. Nitekim, dışarıdan özne iradesine karşı dayatılan buyrukların yanı sıra, arzuları kısıtlayan ve üreten çeşitli türden normların vicdani edimlerle birlikte

işlemesi ile de tahkim edilen mevcut işleyişi sorgulatabilecek potansiyele sahip olan aşk, ‘ben’in arzulayacağı her türlü itki ve özlem için “başkalık üzerinde ısrar”ı (Butler, 36) göze aldırabilecek gücü de içinde barındırması gerekçesiyle oldukça stratejik bir konuma sahiptir. Aşk olgusunu yeniden müzakere edilmesiyle doğallaştırılarak olağanlaştırılan yeni anlayışın stratejik konumundan hareketle; iktidarın gereklerine göre yasaklanan arzu alanına koşut psişik telkinle tâbiyet altına alınan vicdanın da üzerindeki baskının hafifleyeceği ve öznenin kendini bağlayan her türden hükme karşı koyma direncinin artacağı söylenebilir.

O halde, hayal ile hakikat arasında ara bir konumda ve kurgusal metinlerden gerçekliğe seslenen bir niyete göre konumlandırılan aşkın; fertlerin vicdan ve idrakleriyle alacakları inisiyatif ölçüsünde deneyimlenebilecek bir imkân olarak meşrulaştırılıp ‘ben’in arzusunu kısıtlayan her türden sınırlamaya karşı ihtilaf edebilecek bir güç ile donanımlı olduğu telkini için stratejik bir anlamla örüldüğü yorumunu yapmak mümkündür.

Dönem romanlarına ilişkin incelemede ise yeni özneleşme sürecini tetikleyen bir “olay” olarak aşk bahsi; iktidarla özne arasında gerçekleşen etkileşimin zorlu mücadelesi üzerinden ele alınarak “başkalık üzerinde ısrar” (Butler, 36) eden öznelerin uzun soluklu serüvenleri, yineleme ve yeniden türetme pratikleri bağlamında mercek altına alınacaktır.

2.1.3 Bir “Eylem” Biçimi Olarak Benlik/Nefs, Vicdan ve İrade Savaşı

İmparatorluk sonu kuşağının “bireyselleşme/özerkleşme” arzusuna yönelik ihtiyacın varlığını kanıtlayan bir diğer durum da, dönem romanlarında sıklıkla tekrar eden

benlik/nefs, vicdan ve irade savaşıdır. “Âdet-i kadîme”nin hükümlerine göre tahkim edilen özne üretim sürecine karşı, “kendi” varoluşlarını yeniden tanımlamak isteyen öznelerin “başkalık üzerindeki ısrar”ının (Butler, 36) serüveni olarak da okunabilecek bu savaş; her türden iktidar odağının özne üzerindeki faaliyet alanı kadar, yaptırım gücünün yönünü de özne lehine değiştiren bir potansiyel içermesi nedeniyle dikkate değerdir. Çeşitli uygulama ve düzenlemeler aracılığıyla dışarıdan dayatmalarla baskılanan iradenin yanı sıra, “kendini bilme” (Butler, 31) edimi esnasında tâbiyet altına alınan vicdanın da iktidarın arzusuna ihtilaf eden faillik ile yeniden yapılanması anlamına gelen bu savaşı, her türden yetkenin sorgulanıp verili olanın sınırlarını değiştirecek türden inisiyatifin alındığı yeni türetmelerin habercisi olarak değerlendirmek mümkündür.

Dönem romanlarında; geleneksel zihin yapısının cisimleştiği anne/baba otoritesine, genel kaide, norm, yasak ve ikazlara tâbi olan yakın çevreye ve hatta öznenin “kendi” benlik ve vicdanına karşı alacağı inisiyatif ile görünür hale gelen bu savaş, “kendi” arzusunu arzulayan özne oluşum sürecinde maruz kalınacak zorlukların nedenlerini aydınlatır niteliktedir. Roman incelemeleri maddesinde, kadın erkek tüm öznelerin “kendi” arzuları için yürütmüş oldukları özneleşme mücadelesine yer verilerek görünür hale gelen zafiyetler, zafiyetleri telafi için başvurulmuş davranış ve düşünce modları; farklılaşan faillikler ve -yeniden- yinelenen kültürel içerikler üzerinden mercek altına alınacaktır.

2.1.4 Bir “Eylem” Biçimi Olarak Öznenin İntikamı

Dönem romanlarına ilişkin incelemelerde sıklıkla tekrar eden durumlardan bir diğeri de, intikam arzusu ve bu arzu ile başlayan eylemler silsilesinin harekete

geçirilmesi olduğu tespit edilir. Çoğunlukla kadın karakterlerin eylemleriyle dışa vurulan intikamın, erkek karakterlerin eylemlerine seyrek de olsa eşlik etmesi takip edilen bir diğ er durumdur. Giriş bölümünde dikkat çekilen edebiyat eleştirilerinde; genellikle famme fetal kadın tipinin şeytani özelliğı ile nitelendirilen intikam eyleminin varlığına, bir başka bakış açısı kazandırabilmek için öncelikle bu olgunun mahiyetine ilişkin genel bir çerçeve çizmek gerekir. Belirlenecek bu çerçeve için yer verilecek ilk isim Max Scheler, ikinci isim ise Yavuz Adugit'tir.

Max Scheler, *Ressentiment:Hınç* adlı eserinde, belleklerde çoğunlukla olumsuz bir duygu durumu olarak çağrışım yapan intikama, Ressentiment olgusunun tanımında yer verip bu olgunun harekete geçip geçmemesini belirleyen kaynaklardan biri olarak konumlandırır. Scheler'e göre Ressentiment, "tahakküm altında olanları, otoritenin verdiği sıkıntılara karşı naf ile hınç duyanları" (9) etkisi altına alan bir olgu olup beraberinde "kişinin başka insanlara- [...] kurumlara, düşüncelere, pratiklere,[...] hatta genel olarak değerlere [...] - karşı duyduğu kızgınlık, garaz, intikam isteğı ve haset gibi olumsuz duygular[ın]" (X) yaşanma derecesine göre tezahür eder.

Ressentiment'ın harekete geçme koşulu ise tecrübe edilen bu duyguların güçlü olmasına ve fakat baş edilemeyeceğı düşüncesiyle bastırılmak zorunda kalınmasına bağlanır (9). Nitekim, Scheler'in düşünce sistemine göre intikam duygusu, Ressentiment'i harekete geçiren temel kaynaklardan biri olup gerek yaşanan incinmişlik derecesine göre ve özellikle incinmenin bir kader olarak içselleştirilmesi ölçüsünde, gerek kişinin kontrolü dışında olan kalıcı durumlar karşısında bağlandığı temel duygu durumu olarak belirir (11).

Öte yandan, Scheler, intikam duygusunun asla basit bir duygusal tepkiden ibaret olmadığına işaret ederek bu duygunun "kısasa kısas" bilinci taşıdığına da dikkat çeker (8). Bu perspektife göre ise intikamın; yaralanan kişisel değer duygusunu ve

çığnenen onuru tamir eden, uğranan haksızlıklar karşısında da tatmin sağlayan bir duygu olarak konumlandırıldığı görülür (10).

“Kısasa kısas” bilincinin eklemlenmesiyle birlikte tamir edici ya da tatmin sağlayıcı bir duygu olarak harekete geçen intikam duygusunun, bir başka okumada “adalet” talebinde bulunan bir işlevle ön plana çıkartıldığı görülür. Yavuz Adugit, “İntikam: Adaletin Estetiği” adlı makalesinde, intikam duygusunun adaletsizliğe karşı bir haykırış olarak harekete geçtiği tespitinde bulunur (17). Adugit, intikam duygusunun, bir kişi ya da gruba yapılan haksızlıklar sonucunda, adaleti referans alan bir bilinçle harekete geçtiğine dikkat çekerek bu duygunun başkasına zarar verme amacıyla dışa vurulan kör bir “dürtü” olmadığı yorumunu yapar (16,17). Tam da bu noktada yazar, intikamın; ihlal edilen adaletin buyrukları karşısında, zedelenmiş olan adalet duygusunun huzursuzluğunu gidermeye yönelen bir duygu olarak yorumlanması gerektiğine dikkat çeker (17). Adugit’e göre uyandığı andan itibaren en güçlü duygulardan biri olarak kendini dayatan intikamın; yalnızca “adalet” talep eden bir istençle koşullanarak bu süreç içerisinde bağışlamaya yanaşmayan, ödüller karşısında boyun eğmeyen, kural ve ilkelere riayet etmeyen bir seyir takip ettiğine işaret eder (17). Ek olarak uyanan bu güçlü duygunun, aşk gibi güçlü bir duygu karşısında da üstün geldiğine değinen yazar; çoğu aşığın aşkına duyduğu derin sevgiye rağmen, bu sevgiyi intikama kurban eden bir yönelmişlik içine girdiğine de dikkat çeker (18). Adugit’in intikam duygusuna yüklediği anlamlar Scheler’in öne sürdüğü tespitlerle kıyaslandığında, birbirlerine benzer ve birbirlerini tamamlayan genel bir çerçeveyi de orta koyar niteliktedir.

Scheler ve Adugit’in değerlendirmelerine oldukça benzer yaklaşımların, dönem romanlarında da yer verilmiş olması dikkat çeken bir diğer noktadır. Osmanlı kültür dünyasında, intikam duygusunun genel çerçevesini belirlemek adına verilebilecek ilk

örneğe Ahmet Mithat Efendi'nin *Hasan Mellah* adlı romanında rastlanır. Bu romanda intikam olgusuna; “insanlık vazifesi” (199) olarak yaklaşılrken, “hem şeriate ve hem de geleneğe göre ha[k] olan kısâs” (208) bilincinin eşlik ettiğı görülür. Bu romandaki bir diğ er yaklaşım biçimi ise “sadâkat yolunda can verm[eyi]”, “intikam yolunda can verm[eye]” eşitlenmesi ve şehitlik payesinin eklem lenmesidir (383). Bu bağlamda, bireysel aşkı meşrulaştıran sadakat yemininin, dönem romanlarında sıklıkla tekrar ettiğı gözleminden hareketle, intikam olgusunun aşk için can verme ve hatta alma anlamına geleceğini de çıkarsamak mümkündür.

Konu ile verilebilecek diğ er örneğe, Ahmet Mithat'ın *Yeryüzünde Bir Melek* adlı eserinde rastlanılmaktadır. Birbirine âşık Şefik ve Raziye arasında geçen diyalogda, kadın öznenin “beyan”ı ile dile getirilen intikam olgusunun çerçevesi şu şekilde verilir: “İnsan sevdiğinden intikam alır. Kendisi sevip de ona [k]arşılık [v]ermeyen hainden intikam alır. Sanki muhabbete, sadakate, vefaya teşne ol âşık, hain maşukasından isale eylediğı birkaç yudum kanla teskin-i harâret edecekmiş itikadıyla intikam alır” (10). Esere ilişkin verilecek diğ er örnek ise bu kez de anlatıcının “beyan”ı ile dile gelen şu sözlerde takip edilir: “Dünyada en büyük tesir, bir adam için bigayr-ı hakkın mazlum olup intikamını alamamaktan neşet eyleyeceğı haklı bir surette dava edilebilir. Hâlbuki mazlumiyet-i intikamını alamamaktan daha büyük bir tesir aranılırsa, o dahi zalimi kendi hakkında icrây-ı zulümde devamdan da menedememektir” (168). Konuya ilişkin verilecek son örneğe ise Şefik'in “beyan”ında rastlanır. Şefik'e göre “[b]ir adamın aldanışını yüzüne vurmak dahi onun aleyhine bir intikam sayıl[ır]” (286).

Verilen örneklerde geçen intikam anlayışı, Scheler ve Adugit'in vermiş olduğı bilgilerle örtüşmekle birlikte, intikamın yalnızca kadın öznenin şeytani niteliğine eşitlenen ölümcül bir duygu durumu anlamından oldukça uzak yaklaşımlarla ele

alındığı bir kere daha ortaya çıkar. Nitekim, yapılacak olan roman incelemelerinde sıklıkla yinelenen intikam duygusu, her iki yazarın ele aldığı genel çerçeveye göre değerlendirilecek ve bu duygunun “adalet” talep eden bir başkaldırı pratiğine nasıl, hangi niyet ve arzu ile dönüştüğü açıklanarak “bireyselleşme/özerkleşme” istenci ile bağıntısı gösterilmeye çalışılacaktır.

2.1.5 Bir “Eylem” Biçimi Olarak Öznenin İntiharı

Dönem romanlarında sıklıkla tekrarlanan durumlardan bir diğeri de intihardır.

Genellikle kadın öznelerin davranış örüntüsüne eklemlenen intiharın, erkek öznelerde görülmemesi ise dikkate değer bir noktadır. Cinsiyetler arası ilişkide göze çarpan bu farklılaşmanın cevabı romanların yakın okumalarında netleşmekle birlikte, edebiyat eleştirisi literatüründe; maruz kalınan maduniyetler karşısında, boyun eğen özne tavrına eşitlenip sürekli yinelenen bu görüngünün, şu an için, farklı bir perspektifle de açıklanabileceği düşüncesine işaret etmek yeterli olacaktır.

Dönem romanlarının “bireyselleşme/özerkleşme” olgusu ile birlikte okunabileceği yönündeki argümanımı güçlendiren intihar “eylem”i için genel bir çerçeve çizmek adına yararlanılan kaynaklar Burcu Alkan’ın, “Sessiz Başkaldırıya Ses Veren Metinler: Edebiyatta İntihar” ve Rüya Kılıç’ın “Erken Cumhuriyet Dönemi İstanbul’unda İntihar: Toplum -Ferd- Siyaset” başlıklı makaleleridir.

Kültürel ve bilimsel çalışmalar göz önüne alındığında intihar olgusuna, varoluşsal bir problem olarak işaret edildiği de tespit edilir. Her iki alanın öne sürdüğü yaklaşımlar göz önünde bulundurulduğunda ise varoluşu sonlandırma girişimi olarak okunabilecek intihar olgusunun; ya biyolojik faktörlere bağlı sorunlarla

ilişkilendirildiği ya da toplumsal, tarihsel ve ekonomik koşullarda görülen değişimlerin insan hayatı üzerindeki etkisi ile açıklandığı görülür. Toplumsal koşulların insan yaşamı üzerindeki etkisine ilişkin en dikkat çekici tespitlerden birine Rüya Kılıç'ın “Erken Cumhuriyet Dönemi İstanbul’unda İntihar: Toplum -Ferd-Siyaset” adlı makalesinde rastlanılır. Kılıç, Georges Minois’nin *İntiharın Tarihi* adlı eserinden hareketle, intihar olgusunun; “toplum ile onun sorumlularına karşı bir suçlama” (Kılıç, 101) olarak değerlendirildiğine dikkat çeker. Toplum ile etkileşimde bireylerin yaşadığı maduriyetlere bir gönderme olarak da okunabilen bu bakış açısını; bireylerin intihara, ancak maduriyet(ler)in katlanılmaz bir trajediye dönüşmesi halinde başvurduğu ve toplumun aksayan yönlerine karşı isyan içerikli bir mesajla katkıda bulunduğu gerekçeleriyle genişletmek mümkündür. Bu noktada toplumsal yaşamın; çeşitli dinamiklerle bireyler üzerinde baskı kurup bireylerin tutunmak istediği değerlerle, hâkim değerler arasında yaşanan çatışmalara neden olan bir bağlamla öne çıktığı yorumu yapılabilir. O halde toplumsal yaşamda öznelerin maruz kaldığı baskı sonucu yaşanan değerler çatışmasının; bir yandan bireylerin haklı isyanına zemin hazırladığı, diğer yandan da süreç içerisinde herhangi bir ortak dilin kurulamayışı ile bireylerin varoluşsal bağlamda anlam kaybı yaşamalarına neden olduğunu çıkarsamak mümkündür.

Öte yandan, toplumsal belirlenmişlik karşısında kendini belirleyebilme imkânından yoksun tutulan bireyin, ancak “varoluşunu anlamlandıran elle tutulur hiçbir değer kalma[dığı]” (Alkan, 32) anda; kendini belirleyen işleyişe karşı, işleyişin dahi müdahil olamadığı ve yalnızca bireyin kendisinin sahip olduğu varoluşu sonlandırma hakkını kullanmaya yöneldiği söylenebilir. Bireyin engellenmişliğine ve kendi kontrolü dışında seyreden gerçeklik algısına karşı bulmuş olduğu çözüm olan intihar, aynı zamanda “kişinin varoluşunu, kendi elleriyle yok oluşu seçerek, kendi

kontrolüne alması” (33) düşüncesiyle de örtüşür. Kendisi tarafından kontrol edilemeyen ve “kendi” arzusuna göre kendini belirleyebilme hakkından muaf tutulan bir yaşam biçiminde, intihar düşüncesini harekete geçiren bireyin; bu “eylem” aracılığıyla, yalnızca kendisinin belirleyebildiği ve kontrolün kendisinde olduğu tek bir alanda değer kazanabildiğinden söz etmek mümkündür. Bu noktada, varoluşunu baskı altına alan genel işleyişe ya da çeşitli türden otorite odağının buyruklarına karşı manen karşı koyma hakkını kullanan bireyin, işleyişin “kabul edilebilirlik iddiasına cevaben başkaldır[dığından]” (29) söz edilebilir.

Verilen bilgilere koşut yapılan yorumlar çerçevesinde, toplumsal yaşamın birey ile etkileşimi bağlamında öne çıkan intihar düşüncesinin; bireyi belirleyen otorite odaklarının çeşitli yasak, ikaz ve normlarına karşı, bir isyan talebinin dile getirilme biçimi olduğu ve trajedilere neden olan hâkim işleyişin değişmesi gereken yönüne, varoluşun değillendiği bir üslupla cevap verildiği söylenebilir. Bireysel varoluşun değillenmesine yol açarak bir başkaldırıya dönüşen intihar, mevcut sosyal düzenin aksaklıkları karşısında ilgili sorumlulara karşı bir suçlama ile de dile geldiğinden, gelecek sosyal düzen imkânlarının tayininde önemli bir işlevle ön plana çıktığından söz edilebilir. Bu bağlamda ‘bazı’ intiharların, toplumsal işleyişin değişmesi gerekli görülen yönlerine düşürülen bir dip not olarak da okunabileceği yorumu yapılabilir.

Kaynağının her türden iktidar odağının hükmüne göre belirlenen toplumsal işleyiş ve bu işleyiş karşısında insan varoluşunun anlam arayışı şeklinde özetleyebileceğimiz bu açıklamalar; intihar olgusunun, tıpkı intikam olgusunda olduğu gibi “adalet” olgusunu yeniden müzakere edip talep eden arzu ile harekete geçtiğini de gösterir. O halde, “edebi metinlerin kurgusal anlam dünyasında [...] toplumsal ile bireysel varoluş arasındaki çatışmanın entelektüel ve sanatsal ifadesi olarak” (29) konumlanan intihar olgusunun; gelecek sosyal düzen önerilerinin gerçekleşmesinde

engel olarak konumlanan işleyiş ve bu işleyişi dönüşüme yatkın hale getirmek amacıyla varoluşun riske atıldığı mücadele biçimi olarak konumlandığından bahsetmek mümkündür. Bir diğer ifadeyle, özne varoluşunu kayıt altına alan iktidarın arzusuna karşı “eşitlik”, “hak”, “hürriyet”, “özerklik”, “özgürlük” ve “adalet” kavramlarını müzakere riskini göze alan bireyin; “kendi” varlığı konusunda direktif toplumsal iktidarın açmazlarını dönüşüme yatkın hale getirmek amacıyla, varoluşun riske atıldığı “başkalık üzerinde ısrar” (Butler, 36) istencini harekete geçirdiği söylenebilir. İntihar olgusu çerçevesinde yer verilen bu tespitler, roman incelemelerinde detaylı anlatımlarla gösterilecektir.

2.1.6 Bir “Beyan” Olarak Öznenin Kıssadan Hissesi

Dönem romanları incelendiğinde; çoğunlukla anlatıcı yazar, kısmen de Ahmet Mithat’ta görüldüğü gibi yazarın kendi “beyan”ı ile dile getirilen düşüncelerde, okuyucu muhataba sunulma gayesinin sıklıkla yinelandığı tespit edilir. “Hikâyeden maksat..” ya da “kıssadan maksat..” söz öbekleriyle dile getirilip hisseye eşitlenen bu “beyan”larda, ibret alma uyarısının ise dönem eserlerinde sıklıkla yinelenen diğer unsur olduğu görülür. Nitekim, Ahmet Mithat’ın *Yeryüzünde Bir Melek* adlı eserinde geçen “[k]ıssadan maksat hisse olduğunu nazarıdikkate alarak şu noktayı arzen ve tûlen biraz bast ile hâsıl olacak satıh üzerindeki hakikat-ı hikmeti daha güzelce görelim” (230) “beyan”ı, konuyla ilgili verilecek örneklerden yalnızca biridir.

Fertlerin, gündelik yaşamda deneyimledikleri ya da deneyimle ihtimali olan “olay”lara düşürülen bu dip notların, hakikat-i hikmet ile eşleştirilişi ise dikkate değer bir diğer noktadır. Bu noktada, gerek anlatıcı yazar, gerek yazarın bizzat kendisinin başvurduğu “kıssadan hisse”ler ile tecrübe edilen “olay”ların içinde saklı olup

kimilerince fark edilmemiş anlamlara dikkati celb etmek için konumlandırıldığını söylemek mümkündür. Bağlam ile ilintili yapılacak bir diğer yorum ise idrak ve vicdanlara düşürülen bu dipnotların, okuyuculardan talep edilen eleştiri ve öz eleştiri yetilerini harekete geçirme niyeti olduğudur.

Peki bu niyete neden ihtiyaç duyulur?, bu niyete eklemlenen asıl kaygı nedir? soruları sorulacak olduğunda, “bireyselleşme/özerkleşme” arzusuyla öznel varoluşlarını yeniden tanımlamak isteyen imparatorluk sonu kuşağının karşı karşıya kalacağı zorlu mücadeleler ve göze alındığı ölçüde tecrübe edilen özneleşme arzusunda ister istemez devreye giren benlik karmaşasının neden olacağı sorunsallar cevabı verilebilir. Dönem aydınının bu kaygısı ile cisimleşen niyette ise yeni bir özneleşme serüveni arzusunda olan tüm öznelere; kanıksanmış özne üretim biçimine göre farklılaşan her eylemde yaşanma ihtimali oldukça yüksek sorunlar için dikkat geliştirmek, karşılaşılan sorunların çözümü için de eleştiri ve öz eleştiriye başvuran yeni bir eğilimin gerekliliğini pekiştirmek istendiği söylenebilir. Kant’ın deyişiyle, öznelerin kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmayıştan kurtulma (17) serüveninde başvurulacak yegâne merci olarak konumlandırılan eleştiri ve öz eleştiri ile öznenin kendisiyle ve özneler arası ilişkide karşı karşıya kalacağı engellerin ve olası maduniyetlerin fark edilip telafi edilmesinin amaçlanması dönem romanlarından çıkarsanan bir diğer düşüncedir.

Dönem romanlarının yakın okumasından çıkarılan bu düşünceleri tartışabilmek için incelenecek romanlarda kadın karakterlerin “beyan”ları mercek altına alınarak “kıssadan hisse” biçiminde verilen eleştiriler, içerisinde saklı olan anlamlarla ortaya koyulacaktır. Yapılacak bu inceleme ile ilk olarak “bireyselleşme/özerkleşme” arzusu ile var olma seçimi yapan öznelerin karşılaşacağı zorluklara ve bu süreçte yaşanabilecek maduniyetlerin nedenlerine dikkat çekilmek istendiği gösterilecektir.

İkinci olarak da idrak ve vicdana düşürülen bu dip notlar aracılığıyla benzer durumlarla karşılaşılması halinde okuyucu muhataba öz eleştiri çağrısı yapıldığı düşüncesi üzerinde durulacaktır.

2.2 Dönem Romanlarının Değerlendirilmesi

Siyasal yaşamda başlayıp sosyo-kültürel yaşama ve eş zamanlı olma ihtimali oldukça yüksek bir biçimde öznelerin benliklerine sirayet eden “bireyselleşme/özerkleşme” istenci, dönem romanlarında işlenen başlıca konulardan biri olarak karşımıza çıkar. İktidar odaklarının hükümlerine göre biçim verilen toplumsal özne anlayışında tezahür eden başkalaşımalar olarak değerlendirebileceğimiz bu istenç; imparatorluk sonu kuşağının idrak ve vicdanı kadar, benlik algısını da dönüştüren bir potansiyel içerir. “Âdet-i kâdime”nin arzusuna göre şekillenip kamusal ve özel alanı denetleyen uygulamaları “eşitlik”, “hak”, “hürriyet”, “özgürlük”, “özerklik” ve “adalet” kavramlarıyla müzakere etme kararlılığını da içeren bu potansiyel, çağın gerisinde kalan çeşitli uygulama ve düzenlemelerin tespiti ve tasfiyesi işlevini de beraberinde getirir. “Âdet-i kadîme”nin “evlâ” ve enfa” kuralının “bireyselleşme/özerkleşme” arzusuna göre işletildiğine de işaret eden bu kararlılık, diğer yandan da uzlaşının sağlanması halinde ihtiyaç duyulan yeni uygulamalara meşruiyet kazandıracak *yeni bir eğilimin* harekete geçmesine neden olur. Bu eğilim her türden iktidar odağının; yasak, buyruk, norm ve ikazlarına karşı “kendi” arzusunda ısrar eden var olma biçimini pekiştirecek türde yeni bir gerçeklik algısı inşâ ederken, beri yandan da “başkalık üzerinde ısrar” (Butler, 36) cesaretini gösteren öznelerin, toplumsal varoluşunu tehlikeye atacak türden yaptırımlara maruz kalmalarının yolunu açar.

Dönem romanlarına ilişkin yapılacak yakın okumalarda, “başkalık üzerinde ısrar” (Butler, 36) cesaretini gösteren öznelerin; yalnızca toplumsal varoluşunu değil, ruhsal ve zihinsel yanlarıyla birlikte benlik bütünlüğünü tehlikeye atıp yıkım tehdidini de beraberinde getiren yaptırımlar karşısındaki zorlu mücadeleleri mercek altına alınacaktır. Her türden iktidar odağının telkinlerine ihtilaf edip öncesinden çizilmiş olan sınırları “kendi” arzusu lehine dönüştürme cesareti gösteren erginleşme kararından hareketle; öznelerin karşılaşacağı engeller, engellere karşı verilen tepkiler, tepkilerde tezahür eden zafiyetler ve zafiyetleri telafi etme çözümleri için genel bir çerçeve çizilecektir. Çizilen bu çerçeveden hareketle, özne varoluşunu yeniden tanımlama arzusuna kapılan imparatorluk sonu kuşağının, geleneksel zihin yapısının cisimleştiği davranış ve düşünce biçimleri karşısındaki durumu için genel bir değerlendirme yapılarak kadın ve erkek öznelerin “kendi” arzusunu arzulayan özne oluşum süreçlerindeki dirençleri karşılaştırılacaktır.

Romanların kurgu dünyasında, bireysel/serbest aşk teması ile tezahür eden “bireyselleşme /özerkleşme” serüveni; karakterlerin karşılaştığı “olay”lar üzerinden mercek altına alınacak, kimi zaman bir başkaldırı, kimi zaman da maduniyeti telafi ile cisimleşen “eylem” ve “beyan”lara yer verilerek imparatorluk sonu kuşağını bekleyen özneleşme mücadelesinin genel hatları ortaya konulacaktır. Bu noktada, dönem romanlarının kurgusal mantığında “bireyselleşme/özerkleşme” istencinin hangi temsiller aracılığıyla muhataba aktarılmak istendiği ve bu aktarımda romanın anlatı mantığını bir laboratuvar ortamını anıştıran kurguya neden eşitlendiği düşüncesi, açıklığa kavuşmuş olacaktır.

2.2.1 Taşşuk-ı Talat ve Fıtnat (1872)

Şemsettin Sami'nin kaleme almış olduğu bu eser, imparatorluk sonu kuşağının kapıldığı “bireyselleşme/özerkleşme” arzusunun, bireysel/serbest aşk temasıyla işlendiği ilk eserdir. Eserde yeniden müzakere edilen konular arasında; kadın öznelerin geleneksel zihniyetteki yerini ve değerini tahkim eden mevcut ön kabuller, tek yanlı boşanma, görücü usulü evlilik, kader ve tevekkül kavramları, anne/baba otoritesi, kamusal/özel alan ayrımı ve bastırılarak yasaklanan arzu alanı yer alır. Yeni özneleşme arzusunun önündeki engelleri tespit ve okuyucularda oluşturulmak istenen farkındalığa koşut tasfiye niyetiyle de örülen bu eserde, “olay” akışının çoğunlukla kadın özneye yönelik mevcut ön kabullere göre belirlendiği görülür.

Özerk ve öznel varoluş için duyulan arzu, her ne kadar ana karakterlerden Talat ve Fıtnat'ın tecrübe ettiği serüven ile işlenmiş olsa da, bu arzunun gerçekleşebilmesinin zorlu bir mücadele gerektirdiği bilgisi, farklı bağlamlarda kurgusal akışa dâhil edilen yan karakterler aracılığıyla gösterilir. Okuyucu muhataplar için hayalden hakikate, arzudan eyleme geçiş aşaması olarak konumlandırılacak bu kurgusal dünyayı, “bireyselleşme/özerkleşme” arzusunun önündeki engellere koşut özneleşme serüvenine eşlik eden başkalaşımalar ile birlikte değerlendirebilmek için anlatıda öne çıkan “olay”, “eylem” ve “beyan”ları mercek altına almak gerekir.

Kurgusal akışta yan karakterler dolayısıyla verilen ve dikkat çeken ilk “olay” Fıtnat'ın annesi Zekiye Hanım ile baba Ali Bey arasında yaşanır. Zekiye Hanım ve Ali Bey arasında önemsiz bir sebep yüzünden tartışma çıkar, yaşanan tartışma ile birlikte öfkelenen Ali Bey, eşini dinleme ve anlama çabasına dâhi girmeden bir anda boşayıp evden atar (Sami, 77). Bu olay ile birlikte yıkıma uğrayıp erkek öznenin

maruz bıraktığı maduniyeti değerlendirmeye tabi tutan Zekiye Hanım, benliğinde yankılanan duygu ve düşünceleri şu “beyan” ile dışa vurur:

Ah, erkeklerin muhabbetine inanmak onların sadâkatine aldanmak! ne büyük kabahat... Ah zavallı biz karılar! Biz evlendiğimiz vakit zannederiz ki, bir koca, bir arkadaş alıyoruz, hâlbuki erkekler bize o nazarla bakmıyorlar. Onlar evlendikleri vakit, karılarına verdikleri ehemmiyet, satın alacakları bir beygir yahut bir arabaya verdikleri ehemmiyetten daha azdır. Evet, hakları var a... çünkü bir beygir alacaklar, eğer iyi çıkmazsa yine satmaya mecbur olacaklar, lakin aldıkları fiyatla belki satamazlar; işte zarar korkusu var. Fakat kadınları iyi çıkmazsa (!) tabiatlarına uygun düşmezse (!) hiçbir zarar etmeksizin bırakırlar; başkalarını, daha iyilerini (!) alırlar. İşte bizi hayvan yerine bile koymazlar, ne yapalım hüküm onların elinde, nasıl isterlerse öyle yaparlar (77).

Karı koca arasında gerçekleşen “olay” sonrasında, madun olan tarafın dile getirdiği bu “beyan”ın; gerek geleneksel zihin yapısının toplumsal özne üretim biçimine, gerek cinsiyetler arası ilişkiyi belirleyen dinamiklere ilişkin genel bir çerçeve çizip önemli bilgiler verdiği görülür. Verilen bilgilerden ilki, mevcut zihin yapısının erkek özneye atfettiği otorite ve bu otorite ile cisimleşen buyrukların, kadın özneyi bağlayan her türlü hükmün kaynağı olarak konumlandırılmış olmasıdır. Kadın öznelerin maruz kaldığı haksızlıkları ve cinsiyetler arası eşitsizliği de pekiştiren bu buyrukların, kadın özneye yönelik mevcut ön kabullere göre belirlenmiş olması ise dikkat çekilen bir diğer bilgidir. Maruz kalınan maduniyetlerin yanı sıra, geleneksel aile kurumu içinde kadın öznelerin değeri ve konumuna ilişkin ciddi göndermeler de yapan bu beyanda, dikkat çeken bir diğer durum ise “kader” ve “tevekkül” kavramlarına yönelik vurgudur. “[N]e yapalım hüküm onların elinde, nasıl isterlerse öyle yaparlar” (77) sözü; bir yandan maduniyete tâbi olan özne üretim biçimine ilişkin önemli veriler sağlarken, diğer yanda da benlik bütünlüğünün korunumu için atalet ve teslimiyetin yinelendiği telafiye ışık tutar.

Alıntıda dikkat çeken bilgilerin bir kısmı da erkek öznenin geleneksel zihniyetteki konumuna ilişkindir. Geleneksel zihniyetin erkek özneye atfettiği otorite, kadın öznenin aleyhine işliyor gibi görünse de, benzer bir durumun erkek özne için de geçerli olduğu söylenebilir. Gelenekte erkek özneye tanınan ve kadın öznelerin maduniyetine neden olan; keyfî boşanma, çok eşlilik, cariyelerle çeşitlilik türünden uygulamaların, erkek öznenin sorun çözme kararlılığında zaafiyete düşme eğilimini pekiştirdiğini söylemek mümkündür. Nitekim, mevcut bir sorunun üstesinden gelmek yerine, telafi için bu uygulamalardan birine yönelme eğiliminin, “daha iyi[ye]” (77) ulaşana kadar dilediğince eş seçme hakkına da dönüşebildiği alıntıdan çıkarılan bir diğer bilgi olup sorumluluk bilincindeki zafiyetin derecesini de gösterir niteliktedir.

Verilen bilgilerden hareketle, karşılaşılan her sorunun buyruklarla telafi edildiği özne üretim biçiminde; kadın öznenin itaate tâbiyeti yineleyip her türden maduniyette sükût ile karşılık verdiği davranış ve düşünce modlarını, erkek öznenin ise sorumluluk bilincindeki zaafiyeti geleneğin kendisine tanıdığı haklardan yararlanıp sürdürdüğü yorumunu yapmak mümkündür. Yeni özneleşme sürecinin önünde engel olarak konumlanan geleneksel davranış ve düşünce modları kadar, bu modları pekiştiren uygulamalara, hatta mevcut uygulamaların yinelenmesine neden olan ön kabullerin değişmesi gerekliliğine de dikkat çeken Sami’nin, Ali Bey karakterinin yaklaşım biçiminde görülen değişimle sağlamaya çalıştığı görülür. Gerçekleşen bu olay sonrasında Ali Bey, benliğinde/nefsinde cereyan eden vicdani azarlamaya koşut azap çekmeye başlar ve bu süre sonunda da “kabahat[in] kendisinde olduğunu ve karısının hiçbir kabahati olmadığını anla[yarak]” pişman olur (79).

Bu ve diğer alıntılardan da anlaşılacağı gibi Sami’nin; çağın gerisinde kalan zihniyet ve neden olduğu maduniyetlere, kurgu dünyasına eklenen karakterler aracılığıyla

negatif tavır ve anlayış olarak işaret ettiği, hemen sonrasında gerçekleşen öz eleştiriye koşut *yeni eğilim*den yana olan pozitif tavır ve anlayışı okuyucu muhatabın dikkatine sunduğu görülür. Şu halde Sami'nin, mevcut ön kabuller bahsi üzerinden eşler arasında yinelenen sorunları mercek altına aldığı; erkek öznenin sorumluluk bilincindeki zafiyet nedeniyle kotaramayıp devreye soktuğu keyfi boşanma uygulamasını Ali Bey'in yaşadığı pişmanlıkla olumsuzlamak istediği söylenebilir. Ek olarak Zekiye Hanım aracılığıyla da; her türden keyfi davranış ve tahakküm biçimlerinin meşrulaştırıldığı evlilik kurumunun, “muhabbet”, “sadakat” ve “arkadaşlık” duygularıyla desteklenen kutsal bir alana dönüştürülmek istendiğinden bahsetmek mümkündür.

Geleneksel zihniyetin tahkim ettiği toplumsal özne üretimini, *yeni eğilim*den yana bir tavırla dönüştürmek isteyen Sami'nin, kurgu dünyasına eklemlediği ve okuyucuların dikkatini çekmeye çalıştığı bir başka sorunsal ise Talat'ın kadın kılığıyla sokakta yürürken deneyimlediği “olay” ile verilir. Sevgilisi Fıtnat'a ulaşmak amacıyla bulunan tebdil-i kıyafet çözümü; her ne kadar kadınları kafes arkasına alan uygulama ve kamusal/özel alan ayırımına karşı geliştirilen istihzanın kurgusal dünyadaki yansıması olsa da, diğer yandan da kadınların sokakta yürürken maruz kaldığı durumları eleştiren bir başka niyet üzerinden de okunabilir. Gündelik yaşamda kanıksanan ve fakat değişmesi için sorumluluk alma ihtiyacı duyulmayan bu durumu mercek altına alan Sami, “erkeklerin kadınlara olan rezi[l] davranışı üzerine” (59) farkındalık geliştirebilmek için kurgusal akışa, Talat karakterinin deneyimi üzerinden bir iç hesaplaşma ekler. “Ah biçare kadınlar neler çekerlermiş! Biz onları kukla yerine kullanıyoruz. Yolda serbest ve rahat yürümelerine mâni oluyoruz. Bu ne rezalet! ne küstâhlık! [...] Demek oluyor ki, biz karıları insan sırasına koymayız, kendimizi eğlendirmek için onların ruhunu sıkırız, serbest dolaşmalarına ve

eğlenmelerine mâni oluruz” (59) düşünceleriyle dışa vurulan bu iç hesaplaşma, aynı zamanda okuyucu muhataptan/toplumdan talep edilen eleştiri ve öz eleştiri için de güzel bir örnektir. Kamusal yaşamda hâkim ve etkin olan erkek öznelerin davranış tarzları için Talat karakteri aracılığıyla gerçekleştirilen bu eleştiri ve öz eleştiri, geleneksel zihniyetin kadınlara yönelik ön kabulleri değiştirme çabasının bir diğer yansıması olarak da okunabilir. Öte yandan Talat’ın bu deneyimi kadın kılığıyla tecrübe etmesi dikkate değer bir başka nokta olup kamusal yaşamda yinelenen bu türden maduniyetler için bu davranış kalıbının taşıyıcısı olan ve her bir yineleme ile meşrulaştıran erkek öznelerde oluşturulmak istenen empatiye de işaret eder niteliktedir.

Geleneksel zihin yapısının hükümlerine göre tahkim edilen özne üretim biçimini; özerk ve öznel bir varoluş için müzakere edip “bireyselleşme/özerkleşme” arzusu için uzlaşmadan yana bir zemin oluşturmak isteyen Sami’nin mercek altına aldığı bir diğer sorunsal da görücü usulü evliliğidir. Bu uygulamanın Talat ve Fıtnat’ın serüveninden çok önce ve yan karakterler aracılığıyla kurgusal akışa dâhil edilip inceleme nesnesi haline getirilmesi ise dikkate değer bir diğer noktadır. Sami’nin izlemiş olduğu bu taktikle, mevcut özne üretim biçimi ile yeni özneleşme arzusu arasında kalan fertlerin karşılaşacakları engeller kadar, bu engellerin aşılmasında ebeveynlere düşen sorumluluk için genel bir çerçeve çizmek istediği söylenebilir. Kuşaklar arası farklılığın yanı sıra, farkındalığın da ortaya koyulmasına yardımcı olan bu taktikte, inceleme nesnesi haline getirilen karakterden ilki; Talat’ın annesi Saliha Hanım’ın, annesidir. Geleneğin hükümlerine göre biçimlendirilen toplumsal özne gerçeğine ve bu hükümlerin ebeveynler aracılığıyla pekiştirilmesi meselesini aydınlatan Saliha Hanım’ın annesi, kurgusal dünyada şu “beyan” ile var edilir:

Ah biçare biz karılar!... bizi hiç insan sırasına koymazlar!
Babalarımızın, istedikleri adamlara bizi hediye verircesine verirler; o adamların tabiatlarını sormazlar: biz o adamlarla geçinebilecek miyiz? orasını hiç düşünmezler. Bize bir defa ‘Filan adamı koca ister misin?’ yahut ‘Kimi koca istersin?’ diye sormak yok. Bize derler: ‘İşte, seni filan adama vereceğiz’. Biz sükût ederiz ama gönlümüz ne der? (20-21).

İtaate tâbi olan özne üretim biçimini pekiştiren baba otoritesi kadar, görücü usulü evlilik gerekçesiyle yaşanan maduniyeti telafi için başvurulmuş “kader” ve “tevekkül” bilincinin de yinelendiği bu alıntı, ebeveynlere yönelik bağımlılık ilişkisinin çeşitli türden tâbiyetlerin aracı olarak konumlandırıldığına ilişkin dikkate değer veriler sağlar. Öznenin “kendi” arzusu için direnme ihtimalinin, ataya saygıya koşut vicdan üzerindeki telkinle baskı altına alındığına da dikkat çeken bu alıntı, maduniyet karşısında duyulan öfkeye rağmen sükût ile rıza gösteren özne üretim biçiminin nasıl işlediğini de gösterir.

Geleneğin cisimleştiği baba otoritesinin buyruklarıyla kayıt altına alınıp sınırları önceden çizilmiş arzu alanına karşı, öznelere “kendi” istek ve arzularına göre yaşamlarını belirleyebilme hakları olduğu düşüncesinde olan Sami’nin, kurgusal akışa dâhil ettiği diğer karakterler aracılığıyla gündelik yaşamda kanıksanan bu uygulamayı yeniden müzakere ettiği tespit edilir. Yine bir “olay” üzerinden gerçekleşen bu müzakerenin, önce Saliha Hanım’ın annesi ve babası arasında gerçekleştiği, sonrasında ise henüz evlenme çağına girmemiş kızları Saliha’nın da bu müzakereye dâhil edildiği bir ortam oluşturulur. Komşu hanede kocasının davranışları nedeniyle maduniyet yaşayan Kamile Hanım -Rıfat’ın annesi- vesilesiyle başlayan ve görücü usulü evlilik bahsinin ele alındığı bu müzakerede, Saliha Hanım’ın babasına ait şu “beyan”ı dikkate değerdir: “[k]ız bir güzel beğenmeli, almalı. İşte, ananın düşüncesi bu; sen de öyle yapıyorsun değil mi?” (22).

Namık Kemâl'in "Aile" makalesinde ebeveynlerin arzu, istek ve beklentilerini ikinci sıraya almaları gerektiğini ısrarla vurguladığı önerinin, Sami'nin roman karakteri aracılığıyla da pekiştirilmek istendiğini gösteren bu sözler, geleneksel zihniyeti *yeni eğilim*den yana olan bir tavır ile farklılaştırıp yön verebilecek asıl merciin anne/kadın özne olarak konumlandırılmak istenmesine de ışık tutar. Sami'nin *Kadınlar* adlı risalesinde öne sürdüğü düşüncelerle de uyumlu olan bu sözler; bir yandan annenin babayla yapmış olduğu müzakerelere koştur *yeni eğilimin* değerlerinde istendiği takdirde uzlaşılabilceğini, diğer yandan da değişimin yönünün pozitif anlayış ve tavırla belirlenebilmesinde ebeveynlerin bir kere daha sorumlu tutulduğunu gösterir.

Görücü usulü evliliği yeniden müzakere eden hane halkı, her ne kadar hüküm süren uygulamaya ve bu uygulamanın özneler üzerindeki sınırlayıcı etkisine karşı yeni ayrımlar ortaya koyabilecek türden bir inisiyatifte uzlaşmış olsalar da, Saliha'nın evlenme yaşına gelmesiyle *yeni eğilim*den yana olan tavır alıştırı bocalamalar yaşanması dikkate değerdir. Saliha'yı mutlu edebilecek kıstaslara sahip olan bir görücü üzerinde karar verip kızlarının sevdiği kişiyi -Rıfat- münasip bulmayan anne/baba tavrı karşısında çaresiz kalan Saliha ve Rıfat'ın, tüm mücadelelerinin sonuçsuz kaldığı görülür. Fakat tam da bu noktada, yani geleneksel zihniyetin hükümlerini aşamayacaklarını anladıklarında; atalet ve teslimiyet inancına başvurup buyruklara tâbi olmak yerine, ihtilaf etmeyi seçen Saliha ve Rıfat, özne üretim biçiminde yeni bir türetme gerçekleştirir. Bu türetme, Rıfat'ın gönderdiği mektupta şu "beyan" ile cisimleşir:

Anan, baban [...] bizi birleştirmek istemiyormuş, seni nişanlamışlarmış! Evlendirecek kızları yokmuş artık! [...] Ah, ne yapalım, esiriz... kendimize mâlik değiliz, istediğimizi yapamayız, evet, kendimize mâlik değiliz, lakin hayatımıza, memâtımıza mâlikiz!... Kendimizi yokluk çölüne atabiliriz. Orada hür yaşayabiliriz... Bu dünyada hürriyet yokmuş. Dünyanın en ziyade hürleri esir imişler! Hemen bu dünyadan kurtulalım Saliha'm. Evet

ruhlarımızdır ki, bu iri kafesinden kurtuldukları gibi, görüşecekler...
(36, 37).

Rıfat'ın "beyanı"nda saklı olan bu türetmeyi, varoluşun her şeye rağmen riske atıldığı "başkalık üzerinde ısrar" (Butler, 36) üzerinden okumak mümkündür. Bir diğer ifadeyle, toplumsal öznelerin ruhsal ve zihinsel yanlarını kayıt altına alan geleneksel zihniyete karşısında, varoluşu müzakere etmeyi göze aldırın bir ihtilaf olarak değerlendirilebilir. Bu noktada geleneksel zihin yapısının; öznelerin tutunmak istediği değerler -"özgürlük", "özerklik", "hürriyet", "hak", "adalet"- ile hâkim değerler arasında yaşanan çatışmanın asıl kaynağı olarak konumlandırıldığı, esareti pekiştiren işleyiş karşısında herhangi bir ortak dilin kurulamayışı ile öznelerin varoluşsal bağlamda anlam kaybı yaşamalarına neden olduğu söylenebilir. "Kendi" arzularına göre hayatlarını belirleyebilme hakkı gasp edilen öznelerde yaşanabilecek bu anlam kaybının, "[ö]znel varoluş[u] anlamlandırın elle tutulur hiçbir değer kalma[dığı]" (Alkan, 32) an, varoluşu sonlandırma seçeneğine dönüşebileceğine dikkat çeken bu "beyan", maduniyetler karşısında "adalet" talep eden öznelerin kararlılıklarına yönelik bir gösterge olarak okunabilir. Gündelik yaşama müdahaleler ile pekiştirilen gerçeklik algısının yanı sıra, mevcut işleyişin "kabul edilebilirlik iddiasına cevaben başkaldırı" (29) olarak da değerlendirebileceğimiz bu karşı duruşu; geleneksel zihin yapısının değişmesi için varoluşun değillendiği bir "eylem", yaşanan maduniyetlerin sorumlularına karşı suçlama yönelten bir "beyan" olarak yorumlamak da mümkündür.

Öte yandan Saliha ve Rıfat'ın birlikte müzakere edip üzerinde uzlaştıkları intihar kararını ya da "başkalık üzerindeki ısrar"ı; öncesine kıyasla "fark" yaratan bir faillığe eşitleyip yeni özneleşme deneyimi çerçevesinde değerlendirmek de mümkündür. Nitekim, Saliha ve Rıfat, toplumsal öznelerin yalnızca kendi süregelen varoluşlarından başka bir şey arzulamasını engelleyen mevcut işleyişi ve bu işleyişin katı

hükümlerini, geleneksel zihniyet için riskli kavramlar üzerinden yeniden müzakere ederek varoluşun riske atıldığı başkalaşan bir faillik içerisine girerler. Yaşamakta olan deneyimi bir önceki öznellik tecrübesinden ayırmakla birlikte, yalnızca “kendi” arzularının ön plana alındığı bu yeni faillik; öznelere kendilerini belirleyen sisteme karşı, sistemin dahi müdahil olamadığı ve yalnızca öznenin kendisinin sahip olduğu varoluşu sonlandırma hakkı/hürriyeti üzerinden, “özgürlüğü kullanarak kendi[sini] kendi davranışları[nın] öznesi olarak yeniden kurma” (Foucault, 23) ediminin gerçekleştirilmesine neden olur. Başkalaşan bu edim “özerklik” istenci ile gerçekleşirken, her türden yetkenin denetim, boyun eğdirme ve tâbi kılma yöntemlerine karşı boyun eğmeme, direnme ya da kurtulma imkânına zemin hazırlayan “özgürlük” ya da “hürriyet” arzusunun tahkim ettiği bir mücadele biçimine dönüşür (80). Saliha ve Rıfat’ın ruhlarını ve zihinsel yanlarını kullanma serbestliğini, benlik/nefs, vicdan ve irade üzerinde denetim kuran geleneksel zihniyetten geri alma kararı için başvurdukları bu mücadele biçimi; hem ebeveynler için geliştirilen bağımlık ilişkisine ve maduniyetlere rıza gösteren telkinlere ihtilaf etme, hem de geleneğin belirlemiş olduğu sınırları “kendi” arzusu lehine dönüştürme gerekçeleriyle yeni bir öznelleşme süreci başlatır. Nitekim Rıfat’ın mektubuna karşılık Saliha’nın “[h]emen bu dünyadan kendimizi kurtaralım” (Sami, 38) cevabı üzerine işin ciddiyetini kavrayan ebeveynler, toplumsal yaşamda süregelen varoluşlarını garanti altına alma eğiliminden vazgeçerek geleneksel zihniyetin hükümlerinin aşılmasına ve bastırılarak yasaklanan arzu alanından “başka bir arzu düzeni[nin] üreti[lmesine]” (Butler, 30) geçiş imkânı yaratırlar.

Saliha ve Rıfat’ın evliliği ile sonuçlanan “başkalık üzerinde ısrar”ın, her zaman olumlu sonuçlar vermeyeceği düşüncesi, Sami’nin kurgusal dünyayı örerken gözettiği bir diğer durum olarak karşımıza çıkar. Bireysel/serbest aşk teması ile

örülen özerk ve öznel var oluş arzusunun mevcut zihniyet karşısındaki zorlu mücadelesi, bu kez de Saliha ve Rıfat'ın oğlu Talat üzerinden ele alınır. Öncesinde kadın karakter üzerinden ilerleyen anlatının, kurgusal akışta bir kez de erkek karakter üzerinden verilmesi, bu mücadelenin yazarlarca cinsiyet ayrımı yapılmadan konu edildiğinin de göstergesidir.

Talat, on sekiz yaşında ve kalemde memur olup babasını yedi yaşında kaybeden, annesi ve Arap dadı Ayşe kadınla beraber yaşam süren bir genç olarak verilir.

Talat'ın bu temsilini, mevcut zihniyetin belirlediği gerçeklik algısında yaşayan ve öznel varoluşun kayıt altına alındığı hakikatten haberdar olmayan erginleşmemiş bir ferdin genel temsili olarak okumak mümkündür. Nitekim, Talat'ın hakikati sorgulama edimi, bir evin cumbasında tesadüf ettiği Fıtnat'ı görmesi ve gönlünde duyduğu başkalık hissinin çekimine girmesiyle harekete geçer. Talat'ın gönlünde bulunan aşk, Fıtnat ile ayırdına varılan ruhsal dünyanın tutku ve arzu gibi çeşitli duygu durumları farklı haller ile keşfedilirken, öznel bir çerçeve, aşka kapılan öznenin farklı hallerine dikkat kesilen anne Saliha ve dadı Ayşe kadının soruşturmaları ile de toplumsal bir çerçeve oluşturularak aşk “olay”ının tezahürüne geçiş yapılır.

Özerk ve öznel bir deneyimden yana var olma arzusu için değerli bir imkân olarak konumlandırılan aşk; Talat'ın duygu ve düşünce dünyasına farklı haller ile sirayet ederken, öncesinde tanık olunmamış dalgın ve suskun bu yeni hal üzerine arkadaşları kadar, Saliha hanım ve dadı Ayşe kadının da dikkat geliştirmelerine neden olur. Aşk dolayımıyla keşfolunan öznel dünyanın toplumsal kontrol ile bir arada örüldüğü kurgusal akışta, ilk olarak Ayşe kadının beye sirayet eden bu haller nedeniyle Saliha hanım ile konuşup durumu kontrol altına alma arzusu devreye girer. Ayşe kadın, Talat'a sirayet eden yeni hali başında sevda olmasından kaynaklandığına işaret edip

evin beyinin lezaiz-i sufliyye'nin tehlikelerine karşı evlenmesi icap ettiğini dile getirir (12). Talat Bey'in evlenme yaşının gelmesi bir yana, ilerde kendilerine bakacak mizaçta bir gelin bulunması gerekliliğine de dikkat çeken Ayşe kadın; dile getirmiş olduğu “beyan”lar ile görücü usulü evliliği tüm endişeleri giderecek bir çözüm olarak öne sürerken, geleneksel zihniyetin mevcut eğiliminin nasıl tezahür edebileceğini de örneklendirmiş olur (12,15). Görücü usulü evliliğin yanı sıra, evlenme yaşına da karşı çıkan Saliha Hanım, geleneksel zihniyetin mevcut eğilimini yadsıyan tavrını tabiatı üzerinden haklılaştırarak *yeni eğilimi* destekleyen dünya görüşünü şu “beyan” ile ortaya koyar:

Aaaa Dadı! Beni kızdırırsın. Yirmi bir sene var, beraber yaşıyoruz; tabiatımı anlamadın mı? Hiçbir defa sormadın: Merhum kocam beni böyle mi almıştır? Ben bir kızı bir kere görmekle ne tanıyacağım? [...] sonra, benim beğendiğimi, senin beğendiğini oğlum beğenir mi bakalım? Hep, âlem nasıl yaparsa biz de öyle yapalım, diyorsun, lakin görmez misin ki halkın çoğu bugün evlenir, yarın kocası karısını yahut karısı kocasını bırakır; bin türlü rezalet olur. Olacak a, görmedik - bilmedik bir kız alırlar, hiç sormaksızın bir kocaya verirler; acaba çocuk o kızla uyuşabilecek mi? Beğenecek mi, sevecek mi, kız da onu isteyecek mi? Babası anası buralarını hiç düşünmüyorlar (16).

Geçmiş yaşam tecrübesine koşut artık bir anne de olan Saliha Hanım'ın bu “beyan”ı; çocukların arzularına öncelik veren ebeveyn tavrını bir kez daha meşrulaştırırken, *yeni eğilimden* yana olan duruşun bir sonraki kuşağa geçişlilikle aktarılabilirliğine, olası sorunlar karşısında bocalama yaşanmaksızın pekiştirilebileceğine işaret eder. Ve fakat bu sözlere karşılık Ayşe kadının “[k]ız ne bilir, şocuk ne bilir? Onlar cahil; ana, baba onlara nasıl emr eder, onlar öyle yabar” (16) “beyan”ı, mevcut eğilimin sürdürüldüğünü ortaya koyar. Bu noktada, Saliha Hanım'ın “baba ana evlatlarına nasıl iyi olursa öyle yapmalıdırlar” (16) öngörüsüne rağmen, toplumsal hazır bulunuşluk göz önüne alındığında özerk ve öznel varoluş arzusu için verilecek mücadelelerin mevcut eğilim nedeniyle zorlu geçeceği ikazının yapılmak istendiği söylenebilir. Nitekim, Saliha Hanım'ın öngörüsünün iyimser bir temenniden öteye

geçemeyeceği, Talat'ın sevdiği Fıtnat'a mevcut zihniyeti pekiştiren otoritelerce koyulan engele koşut ayırdına varılan acı hakikat nedeniyle ulaşamadığı görülür.

Talat ve Fıtnat'ın geleneksel zihin yapısına karşı ısrarla sürdürdüğü mücadele incelendiğinde ise yeni ayrımların koyulup sınırların değiştirildiği türden bir özneleşme serüveni göze çarpar. Bu serüvene dair verilebilecek ilk örnek, Talat Bey'in sevdiği kıza ulaşmak amacıyla bulduğu çözümdür. Talat'ın bulduğu bu çözüm, kadın erkek tüm özneleri sınırlandıran denetim biçimlerinin niyetlerini aşan bir başkalıkla sunulur. Sevdiği kızın yaşamı hakkında bilgiler edinip Fıtnat'ın nakış öğretmeni olan Şerife Hanım'la -kadın kılığına girip Ragıbe kimliğine bürünerek- tanışan Talat, kısa bir süre içerisinde ve nakış hocasının Fıtnat'a arkadaş olması niyeti üzerine hane içi yaşamın mahremine dâhil olur (57-65). Talat'ın Fıtnat dolayımıyla etkisi altına girdiği aşk, bir yanıyla geleneksel zihniyetin belirlemiş olduğu sınırları “kendi” istek ve arzusuna göre dönüştüren yeni bir özneleşme süreci başlatırken, bir yanıyla da kadın erkek tüm özneleri kayıt altına alan gerçeklik algısının sorgulanmasına neden olur. Kamusal/özel yaşam ayrımını pekiştiren çeşitli yaptırımlara rağmen tebdil-i kıyafet çözümüyle sevdiğine kavuşma niyetini hayata geçiren Talat, tüm özneleri geleneğin belirlediği hükümlerle kayıt altına alıp belirli bir kimliğe bağlayan hakikate ya da gerçeklik algısına ihtilaf etmekle yeni bir öznellik deneyimi içerisine girer. Fıtnat'ın üvey babasının, kızını sekiz yaşından itibaren eve kapatıp asla dışarı çıkmasına izin vermeyen eğilimi (48-54) ya da geleneğin hüküm ve yasaklarına tâbiyeti şart koşan zihniyet göz önünde bulundurulduğunda, Talat'ın sevdiğine kavuşma arzusu için gerçekleştirdiği “eylem”in, tâbiyeti reddeden bir iradenin sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Bu noktada üvey babanın mizacından haberdar olan Talat'ın, tebdil-i kıyafet dolayımıyla gerçekleştirdiği “eylem” biçimi; kamusal/özel alan ayrımı karşısında

“kendi süreğen toplumsal varoluşun[u]” (Butler, 36) riske atıp ihtilaf eden bir tavır olarak okunabilir. Ayrıca bu tavır, yasaklara tâbi olup sükût ile rıza gösteren öznellik yerine, geleneğin belirlemiş olduğu sınırları “kendi” arzusu lehine dönüştürebilen yeni bir öznellik biçimi olarak da değerlendirilebilir. Hakikat olarak dayatılan gerçeklik algısı aracılığıyla biçimlendirilen benlik/nefs, yönlendirilen vicdan, çeşitli türden uygulama ve düzenlemelerle denetim altına alınan iradenin başkalaşımına da işaret eden bu “eylem” biçimi ⁴⁰; hüküm sürmekte olanın sınırlarını değiştirme inisiyatifi alabilen ve yeni ayrımlar ortaya koyabilen failliğin dışavurumu olarak yorumlanabilir. Toplumsal öznenin “kendini bilme” edimi sırasında, özne üretimine öncel olan düzenleyici ve disipline edici hükümleri aşma imkânını da berberinde getiren bu failliğin; bastırılarak yasaklanan arzu alanından “başka bir arzu düzeni[nin] üreti[lebilmesi]” (Butler, 30) için önemli bir geçiş olarak konumlandırıldığından söz etmek mümkündür.

Nitekim, Talat, Ragıbe kimliği ile Fıtnat’ın yakın arkadaşı olarak hane içi yaşamın mahrem alanına dâhil olma neticesinde, “bunca müddetten beri sayıkladığı sevgilisinin yanına oturmuş; eli, Fıtnat’ın o pamuk gibi ellerine kapanmış” (65) bir hâl ile çoğunluğun yoksun olduğu yakınlaşma imkânını elde ederek başka bir arzu düzenine geçiş yapar. Alınan inisiyatife koşut edinilen imkân ile Fıtnat’ın yüzüne baktıkça bakmaktan geri duramayan Talat, sevdiğinin her uzvunu ayrıca muayene edip her birinde başka bir güzellik bulurken, Fıtnat’ın da Ragıbe’nin yüzüne bakıp baktıkça etkisinin ziyadeleştiği ve Talat’ın haline yakın bir hale geçtiği görülür (66, 67). Bu noktada Talat’ın “kendi” istek ve arzusuna göre “özgürlüğü kullanarak kendi[sini] kendi davranışları[nın] öznesi olarak yeniden kurma” (Foucault, 23)

⁴⁰ Kamusal/özel alan ayrımını denetleyerek çeşitli uygulamalar ve düzenlemelerle pekiştiren gerçeklik algısına ihtilafı da simgeleyen “tebdil-i kıyafet” çözümüne, dönem eserlerinde sıklıkla başvurulduğu görülür. Yalnızca erkek öznelerin değil, kadın öznelerin de başvurduğu bu çözüm için verilebilecek başlıca örnekler; *Hasan Mellah*, *Vatan Yahut Silistre* ve *Düldane Hanım*’dır.

tavrının, aynı zamanda ruhsal dünyada harekete geçen tutku, arzu ve merak gibi çeşitli duygu durumlarını keşfetmek isteyen öznel bir deneyim niyeti için kurgulandığı saptanır. Öte yandan benzer bir keşif sürecine koşut başkalaşan öznel deneyimin, Fıtnat için de geçerli olduğu görülür. Evin cumbasından tesadüf edilip ilk görüşte aşka eşitlenen ve Talat ile cisimleşen muhabbet; hane içi yaşama -ev halkının kontrolü ve Fıtnat'ın bilgisi dışında- dâhil olurken, Fıtnat'ın öznel varoluşunda aşkı deneyimleme süreci hemcins duyulan arzu ⁴¹ karmaşası ile birlikte yürütülür. Fıtnat'ın hakikatte Ragibe'yi görür görmez başlayan soruşturmaları, her ne kadar Talat'a duyulan aşkın tetiklediği hayal dünyası ile birlikte yürütülse de; roman kurgusunda yaratılmaya çalışılan asıl hakikatin, gerçeklik algısında meşrulaştırılmak istenen bireysel/serbest aşk arzusu olduğu söylenebilir. Nitekim Talat'ın gerçekleştirmiş olduğu sıra dışı “eylem”, geleneksel zihniyet göz önünde bulundurulduğunda Fıtnat için gerçekleşmesi imkânsız hayali; özerk ve öznel bir deneyim imkânına dönüştürürken, sevilen adama duyulan aşk Ragibe'ye aktarılan arzu dolayımıyla ruhsal dünyada harekete geçen tutku, arzu ve merak gibi çeşitli duygu durumların keşfedilme sürecinin başlamasına neden olur. Bu noktada gündelik yaşamın olağan akışında deneyimlenmesi imkânsız olan bir tecrübenin kurgusal dünyada gerçekleşebilen bir hakikat olarak sunulduğu, bireysel/serbest aşk arzusunu meşrulaştırmak isteyen yazarın gerçeklik algısını aşamalı olarak dönüştürmek istediği söylenebilir. O halde Talat ile Fıtnat'ın tecrübe ettikleri durumdan hareketle; kadın erkek öznelerin bir arada bulunmasını engelleyen uygulamanın yanı sıra,

⁴¹ Kurgusal akışta Talat'ın peşi sıra ancak hemcins duyulan arzu sorunsalı ile görünür hale getirilebilen bireysel/serbest aşk arzusunda asıl muhatabının Talat olduğu Fıtnat'ın yapmış olduğu iç soruşturmalar üzerinden takip edilir. Fıtnat'ın, Ragibe ile ilk karşılaştığı an yapmış olduğu “[t]uhaf, ben bunu nerede gördüm? Yok, yok; hiç gördüğüm yok, fakat işte ona benziyor, onu görmüşüm a... onun için bunu da görmüşüm gibi gelir. Bunu hiç görmemişken mademki onu görmüşüm ve severim, mademki bu da ona benzer, bunu da görmüş gibiyim ve âdeta bunu da seviyorum” (Sami, 66) muhakemesi, hemcins duyulan arzu sorunsalını ortadan kaldırmakla birlikte kurgusal akışın devamında yinelenen benzer muhakemeler (71,74) de yapılan tespiti doğrular. Hemcins duyulan arzu sorunsalına Talat'ın iç muhakemesinde de yer verilip en nihayetinde “Fıtnat'ın kendisine âşık olduğu” (75) düşüncesinde kanaat edilmesi ise öne sürülen tespiti bir başka kanıtla daha pekiştirir niteliktedir.

ruhsal dünyanın tutku, arzu ve duygu durumlarını çeşitli yasaklarla bastıran arzu düzeninin de yadsındığı yeni bir öznellik deneyiminden söz etmek mümkündür. Toplumsal öznelerin çeşitli türden yasaklar ve ikazlarla denetim altına alındığı arzu düzeninden, başka bir arzu düzenine yönelik istenci de somutlaştıran bu örnekler, aynı zamanda imparatorluk sonu kuşağının bireysel/serbest aşk talebi için okuyuculara düşürülen dipnot olarak değerlendirilebilir. Nitekim kurgusal akışın başlangıcında Saliha ve Rıfat karakterleri dolayısıyla ve ancak kamusal alanın sınırlı imkânları üzerinden yansıtılan özerk ve öznel varoluş talebinin, bir kez de Talat ve Fıtnat karakterleri dolayısıyla ve hatta kamusalın sınırlarını aşarak hane içi yaşama taşınan öznellik tecrübesine dönüştürülmesi bireysel/serbest aşk arzusuna yönelik talebi doğrular. Öne sürülen bu argümanı haklılaştıracak bir diğer tespit ise Talat ile Fıtnat'ın yakınlık biçiminde sirayet eden değişimlerde takip edilir. Kurgusal akışta aşkın çekimine kapılan her iki öznenin birbirlerini müşahade eden hâlleri, süreç içerisinde “biri, diğerinin sevgi ve ilgisini kazanabilme”(70) çabasına dönüşürken, bu yeni davranış örüntülerine bir diğer yandan iki aşkın “dudak dudağa öpüştü[ğü]” (70) durumların da eşlik ettiği görülür.

Talat'ın bir aşamaya kadar gerçekleştirebildiği ve Fıtnat'la bir dereceye kadar deneyimlenen öznel deneyim imkânının; kuşaklar arası geçişlilikle tahkim edilen ‘esaret’ engeliyle karşılaşması, “olay” örgüsünde farklı türden mücadelelerin gerçekleşmesine neden olur. Şerife Hanım'ın ön ayak olduğu görücü ‘müjde’si, hane içi yaşamın günlük rutinini bozarken, özerk ve öznel bir yaşam arzusunda kararlı olan sevgilileri kâh umuda, kâh ümitsizliğe sevk eder. Bu noktada kurgusal akışa dâhil olan Fıtnat'ın üvey babası/Hacıbaba; mal, mülk, saygınlık ve mevkii kızının mutluluğu için yeterli görüp bundan da bir o kadar emin bir karakter olarak verilir (85-89). Kadın özneyi bağlayan her türlü hükmün kaynağında, erkek özneye

atfedilen otoritenin emir ve keyfiyetinin izdüşümü olan bu eğilim, benlik/nefs, vicdan ve iradeyi hep bir üst yetkeye göre denetim altına alan özne üretim biçiminin işleyişine de ışık tutar. Toplumsal özneleri itaate tâbi bir varoluş ile biçimlendirip her türden maduniyet karşısında, sükûnun yinelenmesine neden olan bu eğilimin, Fıtnat'ın direnen tavrı ile dönüştürülmek istenişi ise dikkate değer bir diğer noktadır. Saliha Hanım'ın tavrına oldukça benzer bir duruşla, mevcut eğilimi pekiştiren öznelerin niyetlerine karşı duran Fıtnat'ın “büyüklük istemem, mal istemem, mevki istemem... gönlümün istediğini isterim” (87) “beyan”ı ile ebeveyn beklentisine öncelik veren zihniyeti değiştirmeye çalıştığı tespit edilir. Bayılma, ağlama gibi hallere koşut cana kıyma düşüncesinin de dile getirildiği karşı duruşta; kendi iradesi dışında kararlaştırılan nikâh akdini bozma ısrarının, bir başkasını canı gibi seviyor olma itirafı ile tamamlanmak istenişi (86-88) ise “kendi” arzusunda ısrar eden özneleşme niyetinin dışavurumudur. Hacıbaba ile cisimleşen geleneksel zihniyeti Fıtnat'ın almış olduğu inisiyatifle dönüştürme çabası; özerk ve öznel bir varoluş arzusu için uzlaşma arayışını bir kez daha gözler önüne sererken, öznenin “kendi” arzusu için gerçekleştirdiği ihtilafa koşut müzakere niyetinin mevcut eğilimin temsilcileri tarafından ciddiye alınmadığı görülür. Hacıbaba ve Fıtnat arasında kimi zaman arabuluculuk yapan dadı Emine Hanım'ın varlığı; mevcut eğilim ile *yeni eğilim* arasındaki müzakerenin ve oluşturulmak istenen uzlaşının bir kanıtı olsa da, Hacıbaba'nın geleneksel ön kabullerle şekillenmiş zihin yapısının esnetebilmesi için yeterli olmadığı takip edilir. Kararlaştırılan görücü ile nikâh akdine Fıtnat'ın rızası olmadığını ileten Emine Hanım'a, “sevdim mi diycek? Sen Kızların âdetini bilmez misin? Hem de niçin istemeyecek? O, kendisini görmedi, bilmez ki beğenmedi diyelim” (87) cevabını veren Hacıbaba'nın, “[b]aşkasını sever...miş” (89) sözüne ise “ [o], daha çocuktur; daha dünyadan haberi yok, şimdi böyle şeyleri ona sormak,

hatanın ta kendisidir. Sen şimdi üzerine varma; [...] yarın inşallah Şerife Kadın gelir, [...] nikâh da kıyarız da sonra o dediğin sevdiği adamı bir saatin içinde unuttur” (89) çıkışı, esnemeyen zihin yapısını doğrular niteliktedir. Hacıbaba karakteri aracılığıyla, ebeveynler için geliştirilen bağlılığın çeşitli türden tâbiyetlerin aracı olarak nasıl kullanıldığına ve öznenin kendi maduniyetine nasıl bağımlı hale getirildiğine bir kez daha dikkat çekilirken, çocukların “kendi” arzularını suiistimal eden işleyişe koşut geleneğin dikte ettiği arzu düzenine nasıl hapsedildiğine de vurgu yapıldığı tespit edilir. Nitekim, Fıtnat’ın karşı çıkışlarına ve Fıtnat’a rağmen, nikah akdini gerçekleştiren ve bu akdi sağlama almak için çeşitli hilelere ⁴² başvuran Hacıbaba’nın genel tavrı, çıkarsanan bu tespitleri doğrular.

Kadın öznenin geleneksel zihniyetteki yeri ve değerini belirleyen ön kabuller bahsinin yanı sıra, kadın erkek tüm öznelerin ruhsal ve zihinsel yanlarını kayıt altına alıp görücü usulü evlilik ile pekiştiren uygulamanın da eleştirildiği zoraki nikâh akdinin, bir kez de Talat’ın “beyan”ı üzerinden ele alındığı görülür. İki gün içerisinde, tüm karşı çıkışlarına rağmen değiştiremediği süreci ve gerçekleşen nikâh akdini sevdiğine anlatan Fıtnat, Talat’ın hakikat olarak sunulan gerçeklik algısını, aşk dolayımıyla bir kez daha sorgulamasına neden olur. Cereyan eden “olay”ın anlatımı sonrasında Talat’ın; “Aaa, nasıl olur?.. Kendin rızâ vermedikçe nasıl nikâh kıyılır?” (95) “beyan”ı, toplumsal özneyi esaret altına alan işleyişin mevcut eğilimini, “hak” ve “hürriyet” kavramlarıyla müzakere eden yazar niyetinin de bir

⁴² Kız çocuk üzerinde kurulan tahakkümü pekiştiren baba otoritesi ve bu otorite ile cisimleşen mevcut eğilimin başvurduğu hilelerden ilki, Hacıbaba’nın hükmünü yerine getiren dadı Emine Hanım ile gerçekleşir. Emine Hanım, nikâh sırasında Fıtnat’ı temsilen odada olan bir kıza işaret ederek akdin gerçekleşmesini sağlar (95, 96). Hacıbaba ile Emine Hanım’ın başvurduğu ikinci hile, kederinden ağlayıp acınacak bir hale gelen ve çehresi bozulmaya başlayan Fıtnat’ın, koca evine ve eline sıhhat içerisinde verilmesi niyeti ile gerçekleşir (98-100). Bu hilenin ilk adımı, Hacıbaba’nın kızına “mademki istemezsi[n], ben de vermem; Ali Bey’i de kandırırız ki vazgeçsin” (100) “beyan”ı ile yürürlüğe girer. İkinci adım ise, yaz için yer değişikliği yapmanın iyi olacağı düşüncesi (101) ile atılırken, Fıtnat’ın Ali Bey’in evine teslim edilmesi bu sayede gerçekleşir. Benzer hilelerin, Ali Bey’in konağında bu kez kâhya kadın ile Emine Hanım aracılığıyla sürdürülmesi (108,109) yer verilecek diğer örneklerdir.

diğer yansımasıdır. Bu noktada, öncesinde farklı kadın karakterlerin “beyan”ları ile dikkat çekilen kız çocuk üzerinde kurulan tahakküm bahsine, erkek özne aracılığıyla da yer verilmesini; mevcut eğilimi pekiştiren bu uygulamanın, tüm öznelerin aleyhine olduğunu göstermek ve okuyucudan talep edilen eleştirinin her iki cinsiyeti de kapsadığını iletmek isteyen yazar niyetine bağlamak mümkündür.

Fıtnat’ın varoluşunu geleneğin belirlediği arzu düzenine hapsederek olası ihtilaflara karşı çeşitli hilelere başvurmayı meşrulaştıran mevcut eğilimin, öznenin; tutunmak istediği değerler -“hak”, “hürriyet”, özgürlük”, “özerklik”, “adalet”- ile hüküm sürmekte olan değerler arasında çatışma yaşamasına neden olacağı ve madun olan tarafın anlam kaybı yaşamasına koşut varoluşu sonlandırma seçeneğini gündeme taşıyacağı, saptanan bir diğer durumdur. Nitekim, Fıtnat’ın zorla hapsedildiği ‘yeni’ yaşamda son bir çıkış yolu olarak ‘meşru’ eşi ile bir baba ya da ağabey olarak uzlaşma yoluna gitmeye çalıştığı (122), fakat Ali Bey’in benliğinde/nefsinde ve vicdanında gerçekleşen mücadelelere rağmen, *yeni eğilimden* yana olan tavır alışı meşrulaştırılamadığı tespit edilir. Ali Bey’in ‘meşru’ eşi Fıtnat’ın hane içi yaşama gelişiyile benliğinde/nefsinde ve vicdanında gerçekleşen iç hesaplaşmalar ise ardı ardına şu şekilde dile gelir:

Ah, ne garip şey! Ben bu kızı daha dün gördüm; bana gelen hal nedir?.. Ah, kendisini seviyorum, ama karşısında duramıyorum, yüzüne bakamıyorum! [...] O da o kadar ağlıyor, o kadar mahzun ve mükedder duruyor! Acaba bu mahzûniyeti, bu kederi, bu ağlaması nedir? Naz değil... çocukluk değil.. [...] Bunun bir manası var [...] Başkasını mı seviyor yoksa?.. [...] O beni sevmiyor! Vazgeçsem...ah, vazgeçemeyeceğim!.. [...] Ama, vazgeçemeyip de ne yapacağım? O beni sevmiyor, ben onun hürriyetine nasıl mâni olayım? Ben onunla nasıl yaşayabilirim? (113,114).

Ah.. bir Talat sayıklıyor! Bu Talat kim? İşte onu seviyormuş! [...] Her nasılsa onu seviyor, beni sevmiyor! [...] birbirini seviyorlar.. da kavuşmasınlar... bir daha görüşmemek üzere ayrılınsınlar! Of, ne müşkül şey!.. Ah... zavallı Fıtnat’ın hakkı var ki öyle ağlıyor... öbürü de böyle ağlıyor [...] bunların murada nail olamamalarına mâni olan

kim?.. Ben?.. Ben?[...] benden böyle bir fenalık gelsin?.. benden?
[...] Ben böyle iki gencin canına kastedeyim!.. Ben ki birinci karıma
ettiğim muameleden dolayı vicdanım bir dakika daha yakamı
bırakmıyor! Ben daha bir faciaya sebep olayım! (115)

Yok, yok, artık yakamı tekrar o vicdan düşmanının eline veremem!
Ben böyle bir fenalık yapamam! Ben bunların visaline mâni
olamam... olamam... bilâkis, vasıta olurum [...] Ben şimdi kırk beş
yaşında varım.. bu kız bana layık değil, ben bu kızın babası olabilirim
[...] Ah!.. ne diyorum, ne diyorum! Kendi gönlüme böyle bir hıyanet
nasıl edebilirim? Fıtnat'ı başkasına teslim etmek!..[...] Yok, yok bu
olamaz, böyle olamaz.. başka türlü de olamaz.. Ya nasıl olacak? [...] ölme-
kten başka benim için kurtuluş yok... öleyim ki azaptan
kurtulayım.. ve o biçareler kavuşsunlar (116)

Ali Bey'in iç hesaplaşmalarından ilk ikisi; Fıtnat'ın nikâh akdine karşılık boyun

eğmeyen tavrını, erişkin bir öznenin “hürriyet” arzusuna eşitlemekle birlikte, “kendi”
arzusuna göre yaşamını belirleme “hak”kını -aşk dolayımıyla- olağanlaştıran bir
zihniyet ile değerlendirildiğini gösterir. İki sevgiliyi kavuşturma düşüncesi ile
başlayan vicdani hesaplaşma ise aradaki yaş farkı ve ‘meşru’ eşin bir başkasını
seviyor olması gerekçesi ile mevcut eğilimi pekiştiren hükümlerin yadsınıp *yeni*
*eğilim*den yana bir tavır ile gerçekleştiğini, fakat hemen sonra iki eğilim arasında kat
edilen mesafenin bozulup geleneksel zihniyet lehine evrildiğine işaret eder. Talat ve
Fıtnat kadar, kendi akıbeti için de benlik/nefs mücadelesi verip vicdani sorgulamalar
içerisinde olan Ali Bey; “kendi” arzusu lehine işleyen eğilimi yinelemesi halinde
yaşayacağı vicdan azabı nedeniyle bocalama yaşarken, benlik bütünlüğünü tehdit
eden bu ikilem karşısında intihar düşüncesini bir çözüm olarak aklına getirmesi ise
dikkate değerdir. Bu noktada mevcut eğilimi pekiştiren işleyişin Ali Bey'in
bilincinde zafiyete uğradığı ve fakat geleneksel zihniyete olan bağımlılık nedeniyle
net bir duruş gösterilemeyip benlik bütünlüğünü tehdit eden bir anlam kaybı içerisine
girildiği görülür. Gerek mevcut eğilim nedeniyle yaşanan vicdan azabı, gerek *yeni*
eğilime hazır bulunuşluktaki yetersizlik duygusu ile arafta kalan Ali Bey'in bu
durumu; hâkim işleyişin “kabul edilebilirlik iddiası[ın]” (Alkan, 29) çağın değişen

koşullarına cevap veremiyor oluşunu kanıtlarken, deneyimlenen zihniyet çatışmasının toplumun tüm kuşakları için geçerli olduğunu gösterir.

Her iki eğilimin icap ettirdiği gereklilikler arasında akıl tutulması yaşayıp çözümü kendini telef etme düşüncesinde gören Ali Bey'i, araftan çıkaran ve benlik bütünlüğü üzerindeki kontrolü yeniden sağlamasına neden olan durum ise ahabap ziyaretinin hemen akabinde gerçekleşir (116,117). Öznel varoluşu kayıt altına alan mevcut eğilimi "hürriyet" ve "hak" kavramları ile yeniden müzakere ederek varoluşun riske atıldığı bir iç hesaplaşmayı göze alabilen Ali Bey'in, ahabap ziyareti sonrasında; yeni özneleşme süreci başlatan iç soruşturmaları durdurup geleneğin korunaklı alanına dönüş yaptığı ve kendini telef etme düşüncesinden vazgeçtiği görülür. Kadın öznenin maduniyetini bir kere daha pekiştiren bu karar anı; Ali Bey'in benlik bütünlüğünü geleneğin belirlediği hükümlerle güvence altına alırken, Fıtnat'ın "kendi" arzusu için bir kez daha başvurduğu müzakere umudunun kaybolmasına neden olur. Fıtnat'ın tutunmak istediği değerlerin, hüküm sürmekte olan değerlerle olumsuzlanması anlamına da gelen bu karar; öznel varoluşta yaşanan çatışmayı anlam kaybına dönüştürürken, hüküm sürmekte olanın sınırlarını "kendi" arzusu için değiştirme ısrarının bu kez maduniyeti müzakere yerine, "kendi" öznel kararı ile telafi etme niyetine evrilir. Kurgusal akışın devamında takip edilebileceği gibi bir eş olarak meşru hakkını müdafaa etmek isteyen Ali Bey karşısında direnen Fıtnat'ın (122,123); mevcut işleyişin "kabul edilebilirlik iddiasına" (Alkan, 29) bir kez daha mesafelendiği, özneler arasında oluşan mesafeye koşut kurulamayan ortak dil karşısında ise öznel kararın özerk inisiyatife dönüştüğü "eylem" ile özgün bir lisan geliştirdiği saptanır. Nitekim Ali Bey'in odadan ayrılışı üzerine cebinde bulunan ufak çakıyı kendine saplayan Fıtnat (127), mevcut işleyişin "kabul edilebilirlik iddiasına" (Alkan,29) bu kez varoluşu değilleyen intihar "eylem"i ile karşı koyup öznel bir

başkaldırı pratiği sergileyerek zihniyetler arasında bir türlü kurulamayan ortak dil için özgün bir cevap verir.

Yaşanan maduniyetlerin sorumlularını suçlayan sessiz bir “beyan”a da eşitlenebilecek bu karşı tavır; benzer bir süreç deneyimleyen Saliha ve Rıfat’ın üzerinde uzlaştıkları çözümün bir sonraki adımı olup öznel ve özerk varoluş arzusu duyumsayan toplumsal özneler için *yeni eğilimi* meşrulaştırmak isteyen çabanın, göz önünde bulundurup çözmek istediği meselelerden biridir. Saliha ve Rıfat’ın aşk dolayımıyla başlayan öznellik ve özerklik mücadelesini, Talat ve Fıtnat’ın mücadelesi ile tamamlayan Sami’nin; akıbeti mutlu sondan trajediye yönlendiren yegâne unsuru mevcut eğilime karşı alınması gerekli mesafe mesajı verdiği tespit edilir. Nitekim, Saliha ve Rıfat’ın mutlu sonuna karşılık Fıtnat’ın intihar “eylem”i ile üç ayrı hane halkının yaşamış olduğu trajedi, Sami’nin okuyucu zihninde negatif anlayış ve tavrı netleştirmek isteyen niyetini de doğrular niteliktedir. Şu halde, *yeni eğilimi* destekleyen anlayışın yokluğu halinde gerçekleşen intihar, Talat’ın ani ölümüne ve Ali Bey’in çıldırmasına (131) neden olurken, yaşanan trajedi ile okuyucudan talep edilen eleştiri ve geliştirilmesi arzu edilen öz eleştiri eğilimi için dikkat çekici bir zemin yaratıldığını söylemek mümkündür.

2.2.2 Vasfi Bey ile Mukaddes Hanım’ın Sergüzeşti (1872)

İmparatorluk sonu kuşağının kapıldığı “bireyselleşme/özerkleşme” arzusunun, bireysel/serbest aşk temasıyla işlendiği diğer eser de Emin Nihat Bey’in *Müsâmeretnâme*’sinde yer alan “Vasfi Bey ile Mukaddes Hanım’ın Sergüzeşti” adlı hikâyesidir. Eserde yeniden müzakere edilen konular arasında; baba otoritesi, görücü

usulü evlilik, kader ve tevekkül kavramları ve bastırılarak yasaklanan arzu alanı yer alır. Bir “eylem” olarak intihar olgusu ise müzakere edilen bir diğer konudur.

Bireysel/serbest aşk teması ile örülen özerk ve öznel var oluş arzusunun zorlu mücadelesi; eserde ilk olarak baba otoritesinin varlığı üzerinden ele alınırken, erkek öznenin yaptırımlar karşısında deneyimlediği başkalaşımın anlatının şekillendirildiği asıl niyet olarak karşımıza çıkar. Bir “olay” olarak babasızlık bahsinde de incelendiği gibi tâbiyete yönelik varoluşu yeniden tanımlama arzusu ile görünür hale gelen zorlu mücadelede, bu arzu için göze alınan feragatlere koşut benlik bütünlüğünü koruma sorunsalının, özneleşme sürecine eklemlenen bir başka problem olarak tezahür edebileceğine de işaret eder. Her ne kadar Vasfi Bey baba otoritesinin buyruklarına itaat yerine yeni bir türetme gerçekleştirmiş olsa da, zorluklar karşısında gerekeni yapma iradesindeki zafiyete ek olarak kendine güven duyup özgürce hareket etme kararlılığı için yeterli donanımına sahip olmadığı tespit edilir. Bu noktada geleneğin hükümleri ile ikinci bir doğa haline gelip öznelere ruhsal ve zihinsel yanlarını benlik/nefs, vicdan ve irade üzerinde denetim kurarak kayıt altına alan özne üretim biçiminin; erginleşme niyetine uyumlu bir formasyona sahip olmadığına ve “kendi” arzusu için var olma seçimi yapmak isteyen fertlerin böylesi bir yaşam biçimine mağlup başlama ihtimalinin oldukça yüksek olduğuna dikkat çekilir. Zira, Vasfi Bey’in kendi aklıyla hareket ederek mevcut durumu kararlılıkla yönetip evlenme arzusunu hayata geçirecek iradi eylemlerden yoksun oluşu bu argümanı destekleyen örneklerden yalnızca biri olup sevdiği kadının ölüm haberi karşısında hayatını sonlandırma niyeti verilebilecek bir diğer örnektir.

Erkek öznenin sorun çözme kararlılığında zaafiyete düşme eğiliminin bir diğer yansıması olan bu örnekler; yeni özneleşme sürecinin önünde engel olarak konumlanan geleneksel davranış ve düşünce modları için okuyuculara düşürülen bir

dipnot olarak okunabilmekle birlikte, bu modları pekiştiren gerçeklik algısını yeniden müzakere edebilmek adına da dikkate değerdir. Öne sürülen bu argümanı tartışmak amacıyla, eserin kısa bir hatırlatmasını yapmak ve özneleşme sürecinde engel olarak konumlanan geleneksel zihin yapısını “olay”, “eylem” ve “beyan”lar üzerinden ele almak gerekir.

Mukaddes Hanım’ın “hayat elbisesini terk ettiğini” (133) öğrenen Vasfî Bey’in bu “olay” karşısında benlik bütünlüğünü korumakta zorlanır. Duygularını aktardığı bir mektupta; talihe, kötü bahtına ve gaddar feleğe yüklenen Vasfî Bey, yaşadığı ızdırap nedeniyle teselliye ölme kararında arar (134, 135). İşin aslını araştırmak yerine akıl ve iradece zaafiyete uğrayıp benlik bütünlüğünü korumak amacıyla atalet ve teslimiyet inancını yineleyen Vasfî Bey, “tam bir ümitsizliğe düşerek, hayattan bezmiş, sıkıntının verdiği esneme, asabı[n]ı ezmiş [...] düşünme kuvveti[n]e de bir zayıflık gelmiş” (137) bir şekilde tasvir edilir. Cihanın gözünden düşüp hayatın elem veren bir duygu durumuna eşitlendiği kriz anında; sevdiğine kavuşma arzusunu bu kez de hayatı terk etme arzusu ile (135, 136) müzakere eden Vasfî Bey, “[ö]znel varoluş[u] anlamlandıran elle tutulur hiçbir değer kalma[ması]” (Alkan, 32) nedeniyle anlam kaybı yaşar. Ek olarak Hüsrev’in göndermiş olduğu mektupta yer alan “beyan”ı hakikat belleyip bir başka kişi tarafından belirlenen gerçeklik algısına tâbi olan Vasfî Bey’in, maduniyete boyun eğen eğilimi yinelemiş olması çıkarsanan bir diğer durumdur.

Vasfî Bey’in kendi kontrolü dışında seyreden gerçeklik algısına karşı bulmuş olduğu intihar çözümü, “kişinin varoluşunu, kendi elleriyle yok oluşu seçerek, kendi kontrolüne alması” (33) düşüncesiyle örtüşse de, varoluşu sonlandırma seçeneği dışında başka imkânların da olabileceği düşüncesi, eserde ön plana çıkarılmak istenen bir başka tartışma konusu olarak ele alınır. Kurgu dünyasına eklenen Lütfi

Dede karakterinin “beyan”ları ile mercek altına alınan intihar olgusu; bir yanıyla yetkelerce hakikat olarak sunulan gerçeklik algısını soruşturma edimi, bir yanıyla da maduniyete tâbi olan öznenin cehaletine dikkat çekip akıl ve iradece zaafa uğrayan benlik algısını güçlendirme niyeti ile tartışmaya açılır.

Bir “olay” olarak aşk olgusu bahsinde de incelenen Lütî Bey’in ilk “beyan”ı; aşkın tezahürüne, kimi zaman ayrılık sıkıntısı nedeniyle ümitsizliğin de eşlik edebileceği tartışması üzerine olup bu gibi durumlarda ümitsizlikten dolayı sevgiden şikâyet etmek yerine, deneyimlenen tecrübenin kıymeti üzerine yoğunlaşır (141). Bu noktada, gündelik yaşamda kotarılamayan sorunlara boyun eğmek yerine tecrübe ile ayırdına varılan hayat ritminin devamlılığını pekiştirmek isteyen Lütî Dede’nin, Vasfî Bey’in teslimiyetten yana olan benlik algısını dönüştürmek istediği saptanır.

Kararında ısrarı koruyan Vasfî Bey’e “aşk ve sevgi[nin] uğruna ölünecek bir yo[l] [o]lduğunu” ve fakat sıkıntıdan kaçmak yerine, feleğin eziyetlerine göğüs germenin daha evlâ olduğunu öne süren Lütî Dede, eziyetten kaçanın âşık sayılamayacağına dikkat çekerek mücadele vurgusunu bir kez daha yinelediği görülür (141). Dede’nin “beyan”larına, sözlü ve yazılı kültürden aktarılan sevda yarası bahsi ile karşılık verip sevgilisi uğruna âşıkane can verme düşüncesine tutunan Vasfî Bey’e (141), kabristanın kavga yeri olmadığını, böyle bir çözümün de sevdiğinin ruhaniyetini azaplandırmaktan başka bir işe yaramayacağı ikazında bulunan Lütî Dede’nin (142), içi boş mücadeleleri olumsuzladığı tespit edilir.

Yürütülen bu karşılıklı diyaloglar akabinde Vasfî Bey’in benlik algısı kadar, hayat algısında tutunmak istediği değerler üzerinden bir bocalama içerisine girmesi dikkate değerdir. Dede’nin sözleri üzerine önce, gönlünün tek tesellisi olarak gördüğü başını feda etme arzusunda ümitsizliğe düşüp tereddüt yaşayan Vasfî Bey, hemen sonra gözleri kararıp bastonunun şişini göğsüne vurmaya yeltenir (142). Bu olaydan

hareketle, mevcut zihinsel yapının kültürel kodlarının özne üzerinde yıkıcı bir etki ile işlerlik kazandığı, karşılaşılan sorunlara benlik/nefs, vicdan ve iradece karşı koyup aklın gerekliliklerine göre hareket eden öznel bir tavır alışın yokluğundan bahsetmek mümkündür. Nitekim, duruma derhal müdahale edip azarlayıcı bir tavır ile Vasfi Bey'e yüklenen Lütfi Dede'nin, bu hareketi delilik olarak nitelendirmesi (142), yapılan yorumu destekler nitekiyledir. Cefaya sabırla katlanma telkini (143) ile konuşmasını sürdüren Dede'nin, bu türden bir fedakârlığın delilik alameti olduğu vurgusu yaptığı ve insan olana böylesi bir tavrın yakışmayacağı düşüncesi ile tartışmayı bir başka noktaya yönlendirdiği tespit edilir (142, 143).

Yine diyaloglarla yürütülen tartışmanın ikinci yarısı, aşk ve sevginin mahiyeti üzerinedir. Bir “olay” olarak aşk bahsinde mercek altına alınan düşüncelerin yanı sıra, muhabbetin dereceleri üzerinden ilerleyen tartışmada; vefa ve sadakatin bu derecesinin ne denli makul olduğu, benzer bir durumda aynı vefa, fedakârlık ve sadakat beklentisinin sevdiği kadın tarafından da göze alınıp alınmayacağı sorunsalının müzakere edildiği görülür. Nitekim, “henüz vefası tecrübe olunmayan bir yeni yetişkin kız için kendine kıymak hangi insaniyete yakışır?” (143) sorusu ile Vasfi Bey'in duygularını akılla dizginlemeye çalışan Lütfi Dede, bir kerecik olsun kavuşma meclisine dahi kabul etmeyen sevgilinin sadakatine, fedakârlığına ve vefasına şüpheyile yaklaşılmaması gerektiği vurgusunu yapar (143,144). Bu çekinmenin sevgilisini vefasız yapmayacağını ileri süren Vasfi Bey'e, “ıffet meclisine kabul edemeyen bir kız için bir aşkın da canını feda etmesi lâzım gelmez” düşüncesiyle karşılık veren Lütfi Dede, en nihayetinde Vasfi Bey'in vicdanı üzerindeki düğümü çözdüğü tespit edilir (144). Vasfi Bey, kendisini bu düşünceye sevk eden şeyin gönlünde alev saçan ayrılık ateşi olduğunu fark edip dile getirince, Dede'de bu durumun cehaletten kaynakladığını ileri sürer (144). Lütfi Dede'ye göre

“düşüncelerinin eli insanlık kaydıyla bağlı olmayanlara cehalet cinneti her cinayeti işlet[mekle]” birlikte, fedakârlığın ise bir övünme nişanı addedilmesi ancak mecburiyet altındaki durumlar için geçerlidir (144). Bu sözler üzerine sevgiden büyük ne mecburiyet olabilir savunusu yapan Vasfî Bey, bir kere daha sözlü ve yazılı kültürdeki âşıkların, henüz kavuşamadıkları sevgilileri için uğruna boşuna can vermemiş olduklarını öne sürer (144).

Mithat’ın *Yeryüzünde Bir Melek* adlı eserinde yinelenen Leyla ve Mecnun meselinde olduğu gibi, Lütfî Dede’nin de aynı bağlamdan hareketle Mithat’ın yaptığı vurguyu pekiştirdiği; bu bahsin hakikat âlemine yönelik aşk tecrübesi için bir değer taşıyıp yüzü toplumsala, insana dönük aşk tecrübesi için geçerli olamayacağı vurgusu yaptığı tespit edilir (145). Ek olarak Vasfî Bey’i benlik/nefs, vicdan ve iradece kayıt altına alan eğilimin, “felakete sevk eden cahillik gayreti[nden]” (146) kaynaklandığını bir kere daha yineleyen Lütfî Dede; kültürel kodlarda idealize edilmiş aşk anlayışına yönelik kanıksanmış düşünce ve davranış modlarını yeniden müzakere eder. Yapılan bu müzakere ile özneleri kayıt altına alan gerçeklik algısını da sorgulamaya açan Lütfî Dede’nin; mevcut eğilimin gündelik yaşam koşullarından kopuk, çağın ihtiyaçlarına hitap etmeyen hayat algısını, akıl ve sağduyudan yana olan yeni bir eğilimle dönüştürme arzusunda olduğu saptanır.

Nitekim Vasfî Bey’in hayatı algılama biçimine sirayet edip teslimiyet inancını pekiştiren “fikirlerini değiştirmek için” (146) nikâhlı eşiyle tecrübe ettiği aşk hikâyesini anlatamaya koyulan Lütfî Dede, vefa beklentisinin azımsanmayacak bir durum olduğu vurgusu yapar. Saçının bir teline esir olacak kadar sevdiği kızı mutlu etmek için sahip olduğu tüm serveti heba etmesine rağmen, nikâhlı karısından zerre kadar vefa görmeyip üstüne bir de uşağıyla iffetinin lekelediği bilgisini veren Lütfî Dede, sevdiği eşini kendi eliyle vurmak zorunda kaldığını dile getirir (146,147).

Meydana gelen bu “olay” sonrasında duyduğu pişmanlık ve utanca ek olarak gönlündeki ayrılık ateşi nedeniyle senelerce serseri ve perişan dolaştığını da ekleyen Lütfi Dede, zamanın sıkıntısından kaçmak için sürekli yer değiştirmesinin arkasında yatan asıl nedenin, nikâhlısından göremediği hayır olduğu öz eleştirisini yapar (147). Yapılan bu özeleştirden sonra, nişanlısı için girdiği vefa beklentisine koşut Vasfi Bey’in kendine kıyma düşüncesini cahilane gayretten başka bir şey olmadığını yineleyen Lütfi Dede’nin (147), vicdan üzerindeki düğüme eşitlenen ayrılık ateşini akıl ve sağduyudan yana bir anlamla yeniden tanımladığı tespit edilir.

Yapılan karşılıklı sorgulamalarla ilerleyen diyaloglar sonunda, kalbine kanaat gelmese bile canını feda etmek için verdiği karara zayıflık gelen Vasfi Bey’in (147), benliğinde tezahür eden krizden kurtulup yine gezip tozmaya, arkadaşlarıyla yeniden dostluğa başlaması dikkate değerdir (149). Bu noktada, Lütfi Dede’nin Vasfi Bey üzerinde tesiri olduğu, benlikte yaşanan karmaşayı tecrübeler alanındaki bilgilerden hareketle rasyonalize edip idealize edilen değerler dünyasında zafiyete düşen vicdan ve iradeyi, gündelik yaşamın gerekliliklerine göre yeniden konumlandırmaya çalıştığı saptanır. Beri yandan Vasfi Bey, bu yeni hali birkaç ay devam ettirse de; bir süre sonra dostların boş tesellileri üzerine kalbinin gene sıkıntılar içine girdiği, sıyrıldığı saplantılı fikirlerin kafasını yeniden meşgul etmeye başladığı görülür (149). Benlikte yaşanan yıkımı kotarma gayretinde olan Lütfi Dede’nin ise bu durumda bir dereceye kadar etkili olabildiği çıkarsanan bir diğer yorumdur.

Mevcut yorumların nedenleri üzerine dikkat geliştirilecek olursa, Lütfi Dede’nin anlatı dünyasında iki değerli anlamla konumlandırıldığı tespit edilir. Bu değerlerden ilki, mevcut zihin yapısının hükümlerine koşut kültürel değerler ile de şekillenen toplumsal öznenin, yeni özneleşme arzusu için gerekli donanım ya da yeterli hazırbulunuşluğa sahip olmamasından dolayı deneyimlenme ihtimali yüksek olan

maduniyetler karşısında, Lutfi Dede gibi rehberlere ihtiyaç duyulacağı düşüncesidir. Nitekim, baba otoritesinin hükümleri karşısında, nefsanî ve vicdanî tereddütler ile bir dereceye kadar gerçekleştirilen yeniden türetme; sonrasında akıl ve iradece kararlı bir mücadele yürütülememesinden dolayı anlamını kaybedip Vasfi Bey'in arzusuna gölge düşüren yitim sonucu benlik bütünlüğünü parçalanmanın eşiğine getirir. Tam da bu sırada devreye giren Lutfi Dede ise, benlik/nefs, vicdan ve iradeyi kayıt altına alan gerçeklik algısını soruşturmaya açarak kültürel kodlarda idealize edilmiş aşk anlayışı kadar, kanıksanmış düşünce ve davranış modlarını yeniden müzakere eder. Yapılan müzakere ile Vasfi Bey'in mevcut eğilimi, akıl ve sağduyudan yana olan yeni bir eğilimle dönüştürülürken, cehaletten kaynaklanan zafiyetleri telafi için idealize edilen gerçeklik algısı, gündelik yaşamın tecrübe alanı ile ikame edilerek akıl ve iradece kararlı özne oluşum süreci adına gerekli donanım vurgusu sağlanmak istenir. O halde Lutfi Dede ile konumlandırılan ilk değer, yeni bir özneleşme arzusuna kapılan tüm toplumsal özneler için olumlu bir anlamla örüldüğü söylenebilir.

Lutfi Dede ile konumlandırılan ikinci değer ise, özerk ve öznel var oluş arzusuna kapılan toplumsal özneler için özneleşme sürecine engel teşkil eden bir anlamla örülmesi nedeniyle olumsuzdur. Zira, Lutfi Dede her ne kadar aşk uğruna cahilane fedakarlığı göze alan Vasfi Bey'i intihar düşüncesinden vazgeçirmek istese de; kendi yaşam tecrübesinin yanı sıra, Mukaddes Hanım ile tecrübe edilen vakitleri yeniden müzakere ederek sevilen kadına duyulan vefa ve sadakat duygusunu olumsuzlamakla, tüm kadın özneler için geçerli olabilecek bir gerçeklik algısı yaratır. Yaratılan bu algı ile ister istemez yetke konumuna gelip neredeyse baba otoritesinin buyruklarıyla cisimleşen Lutfi Dede; Vasfi Bey'in "kendi" arzusu yerine, otoritenin hükümlerine göre belirlenen bir duygu dünyası oluşturur. Bu noktada 'ben'in arzusu

ile otoritenin arzusu arasında kalan Vasfi Bey, cahilane fedakârlıktan vazgeçmişse de, kalbinin kanaat etmediği bir hüküm ile karşı karşıya kalır. Bir yanda sevilen kadına biçilen karşılıklı vefa ve sadakate koşut ‘ben’in arzusu, diğer yanda vefa ve sadakati yadsıyan otorite sonucu nefsen ve vicdanen eşikte kalan Vasfi Bey, “kendini bilme” (Butler, 31) edimi sırasında bocalayarak benlik/nefs, vicdan ve iradece kararlı özne oluşum sürecinden uzak düşer. Soruşturmanın ikinci kısmı için geçerli belirlemelerden hareketle, Lütî Dede’nin Vasfî Bey’in duygu dünyasını şekillendiren benlik algısı üzerinde uyarıcı bir yetke konumuna yükseldiği, Kant’ın deyişiyle ferdin kendine güven duyarak özgürce hareket etme (17, 18) potansiyelini denetim altına aldığı ve buna mukabil erginleşme niyetinde olan öznenin önünde engel olarak konumlandığı saptanır. O halde Lütî Dede’nin birinci yarıdan hareketle Vasfî Bey’i yeni bir türetmeye uygun gerekli donanım için rehberlik yapabildiği ve fakat ikinci yarıdan hareketle yeni özneleşme süreci için gerekli hazırbulunuşluğu sağlayamadığı yorumu yapılabilir.

Öte yandan ‘ben’in arzusu ile Lütî Dede’nin arzusu arasında kalan Vasfî Bey’in, benlikte tezahür eden bocalamalara rağmen sevdiği kadın için kalbinde koruduğu kanaati sürdürdüğü ve devreye giren bir takım gelişmeler sonucu en nihayetinde Mukaddes Hanım’a kavuştuğu görülür. Sonuç olarak Vasfî Bey’in “kendi” arzusunu arzulayan özneleşme sürecinde bocalamalarla da olsa ‘ben’in arzusundaki ısrarı koruyarak zafiyetlerle örülü bir mücadele sonrası, yeni türetme yapabilen bir özne konumuna erişmesidikkate değerdir.

2.2.3 Hasan Mellah (1874)

Ahmet Mithat Efendi'nin kaleme almış olduğu bu eser, imparatorluk sonu kuşağının kapıldığı “bireyselleşme/özerkleşme” arzusunun, bireysel/serbest aşk temasıyla işlendiğini gösteren bir diğer örnek olarak karşımıza çıkar. Eserde yeniden müzakere edilen konular arasında; baba otoritesi, görücü usulü evlilik, kader/tevekkül kavramları ve bastırılarak yasaklanan arzu alanı yer alır. Ek olarak dönem romanlarında sıklıkla yinelenen “eylem”lerden intikam ve intihar sorunsalına da yer verilen eserde; bu olguların “olay” akışına dâhil edilen farklı karakterler aracılığıyla ve “bireyselleşme/özerkleşme” istenci dolayısıyla yeniden müzakere edildiği tespit edilir. Yeni özneleşme arzusunun önündeki engelleri tespit ve okuyucuda oluşturulmak istenen farkındalığa koşut tasfiye niyetiyle de örülen eserde; Cüzella ve Denizci Hasan, Madam Iliya ve Tirillo, Esmâ ve Timur Bey arasında cereyan eden sergüzeştler, özerk ve öznel varoluş arzusu için göze alınan zorlu mücadelenin genel hatlarını belirler.

Öncesinde bir “olay” olarak babasızlık ve bir “eylem” olarak intikam başlıkları ile mercek altına alınan eseri, kısaca hatırlamak yerinde olacaktır. Baba otoritesi karşısında Cüzella; ilk olarak itaate tâbiyetin yinelandığı bir içsel mücadele içine girmiş, daha sonra süreç içerisinde cereyan eden çeşitli mücadelelere koşut vicdanen özerkleşme evresine girerek en nihayetinde “başkalık üzerinde ısrar” ı göze alan kararlılıkla yeni bir türetme gerçekleştirmiştir. Kızının bu kararlılığını engellemek isteyen Alfons, Cüzella'nın kocalığına layık gördüğü Pavlos ile kaçırma hilesi üzerinde uzlaşmış, böylece Hasan'a gönül veren Cüzella'nın “kendi” varlığı ve arzusu için direten kararlılığı engellenmeye çalışılmıştır. Durumu kısa bir süre içinde

fark eden Hasan ise aşk yolunda vermiş olduğu sadakat sözü ve sevdiği kıza kavuşma niyetinin yanı sıra, babasının ölümüne de neden olan Pavlos’a karşı intikam arzusu ile harekete geçip kararlı bir takip süreci başlatmıştır.

Gerek sevdiği kızın, gerek babasının, dolayısıyla kendisinin maruz kaldığı maduniyetler nedeniyle intikam arzusu ile harekete geçen Hasan, çeşitli serüvenler ile karşılaşp özneleşme sürecine ilişkin dikkate değer deneyimler yaşayacak olsa da; öncelikle, bir “olay” olarak intikam arzusuna neden olan durumları incelemek gerekir.

Gerek yaşanan incinmişlik derecesine göre ve özellikle incinmenin bir kader olarak içselleştirilmesi ölçüsünde, gerek kişinin kontrolü dışında olan kalıcı durumlar karşısında bağlandığı temel duygu durumu olarak ortaya çıkan intikamın (Scheler, 11), Hasan’ın içinde bulunduğu durum ile yakından ilişkili olduğu görülür. Atalet ve teslimiyet inancına tutunmak yerine, kontrolü dışında olan ve farklı bağlamlarda yinelenip çeşitli maduniyetlerin müsebbibi olan kişiye karşı koyma refleksini harekete geçiren Hasan, mevcut zihniyetin pekiştirdiği tâbiyet mantığına ihtilaf edip yeni bir türetme yapar. Bu noktada “kişinin başka insanlara- [...] düşüncelere, pratiklere,[...] hatta genel olarak değerlere [...] - karşı duyduğu kızgınlı[ğın]” (X) dışı vurumu olarak da yorumlanabilecek bu durumun, “kısasa kısas” bilinci (8) taşıdığı da tespit edilir. Scheler’e göre, yaralanan kişisel değer duygusunu ve çiğnenen onuru tamir eden, uğranan haksızlıklar karşısında da tatmin sağlayan (10) bu bilinç, Hasan’ın “beyan”larında farklı şekillerde takip edilir. Almak istediği intikama; “insanlık vazifesi” (Ahmet Mithat, 199) olarak yaklaşan Hasan’ın, bu yaklaşımı “hem şerîate ve hem de geleneğe göre ha[k] olan kısâs” (208) bilinci ile temellendirdiği görülür. Mevcut temellendirmeyi, “sadâkat yolunda can verm[eyi]” “intikam yolunda can verm[eye]” eşitleyip bir de şehitlik payesini ekleyerek

genişleten (383) Hasan'ın; sevdiği kız ve babası için alacağı intikamı meşrulaştırma biçimi, oldukça dikkat çekicidir. Öte yandan, intikam duygusunun adaletsizliğe karşı bir haykırış olarak harekete geçtiği tespitini (Adugit, 17) de doğrulayan bu karşı çıkışın, kişiye yapılan haksızlıklar sonucunda, adaleti referans alan bir bilinçle devindiğini göstermesi gerekçesiyle önemlidir. Bu noktada, bir “eylem” biçimi olarak intikamı çeşitli gerekçelerle meşrulaştıran Hasan'ın, başkasına zarar verme amacıyla dışa vurulan kör bir “dürtü” ile (16,17) harekete geçmediği, ihlal edilen adaletin buyrukları karşısında, zedelenmiş olan adalet duygusunun huzursuzluğunu gidermek için bir başka duygu durumuna bağlandığını (17)söylemek mümkündür. şu halde, maruz kalınan farklı türden maduniyetlere tâbi olmak yerine, adalet talep eden kararlı bir irade ile harekete geçen Hasan'ın, “âdet-i kadime”nin belirlediği toplumsal özne üretimini yeni bir türetme ile dönüştürdüğünü söylemek mümkündür.

İntikam arzusu ve sevdiği kıza ulaşmak amacıyla gemisiyle yola çıkan Hasan; Pavlos ile iş birliği yapan ve babasının katline neden olan Yakup El-Deca'dan intikamını aldıktan sonra (211), seyir sırasında durduğu bir liman şehrinde Madam Iliya ile tanışır (227). Valinin vermiş olduğu yemekte Madam Iliya -Vali'nin yengesi- ile tanışan Hasan, karı-kocalık sevgisi yolunda büyük bir fedakârlığı ⁴³ göze aldırın bu namuslu kadına yardım etme arzusuna kapılır (236). Kocasını bulma niyeti ile şehri terk eden Hasan ve Madam Iliya, seyirdeki bir başka liman şehri Marsilya'ya doğru yol alırlar. Marsilya'ya vardıklarında Pavlos'un Paris'te olabileceği bilgisini edinen Hasan, Madam'ı Marsilya'da bırakıp bir başka serüvene çıkar (262).

⁴³ Madam Iliya, kocasına karşı duyduğu mukaddes sevgiyi koruyan bir eş olarak çizilir. Maddi serveti, namus gibi manevi bir saadete tercih etmeyen Mösyö Iliya ise namusu uğruna; anne, baba ve kız kardeşini öldürüp kaçararak karısını yalnızlığa terk eden bir karakter olarak verilir (239 -241).

Yolculuk öncesi gemi tayfasına M. Iliya'ya iyi bakılması uyarısını yapan Hasan'ın

şehri terk edişinden sonra, Madam'ın sıklıkla şehir gezileri yapıp gün geçirdiği

görülür. Bu gezilerden birinde gözü, boynunu bükmüş bir fakire ilişen M. Iliya,

dindarca bin türlü duyguyla adamın yanına sokulup para vermek ister (263, 264).

Tam bu esnada, merhametini çeken zavallının kendi kocası olduğunu anlayan

Madam, kendisini kaybedip “Hey, Iliya! Kocam! Aman, Yârabbi!” diye, kocasının

boynuna sarılmak ister (264). Karısının yüzüne bakıp “Vay, sâhiden karım be!”

deyip kollarını açarak kendisine gelmekte olan sâdık ve kendisine âşık karısını

göğsünden iten Mösyö Iliya, hemen oracıkta bulunduğu mekânı terk eder (264).

Madam ise bu red muamelesine hayretle, eli havada kalarak bir dakika öylece

kaldıktan sonra, kocasının arkasından koşup yakalamak istese de bir ize

rastlayamayıp rüya görmüşe döner (264). Cereyan eden bu “olay” ile bir yandan

günlerce kocasını arayıp diğer yandan da kocasından görmüş olduğu muamele

nedeniyle benlik bütünlüğü sarsılan Madam Iliya, çeşitli türden sorgulamalar

içerisine girer. Fedakârlık, sadakat ve vefa üzerine yürütülen bu sorgulamalar;

Madam'ın “ben”inde kocasını maruz gören telkinlerle yürütülürken, beri yandan da

‘ben’in inkâr ettiği muameleye gerekçe arayan şüpheci tavır ile sürdürülür.

Madam'ın zihnini perişan edip günlerce uykusuz bırakan bu sorgulamalar; kimi

zaman kocasının çıldırmış olmasına, kimi zaman da sevmeyi unutmuş olmasına

bağlanırken (265, 266), kanaatini erkeklik hevesine yoğunlaştırdığı ilk düşünce

anlatıcı yazar dolayısıyla şu şekilde verilir:

Bir erkeğe hiçbir şekilde inanmanın doğru olmadığına ve, hattâ, Denizci Hasan'ın bile, sevdiği kız kim ise, onu aramakta gösterdiği bunca fedâkârlığın sırf bir hevesten ibâret olduğuna kesin karar vererek, kocası olacak o güzellik ve iyi gün heveslisi için bunca vakitten beri döktüğü göz yaşlarının da boşuna olduğuna inandı. Lâkin, bu inancı da o kadar kuvvetli değildi. Üzüntüsü ağır bastıkça bu inanca düşer ve üzüntüsünü yenebilecek düşünceler başgösterdikçe de, eski nâmuslu hâli ve kocasına olan sevgisi geri gelirdi... (266)

Müslüman dünyanın haricinde, Hıristiyan dünyası için de geçerli kılınan kadına yönelik değer sorunsalının, Madam Iliya'nın iç soruşturması aracılığı ile mercek altına alındığı görülür. Ortaçağcıl bakışın erkek öznelere atfettiği değere karşılık, kadın öznenin maduniyetine neden olabilecek davranış ve düşünce modlarına gönderme de yapılan bu soruşturma aracılığıyla; benlik bütünlüğünü şekillendiren gerçeklik algısı kadar, bu algının hakikatinden kuşku duyan öznenin yaşayacağı içsel mücadele vurgusu dikkate değerdir.

Öte yandan, Madam Iliya'nın benliğinde deneyimlediği krizin yankısı olan bu düşüncelerin, Şemsettin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat* adlı eserinde Zekiye Hanım'ın "beyan"ı ile dile gelen düşüncelerle örtüşmesi ise dikkat çeken bir diğer noktadır. Nitekim, Zekiye Hanım "Ah, erkeklerin muhabbetine inanmak onların sadâkatine aldanmak! ne büyük kabahat" (Sami, 77) sözleriyle yaşadığı maduniyeti dile getirirken, Madam Iliya'nın da kocasından beklediği fedakarlığın erkeklik hevesi ile gölgelenmesinden şüphe duyarak sadakat ve vefa vurgusu çerçevesinde benliğini yeniden konumlandırma çabasında olduğu görülür. Bu noktada Madam Iliya'nın benliğini şekillendiren kanıksanmış değerlere ilişkin şüpheyne düştüğü, kocasından ayrı kaldığı süre içinde benlik bütünlüğünü korumak için tutunduğu bu değerlerin güvenilirliğini, karşılaştığı muamele sonrasında yeniden sorgulayarak kendini yeniden tanımlama süreci başlattığı saptanır. Bu yorumu desteklemek için alıntıda Hasan bağlamında dile getirilen yeni yaklaşım verilebilecek ilk örnektir. Madam Iliya öncesinde doğruluk, adalet ve fedakârlık meziyetleriyle değer biçtiği Hasan'a, yaşadığı deneyim sonrası şüpheyne yaklaşarak sevilen kızı aramak için gösterilen fedakârlığı, erkeklik hevesi bağlamında değerlendirmekten kendini alamaz. Yorumu destekleyecek diğer örnekler için güverte zabiti Tirillo ile yapılan sorgulamalar ve peşi sıra Madam Iliya'da takip edilen farklılaşmalar bu noktada önem teşkil eder.

Olay örgüsüne dâhil edilen Tirillo, güvertenin zabitlerinden olup bekâr ve pek ziyade hovarda bir karakter olarak verilir (267). Madam Iliya'nın başına gelenleri bilmekle birlikte bir yandan kadına acıyan, diğer yandan da kadın hakkında zihnine hücum eden şeytanlarla mücadele veren Tirillo, son iki günde Madam'a sirayet eden perişanlığı fark edip bir bahane ile konuşma yolu bulur (268). Kaybolan kocasını aramaya çıktığının farkında olduğunu öne süren Tirillo, ilk olarak karı kocalık ilişkisi üzerinden bir soruşturma başlatır. Kariya mı kocasını aramak düşer, yoksa aksi mi doğrudur sorusu ile tartışmayı açan Tirillo, kocasının başı korkusu nedeniyle karısını aramadığına vurgu yaparak Madam Iliya'nın aksine, kocasının kendi canını daha ziyade sevdiği argümanına geçiş yapar (269). Bu argümandan hareketle, “demek oluyor ki sevgide fedâkârlığınızı israf ediyorsunuz. Ben kadın olsam, hiç bu israfta bulunmazdım” (269) sonucuna varan Tirillo, bu kez de karı koca ilişkisine dâhil olan yakın akraba sorunsalına geçiş yapar. Dünyada, gönlün kimi severse onunla eş olabileceğini öne süren Tirillo, ana-baba ve kardeşin bu mevzunun dışında olduğunu söyleyip Madam'ın kocasının bu ayrımı yapamadığına dair bir sonuç çıkarır (270). Madam Iliya, kocasının bu ayrımı yapamayışının nedenini namus nedeniyle olduğunu öne sürmesi üzerine ise Tirillo namus bahsi üzerinden bir başka tartışmaya geçiş yapar.

“[N]âmus dediğiniz şey gerçek olmayan bir sanış değil midir?” (270) sorusu ile ikinci tartışmayı başlatan Tirillo, “[n]âmusun var olmayıp da varlığı sanılan şeylerden olduğunu” (270) ispatlamak için Madam'ın kocası üzerinden bir dizi önerme oluşturur. Önermelerin sonunda “öyle ise nâmus, asılsız sanışlardan biridir” (271) vurgusu yapan Tirillo, Madam Iliya'nın ezberini bozup zihnine bir durgunluk gelmesine ve “düşünceler denizi içinde yuvarlan[ıp] kal[masına]” neden olur (271). Konuşmasını, sevginin mukaddes oluşu ile sürdüren Tirillo, bu durumun evliliğin

namusu için gerekli, fakat sevgi ve fedakârlığın iki taraftan da gelmesi halinde ancak, anlam ihtiva edeceği vurgusu üzerinde durur (271). Senelerce maduniyet yaşayıp bir de maruz kaldığı muameleye koştur kocası hakkında ne düşüneceğini bilemeyen bir halde gerçekleşen bu diyalog sırasında, “kocasının kendisine karşı olan fedâkârlık ve bağlılık derecesi kendi gözünde belirmeye başla[yan]” Madam’ın Tirillo’ya hak verdiği görülür (272). Benlik bütünlüğünü sarsan gelişmeler sonrasında gerçekleşen bu soruşturma ile “göğsümden kakıp kaçıp giden kocanın derdi ile de bu kadar yanmak âdeti ahlaklıdır! Biraz kendimi geniş tutmalıyım” (272) sonucuna varan Madam, kendini yeniden tanımlama sürecinde ‘ben’inin ihtilaf ettiği tarafa meyleden bir kararlık geliştirir.

Bir süredir verilen mücadelenin yeni bir karar ile dönüştüğünü, Madam’ın davranışlarındaki gevşemeden de gözlemleyen Tirillo, soruşturmanın üçüncü kısmına namus olgusu üzerindeki düşünceleri ile devam eder. Namus bağı ile yalnızca kadınlar değil, erkekler de bağlı olmalı bahsini açan Tirillo, namusun bir vazife olduğuna dikkat çekip hemen arkasından da “insan vazifesinin dışına çıkmaz ve yâhut çıktığını kimseye duyurmazsa, nâmusuna da bir zarar gelmez” inancını öne sürer (274). Yapılan bu soruşturmalardan sonra, kamarasına çekilen Madam Iliya’nın, kendini yeniden tanımlama ihtiyacı duyduğu sırada farklı düşünceler arasında yön bulma çabası içerisinde olduğu görülür. Madam Iliya’nın iç dünyasında harekete geçen mücadelelerin anlatıcı yazar aracılığıyla dile getirildiği örnekler şunlardır:

Kâh öyle bir takım nâmuslu duygulara yenildi ki, dünyada, her şehvetine düşkün kimsenin hırsını dindirmek için kendisini vakf etmiş kadınların geberip gitmelerini bir nîmet olarak kabul etti ve Tirillo’yu da nâmus binâsının zelzelesi [...] gibi görüp, günahsızlık gibi melekçesine bir duyguyu onun şehvet duygusu gibi şeytanca bir duyguya yaklaştırmak doğru olmayacağı için, bir daha herifin yüzüne bakmamak karı aldı. Kâh da, kendi şehvet duygularına yenilerek,

Tirillo'nun dediği gibi, gerek nâmus ve gerek ırz denilen şeylerin asılsız bir takım zatlardan olduğunu düşünerek, sır meydana çıkmayacak olduktan sonra, âlemde zevk etmeye kimin engel olacağını hesap ederek, hazır şu Tirillo oldukça genç ve parlacık bir adam iken, onun sohbetinden yararlanmağa karar verdi (274, 275).

Geleneksel zihniyetin buyruklarına göre şekillenen “ben”in içsel sesi ile bu buyruklara tek taraflı tâbi olmaya koşut fedakârlık, vefa ve sadakatin karşılık bulmadığı deneyim sonucu ‘ben’in ihtilaf eden sesi arasında kalan Madam Iliya’nın, yeni bir duruş gösteremediği takip edilir. Nitekim, yine anlatıcı yazar dolayımıyla dile getirilen mevcut hâl şu şekilde verilir: “Temizliğin ve günahsızlığın mânevî kuvveti ile şehvetin kuvveti pençe pençe cenkleşmekten vazgeçemediği ve bu muhârebede her iki taraf da henüz barış yapmadıkları için, Madam Iliya, iki köpek arasında kalmış ceylâna benzedi” (275). Haftalarca süren bu iç mücadele sırasında, yine bir gün “melekçe temizliğin yenildiği zamana tesadüf e[den]” Tirillo’nun, Madam’ın sabaha kadar ağladığı (276) ve fakat nihayetinde mevcut kararsızlığın “aşk-ı cismanî”den yana bir eğilim ile evrilmesine neden olduğu tespit edilir.

Kurgusal akışın devamında, Madam’ın Tirillo ile sergüzeştine bir ayı aşkın bir süre devam ettirdiği, evvelce gönlünü kaplamış olan tasaların ve kederlerin yerini - Tirillo’nun filozofça düşünceleri sayesinde-, şimdi zevk ve neşe almış, [...]âdetâ güller gibi açılmış” (292) yeni bir hâl ile tasvir edildiği görülür. Paris’ten dönen Hasan’ın da dikkatinden kaçmayan bu durumun mevzusunun açılması üzerine Madam’ın, “lütüflarınız sayesinde yeniden hayat buldum gibiyim”(293) sözleri ise yeni hâlin kanıksandığını gösterir. Öte yandan kocası ile ilgili bir gelişme var mı sorusu karşısında yüzü kireç gibi olan kadının rahatsızlığını fark eden Hasan, teselli edecek türden- temizlik, doğruluk, fedakârlık, sabır vd.- konuşmalar yaptıkça Madam, bütün bütün üzülerek hüngür hüngür ağlamaya başlar (294- 296). Tirillo karşısındaki güçsüzlüğü nedeniyle bir yandan kendisine kızıp diğer yandan

Hasan'dan utanan Madam Iliya, her ne kadar durumu açık etmese de günahkâr olduğu özeleştirisini yapıp sonrasında kamarasına çekilir (296- 298). Birkaç saat sonra Tirillo ile güvertede karşılaşan Madam Iliya, bu kez de benlik bütünlüğünü şekillendiren buyruk alanına tâbi olan bir hâl ile tüm hiddetini, zihnini çelen adamdan çıkarma girişiminde bulunur. “Ben, melek gibi bir kadinken, beni dört paralık orospu hâline koy[dun]” (300) çıkışında bulunan Madam, “beni tanımamışa döneceksin” (300) uyarısında bulunarak benliğinde cereyan eden bir başka krizi önlemeye çalışır. Yaşamış olduğu gerilim karşısında fiziksel olarak da güçsüzleşen Madam'ın bayılması üzerine, güverte ekibi ve Hasan bir toplantı yaparak kocanın bulunması kararında uzlaşırlar.

Bu kararda herkesten ileriye giden kişinin Tirillo olması dikkat çeken bir diğer husustur. Anlatıcı yazara göre bu durum Trillo'nun Madam'a olan merhametinden kaynaklanmamakta, “bir ân evvel kadın kocasının yanına def olup giderse kendisinin de içinde bulunduğu tehlikeden kurtulacağı hesabı [y]apmaktadır. Çünkü Trillo'ya göre, Madam Iliya gibi orospunun Denizci Hasan'a edeceği şikâyet üzerine, senelik bin talarlık maaşından mahrum kalmak, akı[l] işi değildi[r]” (301). Yer verilen alıntıdan hareketle, genel kaideler dışında tezahür eden “aşk-ı cismanîye”nin; herhangi bir sorun ile karşılaşılana dek sürdürüldüğü ve fakat olası bir sorun halinde kimi zaman tek taraflı, kimi zaman da her iki tarafın almaktan kaçındığı sorumluluk nedeniyle kurtulunması gereken bir duruma dönüştüğü saptanır. Öte yandan mevcut durumun manevi boyutu ile ilgilenen Madam'ın aksine, işin maddi boyutunu düşünerek kişisel çıkarını da gözetmeye çalışan Tirillo'nun, kadın öznelerle atfedilen değerden cesaret alıp yaşanan sergüzeştin sorumluluğundan Madam'a bir çırpıda yüklediği olumsuz sıfatla kurtulma çabası ise dikkate değer bir diğer noktadır. Bu noktada ister Hristiyan dünya olsun, ister Müslüman dünya; erkek öznelerle atfedilen

değerin, çeşitli türden kaygılarla kadın özne aleyhine suiistimal edildiği, mevcut gerçeklik algısının eleştiri ve öz eleştiri sürecine girilmeksizin erkek egemen tarafından sürdürüldüğü görülür. Ek olarak kadın özneye verilen değeri, erkek öznenin alacağı hevese eşitleyen düşüncenin bir başka tezahürü olarak da okunabilecek bu durum, cinsiyetler arası ilişki için tartışılan vefa, sadakat ve fedakârlık bahsinin, bu ve diğer incelen(en)ecek romanlarda neden önemsendiğini de açıklığa kavuşturur niteliktedir. Nitekim, özerk ve öznel var oluş arzusu ile harekete geçen “başkalık üzerinde ısrar”ın; yalnızca geleneksel zihniyetin cisimleştiği uygulamalarla değil, aynı zamanda pekiştirdiği davranış ve düşünce modları karşısında da zorlu bir mücadele ile gerçekleştiği, yeni türetmenin önündeki engellerden bir diğerinin de kimi zaman taraflardan birinin, kimi zamanda her iki tarafın benliğinde kotaramadığı sorumluluk bilincindeki zafiyetten ileri geldiği tespit edilir.

Kurgusal akışın devamında da takip edildiği gibi Madam Iliya’nın uzun süren baygınlığına neden olan durumun hamilelikten kaynaklandığını öğrenmesi üzerine (303), anlatıcı yazar tarafından “veled-i zina” (305) sorunsalının ⁴⁴ tartışmaya açıldığı görülür. Genel kanının aksine, ‘namuslu’ insanların musibet, felaket ya da ayıp olarak gördüğü bu durumda, erkeklerin sanılandan daha büyük bir hisseye sahip olduğuna dikkat çeken anlatıcı yazar; bu gibi felaketlerin, kadına erkek tarafından kabul ettirilen şehvet zorlamalarından kaynaklandığına değinir (304, 305). Gerek şehveti dindirme niyetinin yol açtığı sorunların tüm sorumluluğunu vicdansızlıkla kadına yıkan zihniyete, gerek erkeğin sorumluluk bilincindeki zafiyet nedeniyle

⁴⁴ Anlatıcı yazar üzerinden tartışmaya açılan “veled-i zinâ” sorunsalı, geleneksel zihin yapısına göre şekillenen gerçeklik algısı bahsi üzerinden ele alınır. Esas itibarıyla, bir aşkın yâdigârı ve bir ömrün mahsulü olarak değerlendirilmesi gereken ciğer-pârenin; ifihâr, şân, saâdet sayılacakken, ayıp, musibet ve felâket olarak değerlendirilişine dikkat isteyen anlatıcı yazar, ‘namuslu’ insanların dilinde “veled-i zinâ denilen ömür mahsulünün daha doğmadan ya da doğduktan sonra ölüme mahkûm eden zihniyeti eleştiriye tâbi tutar (304,305).

kurtulması icab eden musibet hükmünü yineleyen genel eğilime eleştiri yöneltten anlatıcı yazar, Madam Iliya'nın da aynı baskı altında perişan oluğuna dikkat çeker (305, 306). 'Ben'inin ihtilaf ettiği eğilimden, geleneğin hükümlerine geçiş yapan ve kendini "nâmus kadri bilmeyen alçak bir kadın" olarak tanımlayan Madam; bir yandan karnında varlığını hissettiği yavrusunu kabahat olarak nitelerken, diğer yandan da benliğinin pay aldığı geleneksel zihin yapısında bağlanacak değer bulamaması üzerine bir ceza olarak ölüm fikri üzerinde karar kılar (306). Nitekim, bu karar gemiye getirilen kocası ile karşılaşma sırasında, olanları eşine anlatmasına müteakip ilk olarak Mösyö Iliya'nın hükmüyle gerçekleştirilmek istense de, gemidekiler tarafından engellenir (319). Kocasından gördüğü bu son muamele ile de yaşadığı anlam kaybının önüne bir türlü geçemeyen Madam Iliya'nın, bir kurtuluş olarak "intihar" eylemine başvurup kendini denize atması ise dikkate değer bir başka noktadır (320). Şu halde, Madam'ın bir "eylem" olarak başvurduğu intiharın, öznenin kendini yeniden tanımlama süreci sırasında bağlanabileceği değerler alanının yokluğuna koşut benlikte yaşanan bölünmenin kotarılamaması nedeniyle gerçekleştiği tespit edilir. Bu noktada, maduniyeti pekiştiren davranış ve düşünce modlarına; erkek öznenin sorumluluk alma bilincindeki zafiyet ve kaide dışı kimi hatalara infaz hükmüyle yaklaşan eğilim üzerinden dikkat çekildiği, kendini yeniden tanımlama ihtiyacı duyuran koşulları telafi edebilecek yeni bir eğilimin yokluğunda, olası trajedilere vurgu yapıp okuyucunun eleştiri ve öz eleştiriye davet edildiği saptanır.

Özerk ve öznel var oluş arzusuna farklı bağlamlarda ihtilaf edip engellemeye çalışan yakın çevre müdahalesine "bireysel" aşk çerçevesinde yer verip fedakârlık, vefa ve sadakat beklentisinin sorgulandığı bir diğer örneğe Hasan'nın Paris'te yaşadığı deneyimde rastlanır. Cüzella'yı bulma umuduyla Paris'e gelen Hasan, konakladığı

bir otelde ilginç bir söyleşiye tanık olur. Aşkın mahiyeti üzerine (277) yapılan bu tartışma, çoğunlukla Mösyö Mişle adında bir zat tarafından yürütülse de, kimi Fransız, kimi Alman olan farklı kişilerin görüşleriyle de zenginleşen karşılıklı söyleşi ortamı mevcuttur. Mişle'nin savunduğu ilk argüman, “aşk denilen şey[in], insanın kendi kendisini aldatmasından ibâret [o]lduğu” düşüncesidir (277). Bu argüman ile yadsınan bir diğer konu ise “sevdiği uğruna canını ortaya koymayı göze aldır[an]” fedakârlık üzerine olup insanın kendisini aldatmasına yol açan aşkın bu derecesinin, budalalıktan başka bir şey olmadığı düşüncesi savunulur (278). Kerem ile Aslı meselini de bu bağlamda tartışmaya açan Mösyö Mişle, “Hay ahmak budala hay! Dünyada karı kıtlığına kıran mı girdi ki, bir karının arkası sıra dünyayı dolaşmayı göze aldirdin? Aslı hanım olmazsa Faslı hanım [...] [o]lur” diyerek aşk denilen şeyin aslında şehvet hırsından ibaret olduğu kanaatini pekiştirmek ister (283,284). Sohbeti dinledikten sonra odasına çekilip tartışmayı gözden geçiren Hasan, tabiat kanunlarının tamamen dışında ele alınan aşkın mahiyeti bahsine bir anlam veremeyip Kerem üzerinden dile getirilen kanaatin ısrarla vurgulanmasında bir bit yeniği arar (285). Doğru gibi görünen bu saçmalığın arkasında Pavlos'un olabileceği kanaatine varan Hasan, Mişle ile tanışıp durumun aslını açıklığa kavuşturmak ister (285). Tanışma sonrasında kanaatinde yanılmadığını anlayan Hasan, Pavlos'un nereye gidebileceğine dair bilgi almak istese de yanıt bilinmediğinden başarısız olur.

Mösyö Mişle bağlamında deneyimlenen süreç, özerk ve öznel varoluş arzusu bağlamında değerlendirilecek olursa, Hasan'ın Cüzella'ya ilişkin arzusundan vazgeçmediği görülür. Madam Iliya'nın kendini yeniden tanımlamakta olduğu sırada; aşka olan sadakat, vefa ve fedakârlık beklentisinden şüpheyeye düşerek erkek öznenin aşkı sırf bir heves olarak gördüğü hükmüne varıp bu hükmün Hasan için de geçerli olduğuna kanaat getiren yaklaşımın, bu bağlamda geçersiz kılındığı tespit

edilir. Nitekim Hasan, geleneksel zihin yapısının bütünüyle tersine de olsa bir başka telkine maruz kalmış ve fakat kendi arzusunu arzulayan var olma seçiminden, kendisi için olabilmek adına ufak da olsa herhangi bir tereddüte düşmeyip kararlılığını koruyabilmiştir. Bu noktada Hasan'ın bir başka aklın hükmüne tâbi olmak yerine, kendi aklıyla hareket etmekten vazgeçmediği ve olası ihtilaflara karşı mevcut durumu kararlılıkla yönetip 'ben'inin arzusu için gösterdiği çabayı iradi eylemlerle tamamlamayı sürdürdüğü söylenebilir.

Serüvenlerine kaldığı yerden devam eden Hasan'ın; gerek aşk için vermiş olduğu vaaddan, gerek hilekâr ve acımasız Pavlos ile görülecek hesaptan döndürmek için yakın çevrenin çeşitli türden telkinlerine maruz kaldığı tespit edilir. Bir süre önce bir vesileyle tanışıp sonra yolları ayrılan ve daha sonra tekrar yolları kesişen Alanzo ile serüvenine devam eden Hasan'ın maruz kaldığı ilk telkin bu sırada gerçekleşir. Cüzella'ya olan aşkta kendisini geri alması için telkinde bulunan Alanzo, Pavlos ile itişmenin tehlikeli olduğunu, hele de bir kız için bu tehlikenin göze aldırılmasının akıl işi olmadığını vurgular (385). Babasının intikamı bir yana, Cüzella'ya bu yolda ne kadar tehlike varsa hepsine de katlanacağı vaadinde bulunduğunu ileri süren Hasan'ın, bu yolda gerekirse ölmeyi bile göze aldırıldığına yönelik bir söz verdiğini ve sözünden dönmeyeceği yanıtını verdiği görülür (386). Bu kez de vaat bahsi üzerinden telkinini sürdüren Alanzo, “vaad hususunda, karşınızdakinin de vaadinde durması şarttır. Siz bir kadının vaadinde duracağını mı sanıyorsunuz? İşte Madam Iliya” diyerek bir kadın olan Cüzella'nın da, Pavlos gibi bir adam karşısında vaad konusunda kararlılığını koruyamayacağını ileri sürer (386). O sırada yanlarına gelen Mösyö Iliya'ya da görüşünü soran Alanzo'ya karşılık Hasan'ın, “Ne diyecek? Sadâkatten ayrılmak olmaz” (387) diyecek cevabı verdiği görülür. Iliya'nın da dâhil olduğu soruşturmada çıkan sonuç ise bir adamın değil kendisine, hele ki bir başka

kadına itimat etmemesi gerektiği düşüncesi üzerine olup Denizci Hasan'ın Mösyö'den işittiği bu görüşten sonra can sıkıntısıyla güverteye çıktığı tespit edilir (388). Yakın çevrenin telkinlerine karşı kararlılığını koruyan Hasan, geçen haftalar içerisinde öncesinde hiç görülmeyen bir içsel mücadele içerisine girer. Anlatıcı yazar dolayısıyla verilen içsel durum şu şekilde tasvir edilir: “[H]er ne kadar görünüşte hiç renk vermiyorsa da, Cüzella'nın aşkına devam etme lüzumu da kalbinde biraz gevşemişti. Çünkü, bu kadar müddet Pavlos gibi bir pis herifin yanında bulunan bir kızın evvelce sevdiği bir adama bağlı duramamakta mâzur olacağı hususunun doğruluğuna kabule başlamıştı...” (402). Alıntının da işaret ettiği gibi, Hasan'ın mevcut telkinler karşısında kararlılığının gölgelendiği, ‘ben’in arzusu ile harekete geçen yeni türetmenin tereddüte düştüğü ve hatta benlik bütünlüğünde iki kutuplu bir mücadelenin başladığı saptanır. Madam Iliya'nın durumuna oldukça benzeyen bu içsel mücadelenin, hangi yönde seyredeceği ve hatta aşkı yalnızca sırf bir heves olarak değerlendirip erkek öznenin; vefa, sadakat ve fedakârlığı hususunda önemli bir çıkarım yapan Madam'ın haklı olup olmayacağı düşüncesi, bu noktada önem arz eden bir diğer durum olarak karşımıza çıkar.

Rotanın Kadiks şehri olduğu seyir sonrasında, kumpanyanın başı olan ve baba yerine geçen asıl Pavlos ile buluşma süreci, Hasan'ın içsel mücadelesi için de önemli bir yer teşkil eder. Manevi baba Pavlos ile yalnız bir görüşme yapan Alanzo, Hasan'ın içinde bulunduğu durumu anlatarak tıpkı Mösyö Iliya ile yaptığı anlaşma gibi bir mutabakat yapar. Mutabakatın sorumluluğunu Alanzo'dan daha da ileri götüren Pavlos, bir gece Hasan'ı da yanına çağırarak mevzuya ilişkin önemli bir tartışma başlatır (407). İlk olarak “[b]ir kızın aşkı insan için ezeli bir şey olmayacağı gibi ebedi de olmayacağı” vurgusu yapan Pavlos'un, kendi sevgililerinden bahisler açıp her aşkını da, Mişle'nin söylediklerine hak verdirecek şekilde anlattığı görülür (408).

Bu şartlar altında yapılacak tek şeyin sevilecek bir karı alıp onunla yaşamak olduğunu söyleyen Pavlos’un dünya saadetini de bu düşünceye eşitlemesi üzerine Hasan’ın, sevilecek karının yalnızca Cüzella olduğunu söylediği tespit edilir (408). Tam da bu noktada devreye giren anlatıcının Hasan’ın iç dünyasını yansıtan şu sözleri, oldukça dikkat çekicidir:

[B]u sözden başka bir söz Hasan’ın ağzından alınamamıştı ama, ihtimâl ki, yüreğinden başka bir söz alınabilirdi... Çünkü, bir dâva üzerinde bir kere ısrâra başlamış olan bir adamın, başını kesmiş olsalar, inadında vazgeçtiğini söyletmezler. Lâkin, mutlaka, o anda, herifin dili kalbi gibi değildir. Kalbi kendisine öğüt verenlere hak verir ama, dili bu hakkı teslim edemez (408).

Alıntıdan hareketle, yeni bir türetme başlatan Hasan’ın, ‘iyiliğini’ düşünen yakınların telkinlerine maruz kalması sonucu vicdanın kendine döndüğü esnada, “başkalık üzerindeki ısrar”ı sürdürmek yerine, geleneksel zihniyetin hükümlerine geri dönüş yaptığı tespit edilir. Cüzella’nın aşkından vazgeçmek anlamına gelen bu geri dönüş sonucunda; aşk bahsine eklenen sadakat, vefa ve fedakârlık beklentisinin mevcut zihniyetin telkini ile gölgelendiği, benlikte cereyan eden iki kutuplu mücadelenin ise bütünlüğün korunması adına geleneğin korunaklı alanına geçiş yapılarak telafi edilmek istendiği sonucuna varılır. Şu noktada, Hasan’ın kendisi için olabilmek adına “kendi” varlığında belirttiği özneleşme sürecinin, artık geleneksel zihin yapısının telkinlerine göre gerçekleşen bir yinelemeye tâbi olduğu ve engeller karşısında “kendi” arzusu için ihtilaf eden eğilimin sönümlendiğini söylemek mümkündür.

Nitekim, bu aşamadan sonra Hasan’ı harekete geçiren tek itkinin “ödev” bilinci olduğu kurgusal akışın devamından da takip edilir. Anlatıcı yazar bağlamında öne çıkarılan “ödev” bilinci şu şekilde verilir: “Hasan işin maddi yönünü dikkate aldıkça uğradığı belânın bir büyük ve tehlikeli şey olduğunu içinden tasdik eylemişse de, işin

içinde intikam ve bir sözü tutmak gibi ödevle ilgili şeyler de gördüğünden, bu ödevi yerine getirmek hususund[a] kuvvetli azm[eyledi]” (411). Bu noktada “bireysel” aşk serüveninde itici güç olan ‘ben’in her türden telkine ihtilaf eden eğilimi ya da his alanı yerine, “ben”i şekillendiren buyruklar alanına göre benliğin konumlandırıldığı, “kendi” arzusuna göre var olma kararlılığının işin maddi yanıyla, bir diğer ifadeyle “ödev” bilinci ile gölgelendiği saptanır. Öte yandan bir “olay” olarak aşk bahsinde, Mithat’ın “ödev” ile “his” alanının birbirine karıştırılmaması gereken iki alan olduğuna ve bir seçim imkânının bulunduğuna dikkat çeken düşünceleri (409, 410) hatırlanacak olursa; Hasan’ın, “ödev” bilincini pekiştiren buyruklardan yana bir seçim yaptığı ve sadakat için verilen söze koşut yürütülen kararlılıktan vazgeçtiği görülür. Öne sürülen bu tespitleri desteklemek amacıyla, Hasan’ın bu kez de “ödev” bilinci ile sürdürdüğü seyahatte deneyimlemiş olduğu bir başka maceraya yer vermek gerekir.

Alanzo, Iliya ve Zerno ile yola çıkan Hasan, İskenderiye limanına uğrar (425). Bu limanda, Mısır Kölemenlerinden Murad Bey’in düzenlediği bir yarışmaya katılan Hasan, galibiyet ödülü olan Esmâ adında bir cariye ile limandan ayrılır (325- 364). Yine bir kadın bağlamında, kendini yeniden tanımlama süreci başlatan Hasan’ın gerek benliğinde, gerek vicdanında yaşadığı mücadeleler; hem “bireysel” aşk bahsi için, hem de “kendi” arzusu ile var olma sürecine eşlik eden başkalaşım için dikkate değerdir.

Hasan’ın benliğinde/nefsinde tecrübe ettiği ilk başkalaşım, anlatıcı yazar dolayısıyla şu şekilde verilir: “Esmâ’yı gördüğü zaman, dünyada Cüzella’dan başka güzellerin de olabileceğine şaşı kaldı. Çünkü Denizci Hasan, [...] dünyada ondan başka bir güzelin bulunabileceğine asla ihtimâl veremez ve, gerçekten de, hiçbir yerde bir başka güzel göremezdi”(425). Tecrübe edilen bu başkalaşım ile birlikte kendinden

geçen Hasan'ın benliğinde cereyan eden karmaşa ise şu şekilde tasvir edilir:

“[z]ihninde bir şey düşünüyordu ve o düşünce de aşktan geliyordu ama, bu aşkın kimin aşkı olduğunu hâlâ fark edemiyordu” (429). Öte yandan, çeşitli iltifatlarla Esmâ ile yakınlık kurmaya çalışan Hasan'ın, diğer yandan da kendisine karşı mesafeli duran bu kadını anlama çabası içerisinde olduğu takip edilir. Esmâ'ya, hünerinin karşılığı olarak sahip olduğu sözünü açıp beni kullunuza kabul etmeniz lazım gelecek bahisleriyle yakınlık kurmak isteyen Hasan, büyük bir arzu duyarak yaklaşmak istediği bir an, kızın kendini müdafaaya kalkıştığı ve peşi sıra ağladığı görülür (431). Cereyan eden bu konuşmalar ve karşı çıkış sonrasında, Hasan'ın iç dünyasını tasvir eden anlatıcı dikkate değer şu tespitleri sunar:

Esmâ'nın Hasan'a olan tesiri, Madam Iliya'nın değil, hatta Cuzella'nın tesirinden bile daha başka türlü idi. [...] Madam Iliya'ya nihâyet derecede merhamet etmişti. Bunun, aşk hisleri ile ilgili hiçbir yeri yoktu. Cuzella'ya da tapmak isterdi. Esmâ'yı ise -pek parlak bir çiçek gibi görmüş olduğundan- koklamak isterdi idi ise de, onun o akşam göstermiş olduğu tavıra bakınca, bu çiçeği koklamaya çalışsa ve zorlasa, solduracak zannederdi (438,439).

Benlikte cereyan eden bu karmaşa sonrasında rahatlamak isteyen Hasan, Alanzo'yu yanına çağırır ve ikili arasında gerçekleşen diyalog dikkate değer bir başka sorunsalın, olay örgüsüne dâhil edilmesine neden olur. Alanzo'ya göre Esmâ; Hasan'ın malı olmakla birlikte, istediği gibi kullanmakta özgür olduğu bir mükâfattan ibarettir (440). Alanzo'nun bu düşüncesine “[b]unda hakkın var” (440) onayı ile karşılık veren Hasan için geleneğin cisimleştiği hükümleri cariyelik uygulaması ile meşrulaştıran ve kadına yönelik değeri erkek egemen öznenin buyruğu ile belirleyen mevcut eğilime işaret etmesi nedeniyle önemli bir eşikte durduğu saptanır. Ek olarak tam da bu eşikte Esmâ'nın eş olmak istemeyip kardeş olma isteğinde ısrarlı olduğunu öne süren Hasan'ın (439), mevcut eğilimi derhal harekete geçirmemesi ise dikkate değerdir. Esmâ'nın büyük bir derdi olduğunu ve

belki de gönlünün bir başkasında olabileceği düşüncesi üzerinde durup benliğinde net bir karar veremeyen Hasan'ın (440- 442), net bir tavır için beklemekten yana bir seçim yapması ise geleneğin cisimleştiği buyruk alanına mesafe koyup ihtiyatla yaklaştığının bir göstergesidir.

Esmâ'nın derdini öğrenmekte kararlı olan Hasan, tıpkı Madam Iliya ile ilk tanışıklığında görüldüğü gibi, önce kendi dertlerini anlatmaya koyulur. Başından geçen serüvenleri sırasıyla aktaran Hasan'ın bu anlatımda Cüzella'ya yer vermeyişi ise dikkat çeken bir diğer noktadır. Bu duruma temas eden anlatıcı yazarın “Niçin? Hasan'ın en büyük derdi bu mesele olduğu halde, bunu niçin söylemedi? Bu oğlan, mutlaka Cüzella'ya verdiği bağlılık ve sebât sözünü gevşetti.. Vallahi böyle bir şey oldu! Olmasa, söylerdi.[...] Bu defâ Esmâ'ya söylememesi, kızın sevgisini kazanmak içindi” (445) sözleri de, önemli bir durumun varlığına işaret eder niteliktedir. Nitekim, konuşmanın devamında, Esmâ'nın güzelliğinden dem vurup bu elemli halinin telafisini beslediği aşk ile bahtiyarlığa çevirme arzusunu itiraf eden Hasan'ın (445), Cüzella'nın aşkından ve verdiği söze koşut “kendi” arzusu için göze aldığı mücadele kararlılığından vazgeçmiş olduğu tespit edilir. Şu halde, ‘ben’in ihtilaf ettiği mevcut hükümlere yakın çevrenin telkini sonrasında yeniden tâbi olan Hasan'ın, benlik bütünlüğünü korumak amacıyla vicdanında konum aldığı sırada cereyan eden bu karşılaşmayı -Cüzella'nın göstermiş olduğu kararlılığın aksine olacak şekilde- geleneğin telkin ettiği arzu ile pekiştirdiği görülür. Erkek özneye atfedilen değere koşut hak olarak sunulan cariyelerle çeşitlilik uygulamasını bu arzu aracılığıyla pekiştiren Hasan'ın, Cüzella'nın maduniyetine zemin hazırlamakla birlikte, erkeklerin muhabbet ve sadakatine inanma yanılgısını erkeklik hevesine bağlayan kanıya da meşruiyet kazandırdığı tespit edilir. Ek olarak Ortaçağcıl bakışın davranış ve düşünce modlarına gönderme de yapan bu durum; Madam Iliya'nın

yalnızca eşi hakkında değil, Hasan hakkındaki öngörüsünü de doğrularken, kadın öznelerin yaşamış oldukları maduniyetlere farklı bağlamlarda dikkat çekilmek istendiğini gösterir. O halde Hasan'ın baba yerine geçen İhtiyar Pavlos ve yakın çevresinin etkisinde kaldığı, “başkalık üzerinde ısrar” ile başlayan mücadelesinin geleneğin korunaklı alanının imkânlarıyla sönmüldüğü, fedakârlık, vefa ve sadakat sözü ile sürdürülen zorlu mücadelede özerkleşmekte olan vicdanın cariyelik müessesesinin erkek özneye hak olarak sunduğu kolaylıkla gölgelendiği çıkarılsınır.

Kurgusal akışın devamında, Hasan'ın benlik/nefs, vicdan ve iradece kotaramadığı zorlu mücadele, geleneğin hak olarak sunduğu cariyenin sırrını çözüp gönlünü fethetme mücadelesi ile ikâme edilirken, işlerin öyle kolay yürümediği de tespit edilir. Esmâ'ya duyulan arzu çılgınlık derecesinde artıp kurulan hayaller edep nedeniyle anlatılamaz durumlara evrilirken, Hasan'ın bir an, şiddeti gittikçe artan arzuya yenik düşüp o gümüşten vücudu kolları arasına alıp sarılmağa, sıkmağa başlamasıyla, kızın çıldırmış bir vahşilikle fırlayıp kaçtığı görülür (450-452). Böyle bir red muamelesini şimdiye dek hiç kimseden görmeyen Hasan'ın, bir türlü öğrenemediği sır ve kendine teslim olmakta direnen bu kadın karşısında hançerini çıkarıp bu tavrın nedenini hiddetle ve sonunda ölüm olan bir tehditle sorması ise dikkate değer bir diğer noktadır (453). Ölüm tehdidi karşısında da teslim olmayacağı ısrarını koruyan Esmâ'nın kararlılığı ise bu noktanın önemine işaret etmekle birlikte, “başkalık üzerinde ısrar” üzerinden okunabileceğini de gösterir. Nitekim, Esmâ, Hasan ile karşılaşmasından bu yana üç kez yakınlaşma ve ilişki talebini reddeden bir eylemsellik içine girerek kendisinin sahibi olan erkek öznenin hükümlerine karşı gelmiş ve hatta ölüm riskini göze alıracak türden bir irade göstererek “kendi” varlığı konusunda direten bir tavır sergilemiştir. Öznenin kendisi için olabilmek

adına göze aldığı feragatleri de gösteren bu tavrı, “kendi” arzusunu arzulayan var olma seçimi olarak okumak bu bağlamda mümkündür.

Esma’nın göstermiş olduğu kararlı tavrı “başkalık üzerinde ısrar” üzerinden okumaya imkân veren bir diğer nokta ise en nihayetinde sırrın açık edilip tecrübe edilen serüvenlerin anlatıldığı kurgusal akışta görünür hale gelir. Başlangıçta Hasan ve Esma arasında yürütülen diyaloglar ile örülen akışa eklenen diğer bir durum da, kadın özneye bakışın değişkenlik gösterdiği kimi telkinlerdir. Serüvenlerin anlatımından hemen önce Esma’nın dile getirdiği “kendimi size layık göremiyorum. Çünkü, sizin gibi bir bey-zâdeye el âlemin artığı bir karı mutlaka lâayık değildir!” (454) sözü üzerine, Hasan’ın “sizin dul olmanız sizin kıymetinizi düşürmez. Ben, o kadar mutaassıb değilim. Zâten, kızlık denilen konca bir nefesliğine koklamak içindir” (455) düşüncesiyle karşılık verdiği görülür. Bu noktada geleneğin buyruklarını “kendi” arzusuyla müzakere eden Hasan’ın, bir kere daha aşk bahsi üzerinden farklı bir türetme imkânına yakın bir duruş sergilediği saptanır. Ek olarak “sizce ayıblanacak, bencede iftihar edilecek” (455) karşı çıkışıyla, kendi tanımlamasını yapıp sınırlarını koruyan Esma’nın, henüz sırrın açığa çıkmadığı noktada dahi, iktidarı temsil eden özneye ve benzerlerine karşı konum alıp kararlı bir duruş göstermesini, özerk ve öznel varoluş arzusunun bir başka yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Benzer bir kararlılık yerine, iktidarın buyrukları ile “kendi” arzusu arasında eşikte kalan Hasan için sırrın açık edildiği sırada ve sonrasında gerçekleşen başkalaşımlara dikkat etmek bu noktada önemlidir. Esma’nın kararlılığını ise anlatılan serüvenin her bir aşamada istikrarla sürdürüldüğü görülür. İki aşamada cereyan eden bu serüvenin düğümü, aşkın çektiği ilmek ile örülür. Esma 12, 13 yaşlarında iken 16, 17 yaşlarında olan Timur ile daha çocuklukta başlayan bir aşk “olay”ı cereyan eder. Çocuk

olduklarından önce masum, dünyayı anladıklarında ise birbirlerini arzulayarak seviştikleri vurgusu yapan Esmâ, bir gün “bilmem ne oldu, nasıl oldu, sözün kıyası, şimdi size sizin için ayıb ve benim için de iftihar sayılacağını söylediğim hâl işte o [g]ün oldu” (457) eklemesini yapar. O günü saadet günü ile eşleştiren Esmâ, yine o günün Timur Bey’in kendisi ile evleneceğine ve bu dünyada kendisinden başka kimseye gönlünü vermeyeceği sözü aldığı gün olduğunu söyler (457). Nitekim, sevdiği adamın hemen ertesi gün bu arzusunu babasına söylediğini ve fakat babası tarafından şiddetle reddedilip bir türlü razı gelmediği bir süreç içerisinde girdiklerini ifade eder (457,458). Bir “olay” olarak aşkın çektiği ilmeğe eklenilen süreçle birlikte, gerçeklik algısının sorgulanmaya başladığına da işaret eden şu sözler dikkate değerdir:

Meğer ben fakirmişim de haberim yok! Meğer, fakir olan bir kızı bir beyin oğlu alamazmış... onu da bilmiyorum! Ben, fakir olan bir kızın bir beyin oğluna varamayacağını bilmediğim gibi; Timur Bey de, bir bey oğlunun bir fukara kızını alamayacağını bilmiyordu.[...] İkimiz de, biri birimize lâik olduğumuzu kabul ediyorduk. Ne fayda ki, iş bizim biri birimizi kabullenmemizle bitmedi (458).

Bu sorgulamalar ile geçen günlerden birinde, Timur Bey’den ebediyen ayrı düşmesi amacıyla bir hile ile esir olarak satılan Esmâ’nın, esirci evinde Timur Bey ile karşılaşma süreci ise serüvenin ikinci aşamasının başlangıcı olarak konumlanır. Yeni “olay”lara ve oldukça yeni durumlara şaşmaktan kendini alamadığını söyleyen Esmâ, işin iç yüzünü öğrenen sevgilisinin babasından gitme izni alamayınca kendini kendi isteğiyle esirci olarak satışa çıkardığını öğrenir (459, 460). Gerek esirci evinde, gerek satıldıkları Murad Bey’in evinde aşkları için birlikte olmayı göze aldıkları çeşitli durumlara da değinen Esmâ, Timur Bey ile yollarının ayrılmasının hareme gizli girmeye kalkışan sevgilisinin yakalanıp hapse atılması ile gerçekleştiği bilgisini verir (460, 461). Murad Bey’in sevdiği adam hakkında verdiği ölüm hükmünü, harem ağalarından Ziver Ağa ile buldukları çözümle değiştiremeseler de bir hileye

başvurup Timur Bey'i kurtardıklarına vurgu yapan Esmâ, o günden beri sevdiğinden haber alamadığı gerçeğini dile getirir (461,462).

Öne çıkan durumları özerk ve öznel var oluş arzusu üzerinden değerlendirdiğimizde, Vasfî Bey'in aksine Timur Bey'in daha ilk sorunda baba otoritesi ile cisimleşen geleneksel zihniyetin buyruklarına tâbi olmadığı görülür. Öte yandan ilksel benliği suiistimal eden bağımlılık ilişkisine ve vicdanı tabiyet altına alan psikik telkinlere herhangi bir tereddüte düşmeksizin ihtilaf eden Timur Bey'in, "kendi" arzusunu arzulayan var olma seçimi için süregelen varoluşu riske atabilecek türden bir kararlılık içerisinde olduğu takip edilir. Bu noktada sevdiği kadına ulaşma arzusu için önce hürriyetini, daha sonra ise yaşamını ortaya koyan Timur Bey'in, Butler'ın da değişimiyle iktidar için risk teşkil eden kavramları müzakere edip "başkalık üzerinde ısrar eden" bir tavır ile kendini yeniden tanımlama sürecine girdiği saptanır (Butler 35, 36). Hasan'ın aksine zorlu engeller karşısında "başkalık üzerinde ısrar"ı kararlılık ile sürdürüp "kendi" varlığında direten Timur Bey'in, ayrıca atalet ve teslimiyet inancından oldukça uzak mücadelesinin Esmâ tarafından da sürdürülüyor oluşu dikkate değer bir diğer noktadır.

Esmâ, Murad Bey'in cariyesi sıfatıyla iki üç ay terbiye gördükten sonra sahibin arzusu üzerine hareme çağrılır. "Yatağa gel" emrine sessiz kalan Esmâ'nın, birkaç kez tekrar eden buyruk sonunda özrü olduğu için gelemeyeceğini söyleyip "kendi" arzusuna göre durumu kontrol altına almayı başardığı görülür (463, 464). Mevcut duruma ilkin hoşgörü gösterip bir hafta sonra cariyesini tekrar yanına çağırın Murad Bey, aynı tavra bir kere daha maruz kalınca hiddetle ve zorla Esmâ'nın kolundan çektiği sırada, bu kez de kendini müdafaa eden farklı bir tavır ile karşılaşır (464,465). Bir hafta sonra yine çağrılan fakat bu kez de Murad Bey'in üzerine yürüyüp beline sarılması ve zorla kucağına alması sonucu bir yandan çırpınıp bir yandan ağlayarak

daha şiddetli bir müdafaa gösteren Esmâ'nın, kesin kararlılığını bir kez de dile getirdiği “beyan” ile pekiştirip yeni sınırlar çizdiği görülür (465). “Evet, yine özürüm var ve ömrümün son gününe kadar da özürüm olacak! Çünkü, ben yeminliyim. Dünyada vücûduma erkek eli dokundurmayacağım!” karşı çıkışı üzerine haremde kovulan Esmâ'nın (465), sahibinin buyruğuna karşı, hatta zor kullanma ve hiddete rağmen kararlı bir duruş gösterdiği tespit edilir. Ertesi gün ikna edilmesi için gönderilen harem ağasına da “kimsenin arzusunu dindirmek için yaratılmamış olduğu” gerçeğini haykıran Esmâ'nın, inadın sonunun fena olacağını söyleyen ağaya bu kez de “umru[n]da olmadığını ve yemini[n]den asla dönmeyeceğ[i]” cevabı ile karşılık verip kararlılığını sürdürdüğü görülür (466).

Gerek Hasan'a aktarılan serüven de, gerek mücadeleler ile örülen kurgusal akışın bu noktasında, Esmâ'ya daha önce Timur Bey için yardımcı olan Ziver Ağa'nın devreye girmesi dikkat çeken bir diğer noktadır. Ziver Ağa, bu aşamada Esmâ'dan hoşlanan bir karakter olarak verilirken, aynı zamanda sevdiği kızı korumak amacıyla akıl veren bir rehber olarak konumlandırılır. Öte yandan Murad Bey'in arzusunun daha da arttığının farkında olup işler kötüleşmesin diye çare arayan Ziver Ağa, Esmâ'nın ağzından dilekçe yazarak durumu sevdiği kız lehine çevirmeyi başarır (467, 468). Ziver Ağa ile Esmâ'nın üzerinde karar kıldıkları bu çözüm; inatta direnmenin idama, inatta direnmemenin ise teslim manasına gelmesi ve her iki durumun da arzu edilmemesi nedeniyle şayet Murad Bey'in kızı olma payesine ulaşılsa, korkulu düşlerin geride kalacağı fikri üzerinedir (465,466). Yazılan dilekçede Esmâ'nın yeminli olma durumu nedenleriyle anlatılıp yeminin bozulması durumunda zehir içerek canına kıyma düşüncesi işlenerek bu mecburi ölümün sorumluluğu da Murad Bey'e yüklenir (468). Bu noktada devreye giren Hasan, Esmâ'ya gerçekten zehir içip içemediğine dair bir soru yöneltir. Esmâ'nın cevabı ise

dikkat çekicidir: “Hayır, içmedim. Lâkin Ziver Ağa, [...] âlâ bir ders vermiş oldu. Ben o zamana kadar, dayanılmayacak bir ıztırâb içinde bulunan bir insanın, canına kıymakla kurtulabileceğini bilmezdim. [...] Eğer bu düzenle beyin elinden kurtulamamış olsaydım, [...] sonra kendime kıymayı hatırıma getirmiş ve göze aldırıştım” (469). Esmâ’nın bu sözlerinden hareketle, gerek bir “eylem” olarak intihar bahsinde, gerek “başkalık üzerinde ısrar” bahsinde dile getirilen düşüncelerin örtüştüğü; mevcut değerler ile tutunmak istenilen değerler arasında uzlaşma sağlanamadığında, “kendi” arzusu için var olma kararlılığı gösteren öznenin ölümü göze alabilecek bir ihtilaf bilinci ile kendini yeniden tanımlama ihtiyacına yönelebileceği saptanır. Ek olarak Timur Bey’in sevdiği kadına vermiş olduğu vefa, sadakat ve fedakârlık sözü için göze aldığı feragatlerin, Esmâ’da da karşılık bulduğu ve “kendi” arzusunu arzulayan varoluş seçiminin öznelerin kendisi için olabilmek adına kararlı ve zorlu mücadeleler ile sürdürüldüğü bir kere daha tespit edilir.

Esmâ, Murad Bey’in babalığa ikna olduğunu söylediği sırada Hasan’ın derin düşüncelere dalmış olduğunu görür (473). Timur Bey’e gösterilen sevgi ve fedakârlığa odaklanan Hasan, tıpkı kendisine farklı kişilerce ve farklı bağlamlarda yöneltilecek soruların bir benzerini Esmâ’ya şu şekilde sorar: “Fakat, bu beyin sizi hâlâ sevip sevmemekte olduğunu iyice biliyor musunuz? Ya, sizi unutmuşsa? Ya, Allah korusun şimdiye kadar ölmüşse?” (473). İlk soruyu, Timur Bey’in kendisine vermiş olduğu sözün aksini gösteren bir durum olmadığı yanıtı ile cevaplayan Esmâ’nın, ikinci soruya ise Timur Bey’in dünyaya son bakışında kendi hayalinin olduğuna emin olduğunu ve kendi gözlerinin de sevdiği adamın hayali ile kapanmasını istediği cevabını verir (473). Hasan’ın Murad Bey üzerinden yönelttiği ve ancak bu şekilde kendi niyetini gizleyebildiği son sözler ise şöyle dile getirilir: “Ancak bu lâkırdınızın anlattığını yerine getirmek, sizin için güçtür. Çünkü, esiri ve malı olduğunuz adam,

sizi kendi arzusuna hizmet ettirmek için zorlayabilirdi!” (473,474). Bu sözler üzerine ise Esmâ’nın “kendi” arzusu ile cisimleşen öznel varoluşunun kesin tavrı şu şekilde verilir:

Ben de “ettiremezdi” yahut “ettiremez” demedim ve demiyorum. Zîver Ağa’nın hîle yollu hazırladığı tedbir bana ölümünün çeşitlerini öğrettiği için [...] kendime kıyarak kurtulur[dum]. Bir kere düşünsenize, efendim... Ben ki, Timur’a söz verdim, bu sözü tutmazsam ve eğer dünyada buluşacak olursak, onun yüzüne ne yüzle bakarım? Dünyada buluşmayacak olursak, âhirette mutlaka buluşacağız ya... O zamanki mahcubluğa da nasıl tahammül edebilirim? Bence, ben ona karşı mahcub olmayım da, o bana karşı mahcub olursa varsın, olsun! (474).

Çeşitli türden otorite odaklarının buyruk ya da hükümlerine tâbi olmak yerine, benlik/nefs, vicdan ve irade ile bir bütün olarak karşı koyma kararlılığını gösteren bu sözlerin, Hasan üzerinde oldukça büyük bir etkisi olur. Nitekim, Hasan, Cüzella’ya verdiği söz için “başkalık üzerinde ısrar” eden bir seçim yapmış, süreç içinde yaşanan mücadelelere koşut yakın çevrenin telkinleri ile geleneğin korunaklı alanına çekilerek benlik bütünlüğündeki karmaşayı Esmâ ile telafi etme imkânında karar kılmıştır. Lakin, Esmâ’nın macerasını dinlerken kimi zaman geleneksel zihin yapısına ihtilaf edip kimi zaman da pekiştiren Hasan, iki kutuplu bir karmaşa içinde benlik ve vicdanını yeniden gözden geçirdiği bir başka içsel mücadele başlatmıştır. Anlatıcı yazar dolayısıyla verilen şu müteala dikkate değerdir:

[B]irtakım akıl kâhyaları hep zavallıyı canı demek olan cânânından soğutmağa çalışmışlar ve kendisi bunlarla ne kadar mücadele etmişse de çocuğun her taraftan önünü kesip sonunda zavallıyı âdeta o âşıkçasına düşüncelerden ve Cüzella’ya verdiği sözden çevirmişlerdi. [...] Mâlûm ya, [...] Esmâ’ya karşı arzu duymuş ve bu arzusunu kıza da arz ederek hattâ isteğinde ısrar eylemiş [...] [v]e [f]akat kızın başından geçenleri öğrenmesi üzerine, bu değişiklik bir daha devr ederek eski noktaya dönmüş ve gerek Alanzo ve gerek Pavlos Hasan’a neler söylemişlerse bunların hepsi de mânâlarını kaybetmiş ve hattâ [...] Mösyö Mişle’nin aşkın ne olduğuna dâir söylediği sözler hatırına gelmiş olduğu halde onları da bir kalemde çürüterek, Cüzella’dan ayrıldığı günü âşıkçasına duyguları neler ise yine onlarla dolmuştu (474, 475).

Hasan'ın iç dünyasındaki irdelemenin varlığını kanıtlayan bu düşünceler, Butler'ın dikkat çektiği bilgilerle karşılaştırıldığında, özne oluşum sürecinde büyük bir etkiye sahip psişik telkinin işlemekte olduğunu gösterir. Nitekim, Butler'a göre psişik tâbiyet vicdanın kendi üzerine döndüğü sırada 'ben'in arzulayacağı her türden özlemi iktidarın telkinlerine göre şekillendirmekte ve bunun sonucunda "kendi" arzusundan feragat eden bir yinelemeye neden olur (81). Bu noktada Hasan'ın "başkalık üzerinde ısrar" eden öznenin ve hatta kadın öznenin sesiyle yanılgıları ile yüzleşebildiği, yakın çevrenin telkinlerine tâbi olan vicdanın devri ile -ki bu durumda çift değerliliği- benliğindeki/nefsindeki asıl arzuyu yeniden uyandırabildiği görülür. Yakın çevrenin özerk ve öznel varoluş arzusunda ne kadar belirleyici olduğuna işaret eden bu alıntının, Hasan'ın önce Esmâ'ya daha sonra Alanzo'ya yönelttiği düşüncelerle pekiştirilmek istenmesi de öne sürülen argümanı kanıtlar niteliktedir. Esmâ'ya "bana sen doğru yolu gösterdin" diyen Hasan'ın, kendini yeniden konumlandığı şu sözler önemlidir: "Sen seni seven erkeğe söz verdiği gibi, ben de beni seven kadına söz vermişim [...] Benim niyetim temiz, bağlılığım kuvvetli, tutumum da erkekçe olduğu halde; niyetimi kirleten, bağlılığımı yok eden ve tutumumu da nâmerdleşiren Alanzo'dur. Merd yaşamak, âşık yaşamak arzusunda olan bir adamı [...] yolundan ayırmak [...]düşmanlık[tır]" (476,477). Söylenen bu sözler, Esmâ dolayısıyla Hasan'ın eleştiri sürecini harekete geçirdiğini ve fakat benlik bütünlüğünün korunması adına içine düşülen yanılgının öz eleştirisini gerektiği gibi yapamayıp Alanzo üzerinden meşrulaştırdığı tespit edilir. Hasan'ın kendisi adına yapamadığı öz eleştirinin Alanzo üzerinden yansıtılan kısmı ise şu şekilde verilir:

Bundan böyle, beni aşkımdan alakoyacak bir kelime söyle[meyeceksin]. [...] Ben, vicdânımın önünde kendimi merd ve sözünde durur görmekten zevk alacak adam iken, bir karıdan da aşağı kalmağa nesıl râzı olabilirim? Buna nasıl tahammül edebilirim [...] O

âciz bir kız iken ve bu kadar belâ görmüş iken, bir adama verdiği söz için, canını fedâ etmeyi göze aldırılmış [...] Varsın, Cuzella, bana vermiş olduğu sözü gerek isteyerek, gerek istemeyerek bozmuş olsun da, bana karşı mahçub kalsın! Tek, ben ona karşı mahcup kalmayayım.. Ben, onu af edebileceğimi yüreğimde his ediyorum... Lâkin, ya o beni af etmezse? (479,480).

Vicdanın kendine döndüğü esnada öznenin “kendini bilme” (Butler 30, 31) ediminin özeleştirici ile yeniden gözden geçirildiğini kanıtlayan bu sözler; her ne kadar mertlik ve erkeklik kavramlarıyla dile getirilmiş olsa da, Hasan’ın gerek geleneksel zihin yapısına gerek ölçüsüz zihniyete karşı kendini yeniden konumlandırma çabasını vurgular niteliktedir. Bir günah çıkarma biçimi olarak da değerlendirilebilecek bu çaba da, Cuzella’ya karşı sorumlulukta kendi zaafiyeti ile yüzleşmeyi de ekleyen Hasan’ın, olası bir red cevabına karşı benliğini hazırlıyor olması da dikkate değerdir. Bir diğer önemli nokta ise, yoldan çıkararak yakın çevre telkinine karşı, doğru yolu gösterip yanılgı ile yüzleştiren kişinin kadın özne olmasıdır ki, bu duruma diğer roman incelemelerinde örnekler üzerinden değinilecektir. Şu halde, erkek öznenin kararlılığı yakın çevrenin telkini ile sönümlense de, mücadelenin kotarılmadığı noktada iradenin; örtülen vicdan ve geleneğin korunaklı alanında telafi edilen benlik ile zaafiyete uğradığını ve bu durumun, okuyucudan talep edilen saklı bir öz eleştirici olarak okunabileceğini, bu öz eleştiriciyi mümkün kılanın da kadın özne olduğunu söylemek mümkündür.

Romanın sonunda ise, “kendi” arzusu için göze aldığı fedakârlığı aşka olan sadakat ve vefa duygusu ile kaldığı yerden devam ettiren Hasan’ın, bir yandan Timur ile Esmâ’nın kavuşmasına vesile olduğu, diğer yandan da sevdiği kadının sadakat sözünü tıpkı Esmâ gibi her türlü zorluğa karşı sürdürüp Cüzella’sına en nihayetinde kavuştuğu görülür. Bu noktada aşk bahsi ile ele alınan ve inceleme nesnesi haline getirilen özerk ve öznel varoluş arzusunun cinsiyetler arası farklılıkta nasıl sürdürüldüğüne ilişkin Hasan’ın dile getirdiği şu sözler dikkate değerdir: “Dünyâda

aşka bağlılığın en büyük tesirlerini kendimde gördüğüm halde, kendimde bile zaaf ve sebatsızlık gördüm. Âşık olarak iki kadına tesâdüf eyledim ki [...] ikisini de kendimden daha sebatlı, daha metânetli, daha merd, daha cesur gördüm ve, işte bu tecrübemle, kadınların sâdıklığını, erkeklerden fazla buldum!” (618). O halde, özerk ve öznel var oluş arzusu için yürütülen mücadelede geleneksel zihin yapısının davranış ve düşünce modları kadar, hükümlerinin de erkek öznenin aleyhine işleyen ciddi bir engele dönüştüğü söylenebilir.

2.2.4 İntibah (1874)

Namık Kemal’in kaleme almış olduğu bu eser, *Hasan Mellah* ile aynı yıl yazılmış olup imparatorluk sonu kuşağının kapıldığı “bireyselleşme/özerkleşme” arzusunun, bireysel/serbest aşk temasıyla işlendiği bir diğer örnektir. Eserde yeniden müzakere edilen konular arasında; baba/anne otoritesi, görücü usulü evlilik ve bu uygulamayı meşrulaştıran cariyelerle çeşitlik, kader-tevekkül kavramları ve bastırılarak yasaklanan arzu alanı yer alır. Ek olarak dönem romanlarında sıklıkla yinelenen “eylem”lerden intikam sorunsalına, bu eserde de yer verildiği tespit edilir. Yeni özneleşme arzusunun önündeki engelleri tespit ve okuyucuda oluşturulmak istenen farkındalığa koşut tasfiye niyetiyle de örülen eserde; Ali Bey’in Mehperker ve Dilaşub ile deneyimlediği aşk farklı bağlamlar üzerinden işlenerek özerk ve öznel var oluş arzusu için göze alınan zorlu mücadelenin genel hatları ortaya koyulur.

Hakikat olarak sunulan gerçeklik algısını aşk dolayımıyla soruşturan, geleneksel zihin yapısının buyruklarına karşı erkek/kadın öznelerin varoluşlarını yeniden tanımlama ihtiyacını somutlaştıran, öznelerin “kendi” arzusu için göze aldıkları mücadelelerin zorluklarına genel bir çerçeve çizilen bu eseri, diğer üç eserden ayıran

unsur ise özne iç dünyasına verilen ağırlığın yoğunluğudur. Romanın ana karakteri Ali Bey bu eğilimin takip edildiği öncelikli örneklerden biri olup Mehpeyker ve Dilâşub'ta da bu eğilimin devreye girdiği tespit edilir. Adı geçen karakterlerin iç dünyalarını mercek altına alan eğilime; özerk ve öznel var oluş arzusuna kapılan öznelerin maruz kaldıkları sosyal ve psişik telkinleri ve bu telkinler ile başa çıkma ya da çıkamama durumunda gündeme gelecek sorunsalları okuyucu nezdinde netleştirmek için başvurulduğu düşüncesi yapılacak incelemenin ana argümanı olacaktır.

Bu arümanı tartışmak için mercek atına alınacak ilk örnek, kurgu dünyasının girizgâhından da takip edilebileceği gibi Ali Bey'dir. Yirmi iki yirmi üç yaşlarında üst sınıf bir ailenin evlâdı olan Ali Bey, pederi tarafından tahsiline ve maarifine dikkat edilmiş, terbiyece saffet ve nezaketine önem verilmiş melek zannolunan bir karakter olarak karşımıza çıkar (31). “Birkaç lisan bil[en], üdeba arasında, nev-restegân-ı maarifin en müstaidlerinden addolunan” (31) Ali Bey'in vurgulanan tek olumsuz özelliği ise pederi tarafından büyük bir endişe konusu olan yaratılışındaki asabî doğası ve bu doğanın sonuçlarından olan inhimak ve iptilâya esirliğidir (31). Girizgahta dikkat çeken bir diğer durum ise Ali Bey'in yaradılışından gelen bu olumsuz eğilime babanın uygun gördüğü yönlendirme ile çare bulma arayışdır. Nitekim, babanın üstlendiği sorumluluğa koşut bulmuş olduğu çare “bu meşreb-i musırraneyi çocuğun tabiatından çıkarmaya imkân göremediği için o meyelânı daima tahsil ve terbiye cihetlerine sevk ederek oğluna bir silâh-ı istifade” (32) edindirme çabası ile telafi edilmek istenir. Baba rehberliğinin bulduğu çözüm, Ali Bey'de “âlemde maariften başka sevilecek, arzu olunacak bir şey bulamaz ol[an]” (32) bir benlik algısı geliştirmesi ile sonuçlanır. Bu noktada, on üç yaşlarında iken şekillenen hayat algısı ve yaşam biçimi ile Ali Bey, mevcut eğilimin olası arazlarını gündelik

yaşamda keşfetme imkânının teorik dünyanın korunaklı alanına yönlendirilen var olma biçimi ile engellenir. Baba rehberliği ile yönlendirilen oğulun kendini ve hayatı anlamlandırma biçimine koşut şekillenen gerçeklik algısı için anlatıcı yazarın yapmış olduğu tespitler ise bu bağlamda dikkate değerdir. Ali Bey “kendi âdetini tabiat-i âlem, kendi fikrini sırf hakikat bil[en]” (41) hayat algısı ve “kalemine, hizmetine, tahsiline pek müdavim ise de bu sa’yi kendince vazife bil[en] ve o vazifeyi bir zevk suretinde yerine getir[en]” (43) yaşam biçimi ile verilir. Şu halde, Ali Bey’in baba rehberliğinde şekillenen hayat algısı ve yaşam biçiminde gündelik yaşam pratiklerinin ezber bozucu doğasından uzak, korunaklı bir dünyada varlık kazandığı görülür. Bir diğer tespit ise baban figürünün, oğlu çeşitli belalardan koruması ölçüsünde yetkin ve otorite sahibi bir konumla ön plana çıkarılmasıdır. Babaya atfedilen bu konum aracılığı ile de oğulun yapıp etmelerinin zerk edilen hayat algısı ile belirlendiği, risk teşkil edebilecek zaafların önceden görülüp ‘olumlu’ya evrildiği ve tüm bir yaşam biçiminin baba güdümüne göre şekil alan bir benlik bilinci ile kurulduğu bilgisine varılabilir. Çünkü, baba yitimine dek Ali Bey’in “kendi” arzusunun yanı sıra, başka kişiler aracılığıyla da farklı imkânlara kapı açan herhangi bir yönelim görülmemekle birlikte, gündelik yaşamın tecrübelerine oldukça kapalı bu rutin nedeniyle gerçeklik algısını sorgulayacak herhangi bir olaydan da bahsedilmez.

Kurgusal akışa bakıldığında Ali Bey’in değişime oldukça kapalı yaşam biçimindeki farklılaşmaların baba yitimi sonrası başladığı takip edilir. Anlatıcı yazarın da dikkat çektiği bu durum şu şekilde verilir: “[ç]ocuk yirmi yaşına girer girmez sebab-i vücudu, mürebbi-i efkârı olan pederi ahirete intikal etmekle Ali Bey’in hâlinde birbirini müteakip enva-i tagayyür, enva-i belâyâ zuhur etmeye başladı” (32). Teorik dünyanın sınırlayıcı dizgesini kıran bu “olay” ile Ali Bey, fikirlerinin yol göstericisi

ve hayatını anlamlandıran rehberini de kaybederek gündelik yaşamın olası tehlikelerine karşı savunmasız bir durumla baş başa kalan bir varoluş ile karşı karşıya kalır. Nitekim, Ali Bey bu “olay” ile yalnızca bir babayı değil, aynı zamanda “mamalek-i vicdan ve irfanı olan bir vücud-ı azizi talâfisi kabil olmayacak surette bağteten kaybedince hayatın lezzetini de beraber kaybeyle[diğinden]”, mürebbisinden, müsteşarından, arkadaşından, yâr- sadıkından yoksun kaldığı acı bir gerçeğe de yüzleşmek durumunda kalır (33). Bu “olay” ile birlikte benliğinde sarsıntı yaşayan Ali Bey’in babanın ikâme edildiği her alanda derin bir yalnızlık duygusu içine girdiği, yalnızca baba dolayımı ile edinilen meşgalelere atfedilen değerın anlamsızlaştığı takip edilir. Artık, nedim-i ruhu olan kitaplar bir sıkıntıya, mesire-i efkârı olan kalemi bir eziyete dönüşür.

Yer verilen bilgilerden hareketle, babanın bir rehberden ziyade âdeta bir yetkeye dönüştüğü, oğulun benlik/nefs, vicdan ve iradesinde son derece belirleyici bir rol oynadığı görülür. Kant’ın da deyişıyla “neredeyse ikinci bir doğa yerine geçen” (17) baba, ruhsal ve zihinsel yanları işleyip kullanma serbestliğini ister istemez sınırlandırarak hayatın her alanında ve hatta vicdanda da, oğulun “kendi” varlığı ile anlamlandırabildiği bir alan bırakmayıp babasızlıkla birlikte, anlamın da yittiği bir duruma neden olur.

Ali Bey’in baba dolayımı olmadan hakikat olarak sunulan gerçeklik algısına atılan ilk adımın, Çamlıca gezileri bağlamında gerçekleştiği tespit edilir. Diğer bir ifadeyle, hayatın her alanında babanın ikame edildiği gündelik yaşam pratiği, bu kez Çamlıca’nın ikame olduğu bir pratik ile yer değiştirir. “Her ne hâl ise, bey iki günde bir kere Çamlıca’ya gitmeyi, tabiatında olan inhimak cihetiyle, hayatının levazım-ı zaruriyesinden addeder olmuş idi. Fakat gezişten muradı kalabalıktan kaçmak olduğu için tatil günleri eğlencesinden geri kalır ve biaenaleyh Cuma ile pazarı kendince

hilâf-ı âde sa'y ve meşakkat eyyamından bilir idi" (35). Baba dolayımı olmadan atılan bu adımla yaşam biçimi rutininde bir değişiklik gerçekleşmiş olsa da, tüm yapıp etmelerin baba ile anlamlandırıldığı bir dizgenin sürdürüldüğü takip edilir. Değişime kapalı olan bu dizgede, iş ahlâkının bir görev ve zevk suretinden addedilip tatil günlerinde dahi sürdürülmesi verilebilecek ilk örnektir. İkinci örnek ise kalem arkadaşlarıyla Çamlıca üzerine yapılan diyalogda takip edilir. Kalem arkadaşlarının Çamlıca'da ziyafet talebini Ali Bey'in تنها bir güne alış ve "Çamlıca'da Cuma ve pazarın gayri- tenhalık cihetiyle- eğlenmek gayr-ı kabil sayıl[makta]" olduğundan habersiz olup teklifinde ısrar edişi, diğerlerince ziyafetten kaçmak olarak değerlendirilir (35). Genel kanıyı bilmediğinden arkadaşlarının gülüşmelerine önce bir anlam veremeyen Ali Bey'in, söylenen kinayeli sözlerden durumu idrak edip hicap duyması (35) ise değişime kapalı olan dizgenin yol açtığı durumlardan diğeridir. "[H]icabından davetini cumaya talik eyle[yen]" (36) Ali Bey'in, genel hayat rutini, beğeni ve istekleri karşısında ezberinin bozulduğu başka anlar kadar, ayırksı olarak nitelenebilecek haller ise Çamlıca'daki ziyafet gününde izlenir. Buluşma gününde Ali Bey "tabiatın nice yüz bin bedayi-i rengârengini" (36) seyrederek eğlenirken, kalem arkadaşlarının "mülevven ferace ve boyalı çehreleriyle mesireyi [...] hem-hâl eden hanımların şivesini temaşa ile" (36) eğlendikleri görülür. Kalem arkadaşlarının eğlence sırasında çeşitli hallerine tanık olan Ali Bey'in, "fitratna, terbiyesine bütün bütün mugayir olmak cihetiyle bu eğlenceden bayağı bir felâket kadar müteezzi" (36) olması, ikinci doğa yerine geçen dizgenin gündelik yaşam pratiğinde -ayırksılık, uyumsuzluk ve huzursuzluğa rağmen- sürdürüldüğünü gösterir.

Şu noktada, Ali Bey'in gerek hakikat olarak sunulan gerçeklik algısını, gerek baba dolayımı ile şekillenen ikinci doğanın ya da başkalaşıma kapalı olan dizgenin

varlığını sorgulayabilmesi için bir başka itici güce daha ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Kurgusal akışa bakıldığında, baba yitimiyle neredeyse paralel bir seyir izleyen diğer itici gücün yani bir “olay” olan aşkın bu sırada devreye girdiği görülür. Nitekim, Ali Bey’i başkalarıyla etkileşime sokan Çamlıca’nın, aynı zamanda aşkın tecelli ettiği yeni durum için de zemin teşkil ettiği tespit edilir. Baba dolayımıyla öğrenilen ideal yaşam gibi arkadaşlar dolayımıyla adım atılan gündelik yaşamda da Ali Bey, tıpkı babayı taklitte olduğu gibi arkadaşlarını da taklit eden bir eylem sergiler. “Arkadaşlarıyla beraber öteye beriye gezinip dururken -hiç içlerindeki dikkat etmeden- bir arabaya rüfekasından yeni öğrendiği tarz ile işaret e[den]” (37) Ali Bey, hiçbir karşılık görememe durumunu da değişime kapalı idealize edilmiş dizgenin normlarına göre yorumlar. Bu durum karşısında, önce ehl-i ırz arabasına tasallut etmiş olma vehimesiyle hicab duyan Ali Bey, suçundan kurtulmaya imkân görememesi üzerine ancak mazeret gösteren hüznü bir bakış ile üzüntüsünü dile getirmek ister (37). Öte yandan tecrübe edilen bu deneyimin; namus, suç ve hicab üçlemesi ile yorumlanması dikkate değer bir noktadır. Nitekim, bir yetke olan babanın cisimleştiği normlar, Ali Bey’e, yaptığı davranışın hicab duyulması gereken bir suç olduğuna işaret eder; üstelik ehl-i ırz bir kişiye karşı. Ek olarak araba perdesinin açılması ve derhal kapanması, bilmediği dünyanın çözemediği işaret dili nedeniyle Ali Bey’in “hazm-i nefsinde kâmilâne [b]ir mücadel[e]” (37) başlatırken, beri yandan da bu hareketin Bey “nazarında ismet perdesinden bî-ihtiyarane aksetmek istemiş bir eser-i muhabbet gibi” (37) yorumlandığı tespit edilir. Dönüş sırasında da benzer bir işareti görüp arkadaşına anlamını sorup “etraf ağyardan hâli olmadıkça muhabere caiz değildir” (38) cevabını alan Ali Bey’in, bu kez de “işaret sahibesinin ismetince olan itikadı[nın] bir kat daha kuvvet bul[duğu]” (38) görülür. Bu sırada anlatıcı yazarın “o kadar tecrübesiz bir çocuk ismetli bir kadının öyle

işaretlerden bittabi haberdar olamayacağını nerden idrak eylesin” (38) yönündeki düşüncesi ise oldukça manidardır.

Ali Bey’in yaşadığı bu tecrübe başkalaşıma kapalı dizgenin sarsılmasına, baba dolayımı ile şekillenen benlikte endişe veren bir huzursuzluğa neden olur. Uykusuz bir gecenin ardından “kendini toplamaya ve böyle bir gün içinde o kadar senelik mahsul-i ömrünü terk ettirecek surette kalbine hücum eden endişeyi bir tarafa atmaya azme[tmek]” (38) isteyen Ali Bey, henüz nedenini bilmediği bir itki ile harekete geçer. “Arabadaki hanımın fikirde hayalini tasvir ile uğraşmaktan ise Çamlıca’da cemalini taharri daha münasip olacağına hükmeyle[yen]” (39) Ali Bey, belki de ilk defa “kendi” arzusu için hayalden taharriye, fikirden edime yönelen bir irade gösterir. “Kendi” varoluşundan haberdar eden başkasına dair merak, “kendi” üzerinden başkasına atılan köprü, bireysel duyarlılığın dile gelme biçimindeki ilk kıpırdanma olarak da değerlendirilebilecek bu iradi edimin; baba ya da arkadaş hatırı için değil de, yalnızca “kendi” arzusu dolayımıyla gerçekleşiyor olması dikkate değerdir.

Benliğin endişe ve merak ile birlikte duyumsadığı karışık duygular sonunda, arabadaki hanımı bulma arzusuna kapılan Ali Bey’in, kalemi dahi hatırından çıkartan bu arzu nedeniyle kendisini Çamlıca’da bulduğu ve vaktin uçtuğu bir tecrübe ile iç içe olduğu görülür. Bu tecrübe, bir yandan eve gidiş saatinde o vakte kadar görülmemiş bir gecikmeye yol açarken, yirmi yıllık ömür içinde hiç başına gelmeyen bu durum nedeniyle telâşa kapılıp ölüm derecesine gelmiş bir hastanın paniği gibi bir korku yaşamasına neden olur (41). Değişime kapalı ikinci doğa nedeniyle benlikte tezahür eden bu içsel mücadele, eve girişle birlikte farklı bağlamlara evrilir. Telaşa ve endişeye kapılan anne ile karşılaşma, ölüm derecesinde yaşanan korkuyu farklı yüzleşmelere büründürürken, hiddet yerine güler yüzle sitemini ifade eden Fatma

Hanım karşısında Ali Bey, bu kez de yalan söylemek zorunda kalır (41,42). Hem validesini endişeden korumak, hem de muhadderattan bir kadına nasıl hakikat-i hâli beyan edeceğini bilemediğinden, o vakte gelinceye dek asla irtikap etmediği yalancılığa müracaat etmekten başka bir seçenek bulamayan Ali Bey’in, elem verici bir azap içerisine girdiği takip edilir (42). Makul bir gerekçe ile yalana başvurmak zorunda kalan Ali Bey’in benliğinde yaşadığı hicab pişmanlığa evrilirken, peşi sıra bir başka zorlu mücadelenin daha devreye girdiği görülür. Benlikte gerçekleşen bu içsel mücadelede hesap verilen kişinin baba olması dikkate değer bir nokta olup, annenin güler yüzlülükle sakladığı hiddetten kaçınmanın imkânsızlığına da işaret eder. Âdeta baba otoritesi karşısında verilen hesaba bürünen bu içsel hesaplaşma, babanın sesiyle şu şekilde verilir: “Halka söylemekten utanacağın bir işi yapmaktan nasıl utanmazsın? Sen herkesten alçak mısın ki yaptığın bir işi ötekinin berikinin bilmesinden hicap lâzım gelsin de yalnız senin bilmekliğinden hicap gelmesin” (42). Ali Bey’in benlik bütünlüğünde yaşanan karmaşanın çok sesliliğine de işaret eden bu hesaplaşmaların; gerek dışarıda anne otoritesine, gerek içeride baba otoritesine ve bu otoritenin cisimleştiği ikinci doğanın buyruklarıyla gerçekleşiyor olması dikkate değerdir. Her ne kadar cereyan eden bu mücadelede bireyselleşmeye yönelik eğilim henüz netleşmese de, özerk ve öznel var oluş arzusunun zorlu sürecine işaret edildiği, tereddütlü adımlar ve kaçamak cevaplarla da olsa çeşitli yetkelere karşı kendini konumlandırma eğilimin başladığı söylenebilir. Zira, Ali Bey, değişime kapalı olan dizgeyi ve “kendi” üzerine kapanan yalnızlığı benlikte tezahür eden çok seslilikle etkileme sürecini başlatmış olup iradi sayılabilecek eylemlerle de “kendi” varlığını yeniden tanımlamaya doğru bir adım atmıştır.

“Kendi” varlığını yeniden tanımlamaya doğru atılan adımın, yaşanan iki günü gözden geçiren Ali Bey’in uykusuz kaldığı gecede de de takip etmek mümkündür.

Baba otoritesi ile cisimleşen ikinci doğanın derin bir soruşturmaya tutulduğu gecede, Ali Bey'in ezberlerinin bozulmaya başladığı bir etkileşim devreye girerken, “yirmi yıllık ömrünün tecaribi[nin] nazarında hayal gibi kal[dığı]”(44) bir duygu durumu dikkat çeker. Çoğunlukla hayretin eşlik ettiği bu soruşturmada Ali Bey'in; bir yandan gönlünün içine saklanmış olan nefsinin, eneiyetini, bir yandan da yalnızlık duygusuna eşlik eden vicdanını duyumsadığı görülür (44, 45). Nefs'in, ef'alin, sevabının gözden geçirildiği bu soruşturma anında yaşanan deneyime, zihnin muktedir olduğu tüm tasavvurat ve hayalâtın da birer birer piş-i nazardan geçiren tavrın eklenmesi (45,46), “kendi” tabiâtını tahlile başlayan bir refleksiyona da işaret eder. Namık Kemal'in, “Son Pişmanlık- İntibah Mukaddimesi”nde dile getirdiği düşünceleri hatırlatan bu soruşturmanın, tabiat-ı beşeriyyenin tahlilini; vicdân-ı beşerdeki serâiri kalbin en gizli köşelerine nazar taalluk etmekle, serâir-i kalbiyeyi ise zihindeki mahfûzât ve gönüldeki teessürâtla bir bütün olarak anlamanın mümkün olabileceği bilgisiyle de örüştüğü görülür (108,109). Bu noktada Ali Bey'in, nefsinde ve vicdanında yankısı olmayan bir alanı sevgili özlemi ile doldurma niyeti içinde olduğu görülür. Nitekim, uykusuz gecenin ardından kendini Çamlıca'da bulan Ali Bey'in, yalnızca benliğinde/nefsinde değil, vicdanında da bir mahbubeye yer açma niyetini; mahbub-ı kalbi, ruh-ı hayali olan az rastlanır bir güzel karşısında, havf ve terddüt ile de olsa (46-48) “kendi” arzusunun sesini dinleme kararlılığı gösterip öncesine kıyasla “fark” yaratan bir faillikle tamamladığı tespit edilir.

Ali Bey'in “ben”ini şekillendiren ikinci doğaya karşı gerçekleştirilen bu failliğin o kadar kolay olmaması ise daha ilk karşılaşmada benlikte tezahür eden etkileşimlerden takip edilir. Bu noktada, mahbub-ı kalb karşısında yaşanan tecrübenin “ahlâkında olan hicap ile gönlündeki şevk ve incizabın şiddet-i tesirâtı içinde -iki mıknatıs arasına düşmüş bir cüz-i madenî gibi- sükûtu, ıstırapı calip ve

ıstırabı sükûtuna galib bir hâl-i mütereddidane ile nihayet derecelerde ıibar- ı nefis ederek” (47) gerçekleşmesi, ilk örnektir. Diğer örnek ise, ‘ben’in ihtilafı aracılığıyla deneyimlenen bu tecrübeye; duyumsanan hicap, ıstırap ve korku ile yaşantılanan tereddütlü bir halin eşlik etmesidir (47,48). Verilecek diğer örnekler ise mahbub-ı kalb karşısında harekete geçen anlam dünyası ile ilgili olup arzu edilen kadını tanıma çabasında ikinci doğanın değerlerine koşut gündelik yaşamda tecrübece donanımsız olma nedeniyle düşülen gaflete ve açık edilen cehalete ilişkindir. “Ali Bey’in infilâtı [...] bir sevda-yı ismet-kâranenin hâyalat-ı hailesinden ibaret olarak tasavvuratının dehşetini şairane nükte perverlik, saf dilâne serbestlik perdeleri altında saklamaya çalış[ırken]” (58), sevgilinin “hissiyatı[nın] ise hüsn-i kabul görmüş bir meyl-i şehvanî” (58) ile ortaya koyuluşu fark edilmez. Sevgili “daima saf-dilâne hiffetler, şehvanî şivelerle beyi arzusuna meylettirmeye çalışır[ken], bey ise her zaman bu etvarı germ-î mahremiyet ve gurur-ı ismet arasından kıyas ede[r]” (64). Sevgilinin “cisim gibi lezaiz-i süfliyeye”(65) olan eğilimi doğru bir okumaya tâbi tutulmayıp “ruh gibi ezvak-ı ulviyeye” (66) yorulur. Konuya dair verilecek son örnek ise daha ilk görüşmede edilen evlilik teklifi üzerine geçen diyaloglarda kendini gösterir. Yapılan teklif üzerine sevgilinin kısmen itiraf içerikli “biz daha bugünden işin ta nihayetini düşünmeye başladık. Sakın o ümitle kendinizi yormayınız. Benim önümde bir felâket uçurumu vardır ki onu geçip de hiçbir erkekle birleşmekliğim mümkün değildir” (59) sözleri, “utanma sebebiyle seçilmiş bir çekingenlikle” (62) yorumlanır. Teklifin tekrar edilmemesini “başka ne isterseniz emrinize tâbiyim” (60) sözleriyle dile getiren sevgilinin, şehvânî ve sevdavî nazarla “her ne isterseniz” (60) vurgusu ise “hatır-şinaslıktan tevellüt etme bir taltif-i nazikâne” (61) olarak değerlendirilir.

Verilen bu örnekler yalnızca aşka dair değil, aynı zamanda gündelik yaşam pratiği açısından Ali Bey’in tecrübece eksik oluşuna işaret eder. Gündelik yaşam

pratiğindeki bu tecrübesizliği; ikinci doğanın başkalaşıma kapalı idealize değerleriyle ilişkilendirmek mümkünse de, bir diğer etkenin de gönlünü kaptırmış olduğu mahbub-i kalbin karakterce ve tecrübece farklı hayat algısı olduğu tespit edilir.

Anlatıcının ifadesiyle Ali Bey'in gönlünü kaptırmış olduğu “hanımefendi -ki ismi Mehpeykerdir- ahlâk ve terbiyece bütün bütün Ali Bey'in hilâfına olarak gayet namussuz, alçak bir ailede perveriş bulmuş ve zamanı rüşde baliğ olur olmaz rezailin envaında mürebbilerine üstat ol[an]” (49) bir karakter olarak verilir. Hilekâr zekâsı, zalimliği ve şehvetine mağlup mizacıyla tanımlanan Mehpeyker; yaşam tecrübesiyle beyin karakterini çözmüş, sevdiği adamları taht-ı tahakkümünde tutmaya istekli doğası gereği türlü işve, naz ve hareketlerle edep dersi vererek beyi şaşkına çevirmiş, hicap, infial ve teesürle hüzünlü bir şaşkınlığa bürünen beyden bu hali uzaklaştırmaya çalışır (49-52). Öte yandan, evlilik teklifi sonrasında “bî-ihhtiyarane ve fakat mütereddidane sual[e]” (59) koştur durumu anlamlandırmaya çalışan Ali Bey'in en nihayetinde sevdiği kadının hükmüne boyun eğip “irade sizin! nasıl emrederseniz öyle olsun! demekten [...] başka bir şey söyleyeme[mesi]” (60) bir diğer önemli noktadır. Verilen örneklerden hareketle, her türden yetkenin hükmüne tâbi olan eğilim görünür hale gelirken, baba otoritesinin yerine bir başka otoritenin konumlandırıldığı saptanır. Nitekim Mehpeyker, beyin vicdani ve nefsanî infialâtlarındaki tereddütlü hale kimi zaman geleneksel zihin yapısının buyruklarıyla karşı gelip edeb dersi vererek kimi zamanda aşka dair arzuyu itiraf etme imkânı sağlamasıyla Ali Bey'in hayatında baba yitiminden sonra ikinci bir rehber olarak ikâme edilir. Bu bağlamda Ali Bey gerek benlik/nefs, vicdan ve iradesini şekillendiren ikinci doğaya, gerek bu dağanın yeniden tanımlanma sürecini harekete geçirecek ‘ben’in ihtilafına zemin hazırlayan bir deneyim ile karşı karşıya kalır.

Nitekim, aşk gibi güçlü bir arzu ile harekete geçen öznenin kendini yeniden

tanımlamaya başladığı süreç, Ali Bey’de daha ilk etapta şu başkalaşım ile görünür hale gelir:

Garip hâldir ki insan ne kadar genç, ne kadar tecrübesiz, ne kadar mahcup olursa olsun kendine mahsus bir sır, bir teşebbüs peyda ettiği gibi derhal çocukluktan reculiyete intikal eder, nefsinde hemen her şey için bir kifayet, bir iktidar görür, her işe karışmak ister. [...] Bu kaide-i külliye netayicinden olarak Ali Bey de Mehpeyker’le ülfete başladıktan sonra meşagil-i masumanesinden hemen bütün bütün tecerrüt ile gerek hanesinin ve gerek kaleminin işlerine büyümüş de küçülmüş bir pîr-i cihan-dide gibi tabassur ve kâr-aşinalıkla çalışır [...] tahsilinin ve gerek vezâifinin ikmaline sahihan merdane bir gayret-i fevkalâde ile sa’y eyler idi (63).

Verilen alınıttan da çıkarılacağı gibi Ali Bey’in aşk dolayımıyla, ergin olmama durumunu erginleşmek adına (Kant,17) keşfetme süreci içerisine girdiği tespit edilir.

Aşkın itici gücüyle başlayan erginleşme sürecine, yalnızca ikinci doğanın farkına varma durumunun değil, aynı zamanda yakın çevre dolayımıyla hakikat olarak sunulan gerçeklik algısını sorgulama ediminin de eşlik ettiği izlenir. Benlik/nefs, vicdan ve iradenin bir bütün olarak işleme girip öznenin “kendi” arzusu için göze alabildiği feragatlerin sınırını ve mahiyetini açık eden ilk mücadele bu noktada dikkate değerdir. Ali Bey’in geleneksel zihin yapısının mevcut eğilimi karşısında vereceği mücadele kadar alacağı konumu da netleştiren durum şu şekilde gerçekleşir. Mehpeyker ile ülfetine devam eden Ali Bey, namzed-i vicdanı ile bir Çamlıca görüşmesi sırasında arkadaşlarına tesadüf eder (67). Arkadaşlarından birinin Mehpeyker’i uzaktan da olsa tanıması üzerine dile getirdiği küstahane hakaretler Ali Bey’i rahatsız eder (68). Durumun farkına varan Mesut Efendi’nin -sırdaşı Atıf Bey’in dayısı- ise Ali Bey’in mahbub-ı kalbine ilişkin gerçekleri uygun bir lisanla açıklamaya koyulur (72). Mesut Efendi’den, memleketin içinde kendisi dışında hem meclis olmadık meşhur bir fahişeye gönlünü kaptırdığını (72) öğrenen Ali Bey’in, “sıhhat-ı ifadatı hakkında gönlünü iştibaha fevkalgaye icbar etmekle beraber bir türlü

muktedir olamayarak Mehpeyker'in iffetsizliğine bir iki dakika zarfında kat'iyen hükmeyle[ği]" (73) görülür. Cemaate karşı ilk etapta durumu kabullenmiş bir görüntü veren Ali Bey, "hissiyat-ı kalbiyesini yine kalbinde hapse[derek] ve gayet barid bir kayıtsızlıkla kendinin kıza iptilâsı, ismet tevehümmiyle hasıl olmuş gaflet olduğun[u] ve zannının sakameti tebeyyün edince bittabi meylinin dahi hiç hükmü kalmadığından bahisler aç[r]" (73). Nasihat ve mahcubiyet korkusuyla durumu geçiştirmek için verilen bu tepki, henüz içeri yansımayan mücadelenin dışarı yansıyan kısmı olsa da, Ali Bey'in nefsinde verdiği savaş mevcut eğilime karşı alınan mesafeyi yansıtır niteliktedir. Nitekim Ali Bey, "nefsine müracaat e[ttiğinde], o tasdiki müşkül görünen gaflet[inin], inkârı na-kabil bir hakikat olduğunu itirafa mecbur olur" (73). Bey'in mevcut eğilime karşı aldığı mesafeyi netleştiren bu itirafı "vicdanın, hakikatin hilafına çevr[ildiği]" (74) mücadele ile cisimleşirken, benliğin yeniden tanımlanmasına zemin hazırlayan bu sürecin çeşitli vicdan muhasabeleriyle devam ettirilmesi dikkate değerdir. "Metaib-i efkâr ve tereddüd-i vicdan" (75) arasında yorgun düşen Ali Bey'in, vicdanına tasallut olan melek kıyafetine girmiş bir şeytanla savaşımında meyusiyet beliyesiyle, yeisiyle ve yalnızlığıyla baş başa kaldığı görülür (76). Namus kuruntusu ile meydana gelen zannını mevcut eğilimden yana olan değerlere koşut çeşitli yargılarla muhasebe edip (77) "nefsince tahammülü kabil olmayacak derecelerde mustarip o[lan]" (80) Ali Bey'in, tereddütler içinde kalmış vicdanındaki 'asıl' hakikat şu şekilde dile gelir:

Hissiyatının teşrihiyle uğraşa uğraşa tamamıyla yakîn hasıl eyledi ki yüreğindeki ceriha-ı muhabbet öyle fikrini tahvil azminde ısrar ile tedavi kabul edemeyecek derecelerde derin açılmış! Dil-rübanın muhabbete değil, bir nigâhi şefkate bile lâayk olmadığı indinde tahakkuk etmiş iken yine her hâlini affedecek ve yoluna canını ve belki namusunu feda etmekten çekinmeyecek kadar seviyor! (76,77).

Bir yanda geleneğin cisimleştiği yakın çevrenin hükümleri, bir yanda baba otoritesi dolayımıyla edinilen ikinci doğanın gereklilikleri arasında vicdanen kendini yeniden

konumlandırmak durumunda kalan Ali Bey’in, “ben”in tâbi olduğu çeşitli türden hükümlere ihtilaf edip “kendi” arzusunu arzulayan var olma seçimi için müzakere sürecini başlattığı görülür. Vicdanın kendine geri döndüğü esnada gerek genel kaidelere göre belirlenen namus olgusunu, gerek “kendi” arzusu için süreğen toplumsal varoluşunu bir arada müzakere eden Ali Bey’in şu noktada “başkalık üzerinde ısrar”a yakın bir eşikte bulunduğu saptanır. Benlik bütünlüğünde tezahür eden bu karmaşada vicdanın hakikatı her ne kadar mahbub-ı kalbinden yana bir meyil gösterse de, geleneğin hükmüne ihtilaf eden bir kararlılıktan bahsedebilmek için Ali Bey’in Mehpeyker ile olan yüzleşme sürecini beklemek gerekir. Nitekim, benliğin iki zıt kutbu arasında salınan Ali Bey Mehpeyker ile görüşmeye giderken, cemaatin mevcut eğilimine doğru meyil gösterdiği, sevilen kadına şiddetli bir ahlak dersi verdikten sonra ilişkiyi kesme kararlılığında olduğu izlenir. Mehpeyker ile karşılaştığında ise Ali bey’in masumane bir tavırla ve ayıplamadan sizden bunu ummazdım (82) diyebildiği görülür. Ali Bey’den sonra, kendi hayat gerçeğini⁴⁵ anlatmaya koyulan Mehpeyker’in yaşam öyküsüne dair yapmış olduğu samimi itiraf özneleşme süreci için de dikkate değer bilgiler verir niteliktedir.

Çocuğun bakımından sorumlu olan yakın çevrenin suiistimalini de açık eden bu itiraflar; Butler’ın ilksel bağımlılık nedeniyle her bir öznenin sömürüye karşı savunmasız olduğu bilgisini doğrularken, Mehpeyker’in özne olarak varlığını sürdürebilme koşulunun çeşitli yetkelerin hükümlerine gönüllü olarak tâbi olma

⁴⁵ “Esrarımı öğrendiniz beyim,[...] Galiba benden mamul etmediğiniz şey hâlimi size söylemeye cesaretsizliğim oluyor. Kalbinize müracaat buyurun! [...]. Gayet terbiyesiz bir evde doğdum, orada büyüdüm. Daha yaşıam on üçe varmadan akrabam benim namusumu satarak zenginlemeye kalkıştılar. O yaşta çocuk iffet nedir, insanlık ne türdür, adam kendini nasıl muhafazaya muktedir olur nereden bilecek. Adam bir kere de o yola girince[...] çabaladıkça batıyor, gittikçe gidiyor. Felek sevk etti ben de daima ilerledim. Dünyada yapmadığım pek az şey kaldı. Ta sizi gördüğüm güne gelinceye kadar [...]. Dünyada muhabbet dedikleri şeyin hatta vücuduna kail olmazdım. Bildiklerimden Atike adında yaşlıca bir kadın var idi. Daima, “Kız biz de severiz, hem bizim muhabbetimiz ehl-i ırz hanımların sevdasından bin kat beter olur” der idi de ben de gülerdim. Meğer lakırdısı ne doğru imiş! Sizi bir kere gördüm, gönlümde başka bir hâl hisseder oldum ” (Kemal, 82).

gerekliliğine de vurgu yapar (Butler, 15-18). Öte yandan kimi zaman tâbiyeti inkâr sürecine de girildiğine işaret eden bu itirafın, toplumsal yaşamdaki süreğen varoluşu riske atacak türden güçlü bir arzu duyulmaması nedeniyle tâbiyetin yinelendiği bu yaşam biçiminin bir şekilde sürdürüldüğünü gösterir. Nitekim, Mehpeyker, tâbiyetin yinelendiği bu yaşam biçimini “kendi” arzusu yönünde değiştirebilmek adına Ali Bey’e duyulan aşkı yeni türetme imkânın gerekçesi olarak konumlandırırken, diğer yandan da kimi çekinceler nedeniyle eşikte kalan tereddütlü hâl ile verilir. Bu noktada itirafın devamı dikkate değerdir, şöyle ki:

Arkama bakmak istedim, geçmiş zamanlarımın ahvalinden iğrendim. Elimden tutup da beni düştüğüm mezbeleden kurtarmaya muktedir bir sizi tasavvur ettim. [...] Halimi gözümün önüne aldım. Ne yüzle teveccühünüzü ümit edebileceğimi düşündüm. Zihnime gelen bin türlü evham arasında yalnız bir şeye itimadım var idi, [...]: “Benim mevkiime düşmüş bir kadına bir delikanlı muhabbet edemezse eğlenmek için meyl gösterebilir a. Eğer talihim yâr olur da beyden öyle bir muamele görebilsem kendisi için evindeki cariyelerden çok aşağı, kapısındaki köpeklerden biraz daha yukarı bir sâdık hizmetkârı olurum”. [...] Bundan sonra yüzüme bakmayacağınıza eminim. Tek siz rahat olun! Tek siz haysiyetinizi muhafaza edin de yolunuza bir Mehpeyker feda olmakla dünyanın altı üstüne gelmez a! (82, 83).

Mehpeyker bu itirafları yaparken, Ali Bey’in şu sözlerle devreye girmesi oldukça dikkat çekicidir: “Yüzüne bakmaya mı tenezzül etmeyeceğim? Senden geçmeye bir türlü karar veremiyorum. Karar versem de yapamayacağım. Mazi ne hâlde olursa olsun şimdi mezar-ı ademe gitti. İlerisini düşünelim. Ama sana gönlümün istediği gibi malik olamayacakmışım. Senin düşündüğün yolda malik olurum a. Yalnız bana mahsus olacağına söz verir misin?” (84). Bu sözler üzerine Ali Bey’in geleneğin cisimleştiği yetkelerin telkinlerine itaat yerine, ‘ben’in arzusunu meşrulaştıran yeni bir türetme yaptığı tespit edilir. Mehpeyker’in mevcut kimliği ve karakterinin farkında olmasına rağmen yapılan bu seçimi; “kendi” varlığı konusunda direten öznenin kendisi için olabilmek adına göze aldığı feragatlere eşitlemek ve böylece benlik/nefs ve vicdanın “melek kıyafetine girmiş şeytan” (76) yansılmasından

kurtulduğu yeni bir durum üzerinden değerlendirmek mümkündür. Ek olarak gerek Ali Bey’in, gerek Mehpeyker’in bu karşılıklı itirafları, “kendi” arzusunu arzulayan varoluş imkânı için “başkalık üzerinde ısrar”da uzlaşan niyetin yansımasıdır.

Nitekim, tarafların üzerinde uzlaştıkları bu seçim; Mehpeyker’e, insani muameleden pay alarak makul özlemlere yönelme ve mevcut kimliğini dönüştürebilme, Ali Bey’e ise bireysel aşk ile adımlanan benliği keşf ve erginleşme niyetinde kendi aklıyla hareket edip kendine güven duyarak özgürce hareket etme imkânı verir. Öte yandan Namık Kemal’in “Muhabbet” adlı makalesinde müzakere ettiği aşk anlayışının meşrulaştırılmasını sağlayan bu seçimin; kadın ve erkek öznenin genel kaidelerin dışında deneyimleyecekleri aşkın, hangi zorlu mücadeleler ile yürütüleceğini yahut yürütüleceğini gösterecek olması nedeniyle de dikkate değerdir.

Kurgusal akışa geri dönüldüğünde, Mehpeyker ve Ali Bey yeni hayatlarına büyük bir sevinç, neşe ve arzuyla yönelirler. Her iki öznenin bu kez yalnızca “kendi” arzuları için yönelmiş oldukları hayatta; Ali Bey’in, tahsilini gecelere, vazifesini kalem zamanlarına hasrettiği, sabahları ise evine ait işleri yerine getirir getirmez toplanma yerlerini dolaşıp sevdiği kadının sözünde durup durmadığını kontrol ederek gönlündeki güveni pekiştirdiği görülür (85). Mehpeyker’in ise beyle tanıştığundan beri kimse ile görüşmemekle birlikte, Çamlıca’dan başka bir yere çıkmayarak (84) sevdiği adamın yolunu beklemekle meşgul olduğu tespit edilir. Ali Bey ile Mehpeyker arasındaki ülfet ilerledikçe, beyin aşk bağlamında deneyimlediği tecrübe alanında da, ezvak-ı ulviye’den lezaiz-i süfliye’ye geçen bir değişiklik olur. “Muhabbet” adlı makalede dikkat çekilen durumların meşrulaştırıldığını da gösteren bu değişiklik, Çamlıca tasvirlerine ⁴⁶ ek olarak ve yine üstü kapalı bir üslupla ⁴⁷

⁴⁶ Güller göründükçe zannolunur ki birçok nev-reste nihâl-i cemal ağıyar nazarından kaçarak ağaç gölgelerine, yaprak aralarına saklanmış; arasına rüzgârı muvafık buldukça hicab-ı ihtifalarından

okuyucuya sunulur. Genelden özele, sanatsal üsluptan insan doğasının gerçeklerine doğru gidildikçe farklılaşan bu anlatı taktiği; aşk olgusunun tezahüründe arızı olarak verilen bedensel-şehvi yöne dair özlemin, kurgulanan hayal ile hakikatin geniş yolunda Mehpeyker ve Ali Bey dolayımında bir imkâna ⁴⁸ dönüştürme niyetinin somut örneğidir. Nitekim, *Taaşuk-ı Tal'at ve Fitnat*'ta, mahrem alana ancak kadın kılığıyla girilen ve masumane duyguların yaşandığı aşk, *İntibah*'la birlikte erkek öznenin iradi kararıyla mahrem alana doğrudan girilip mevcut eğilim karşısında özerk ve öznel var oluş arzusunun tahkim edildiği bir olanağa dönüşür.

Ali Bey, sevdiği kadın dolayımıyla aşkın şehvi yönü kadar, işret kültürünü de deneyimlerken, yaradılıştaki inhimak ve iptilâ da kısa bir sürede devreye girer. Baba tarafından yapılamayan uygun yönlendirme nedeniyle, benliğindeki arazı farketme ve telafi için herhangi bir deneyime koşut farkındalıktan da yoksun kalan Ali Bey; her ne kadar Mehpeyker aracılığıyla belirli bir yönlendirme altında olsa da, bu yönlendirmenin işe yaramadığı görülür. Oğlundaki kimi değişimleri gözleyen Fatma Hanım, bu noktada kurgusal akışa dâhil olurken, Ali Bey'in hem yaradılışı, hem de “kendi” arzusu için vereceği çeşitli türden mücadeleler de bu süreçte devreye girer.

Oğlunun içinde bulunduğu durumu anlamak için Atıf Bey'in hanesine gidip Mesut Efendi ile görüşme yapan Fatma Hanım'ın, görüşme sonunda bir uzlaşa ile evden ayrıldığı görülür. Yapılan görüşmede Ali Bey'in içinde bulunduğu duruma dair giz

çıklarlar, birbiriyle dudak dudağa gelirler; rüzgâr muhalefete başlayınca yine inzivaya çekilirler, birbirlerine mütehasirane arz-ı iştiyak ile hafif hafif gülüşürler (24).

⁴⁷ Kasrın büyük penceresinden iki ufak revzenine, salkım söğüt ile enver-i mahitabın karşılıklı ilişkisine dem vurularak anlatılan kavuşma gecesi, iki âşğın birbirine sarılıp öpüşmeye başladıkları anda yaşanan lezaiz-i visali fizyolojik bir mantık ile açıklama gayreti ile tamamlanır (90-92).

⁴⁸ Bu imkânlardan bir diğeri de Mehpeyker dolayımıyla tecrübe edilen işrettir. “Ya valideniz duyarsa ne der?” sorusuna koşut kararlı bir seçimle işreti de tecrübe eden Ali Bey, devre-i saadet dediği bu sürecin devamında yaradılıştaki inhimak ve iptilâyı da harekete geçirir (94, 96). Sevdiği adamın bu yaradılışını “validesince hasıl olabilecek bin türlü rahatsızlık[k], işlerince zuhuru mümkün olan her nev'intizamsızlık[k]” (97) gerekçeleriyle belirli sınırlarda tutmaya çalışan Mehpeyker'in; baba aracılığıyla uygun bir yönlendirme yapılamayan bu durumu, ikinci bir rehber olarak yönlendirme çabası ise dikkate değerdir.

perdesi açıklığa kavuşurken, bu durumun müsebbibinin Mehpeyker olarak konumlandırılışı dikkate değerdir. Bu nokta yüzleşilemeyen her sorunsal için öz eleştiri yerine suçlu arayan tavrın yansıması olmakla birlikte, yazarın çağın gerisinde kalan davranış ve düşünce modlarına dikkat çekmek isteyen niyeti üzerinden de okunabilir. Nitekim, Mehpeyker ile olan ilişki Ali Bey’in özneleşme sürecinin bir yansıması olup “kendi” varlığı konusunda direten öznenin benlik/nefs, vicdan ve iradece alışı inisiyatifin sonucudur. Sefahat ve işrete düşkünlük ise yine Ali Bey’in yaradılıştaki inhimaktan kaynaklanıp yönlendirme yapamayan babanın bilgisizliğine bağlamak ayrıca mümkündür.

Öte yandan Mesut Efendi ve Fatma Hanım’ın Ali Bey için üzerinde uzlaştıkları çözümün “devlet- hane[sin]de beyin tab’ına mutabık düşecek bir güzel cariye bulundurma[k]” (102) düşüncesi olduğu tespit edilir. “Şeytana galebe için melekten istimdat iktiza ettiği gibi müfsit bir güzelliğin tesiratını olsa olsa reng-i ismetle ziynetlenmiş bir cemalî mahveder” (102) hükmüyle meşrulaştırılan cariyelik müessesesi, yoldan çıkarıcı telkinlere ya da tehlikelere karşı geleneksel zihin yapısının başvurdu uygulama olarak kurgusal akışa dâhil edilir. Mehpeyker’in aksine mevcut eğilimin gereklilikleriyle donatılan Dilâşub bu bağlamda kurgusal akışa dâhil olurken, Ali Bey’i bir görüşte meftun edecek denli etki altına alan güzelliği ise dikkat çeken niteliklerden yalnızca biridir. Öte yandan, Dilâşub ile karşılaşmasında Ali Bey’in yaşadığı duygu karmaşa ise dikkate değer olup şu şekilde verilir:

Bahçeye geçinceye kadar birkaç defa dikkatle Dilâşub’un endamını yukarıdan aşağıya süzmüş ve başındaki iptilâ olmasa hemen bir görüşte meftun olacak derecede beğenmiş idi. Lâkin daha merdiveni çıkmadan evvel Mehpeyker’in hüsn-ü ânını ve hususiyle meclis-i visalinde geçirdiği bin türlü eğlencelerin lezzatını tasavvur ile Dilâşub’a olan meyl-i cüz’isi bir sarsar-i şedit önünde iş’aline çalışan şem’a gibi def’aten mahvoldu. Hatta bîçare kızın yüzüne baktığını maşukası hakkında bir büyük vefasızlık tutarak nefesine levm etmeye başladı (105).

Öncesinde Madam Iliya'nın kocası ve Tirillo ile, Hasan'ın Cuzella ve Esmâ ile deneyimlediği duygu karmaşasına koşut benlikte cereyan eden mücadeleye eşdeğer bu durumun Ali Bey'de de tezahür ediyor olması dikkate değer bir noktadır. Yalnızca erkek öznelerin değil, kadın öznelerin de benzer bir mücadele ile karşı karşıya kaldıklarını gösteren bu yineleme, mevcut temayüllere karşı öznenin “kendi” arzusu için yürüteceği özneleşme sürecinin zorluğuna da işaret eder niteliktedir. Nitekim, geleneğin hükümlerini telkin eden “ben” ile ‘ben’in arzusu, genel kaidelerden yana bir imkân ile istisnadan yana bir başka imkân arasında kalan Ali Bey'in tıpkı diğer karakterler gibi, benliğinde bir tereddüt anı yaşayıp peşi sıra cereyan eden kınayıcı nefis hali ile “kendi” arzusuna geri dönüş yaptığı görülür.

“Kendi” varlığında direten Ali Bey'in, kendisi için olabilmek adına gösterdiği bu kararlılık bir başka örnek üzerinden de takip edilebilir. Geleneksel zihin yapısının telkinlerine karşı verilen diğer mücadele, Fatma Hanım'ın hemen “o gecedен Dilâşub'u oğlunun âğuş-ı telâkisinde görm[e]” (106) niyeti ile başlar. Annenin dolaylı ve sessiz tahakkümü karşısına Ali Bey'in verdiği ilk tepki, kendisi için tayin edilen Dilâşub'u “güya vücudu bile yok imiş gibi bir nazar dahi etmeksizin [...] ‘Kapıyı çek!’ emriyle yanından defe[tmesinde]”(106) takip edilir. Geleneğin cisimleştiği anne otoritesinin hükmü karşısında tereddüte düşmeyen Ali Bey'in göstermiş olduğu bu kararlılık, anne ile gerçekleşen tartışmada da izlenir. Oğlunun istisnadan yana yapmış olduğu seçimi, genel kaidelerin normlarına yeniden adapte etmek amacı ile evlilik bahsini açan Fatma Hanım'ın; önce görücü usulü evlilik uygulamasına değindiği, fakat bu uygulamanın mutsuzluğa neden olabileceği düşüncesiyle olumsuzlanıp cariyelik uygulamasını meşrulaştıran bir niyet üzerinde durduğu görülür (108). Ali Bey, evlenme arzusunda olmadığını söyleyip kendi isteklerine göre terbiye edilecek bir hayat arkadaşı/cariye arayışına sıcak

bakmadığını da ima yollu ifade etmekle, annesinin arzusuna karşı gelir (108). Bu noktada Ali Bey mevcut temayüllerin belirlediği arzu düzeni ile birlikte, geleneksel zihin yapısının meşrulaştırdığı uygulamaya ihtilaf eden bir kararlılık gösterir. Bu kararlılık üzerine çaresizliğe kapılan Fatma Hanım, bu kez de psiko-sosyal tahakküm ile oğlunu ikna etmek ister. Çabaları sonuçsuz kalan Fatma Hanım, “Ya! Bir fahişe için validenin istediği şeyler münasebetsiz oluyor, hatırı ayaklar altında kalıyor, öyle mi ?” (108, 109) sorusuyla, saklı tutulan hiddeti açığa vururken, son çare olarak vicdanı tabiyet altına alan yaptırımını da devreye sokar. Ali Bey ise bu yaptırıma yaradılışındaki asabi doğa ile karşılık vererek evi terk eder (109).

Hiddet ile dışa vurulan bu ihtilafı, topluma/hane içi yaşama doğan fertlerin; özlemlerine, beklenti ve taleplerine anlayış göstermeyerek yok sayma eğilimi içinde olan mevcut temayüllere ve bu temayülleri meşrulaştıran ebeveyn otoritesine başkaldırı olarak okumak mümkündür. Nitekim, geleneğin hükümleri ile cisimleşen anne otoritesinin arzusuna ihtilaf eden Ali Bey, bu otorite aracılığıyla suiistimal edilen bağımlılığa da karşı koymuş ve tâbiyet altına alınmak istenen vicdanı “kendi” arzusuna göre yeniden konumlandırmıştır. Öte yandan çeşitli normlarla “ezvak-ı ulviyye”ye göre meşrulaştırılan arzu alanından “başka bir arzu düzeni[ne]” (Butler, 30) geçiş niyetini de pekiştiren bu karşı çıkış, Ali Bey’in süreğen toplumsal var oluşunu “hürriyet”, “özgürlük”, “hak”, “özerklik” kavramları ile müzakere ettiği “başkalık üzerinde ısrar”a da işaret eder. Şu halde Ali Bey’in bu ihtilafı; geleneksel zihniyetin hükümlerine rağmen “kendi” varlığını yeniden tanımlamaya hazır bir arzuya işaret ederken, “kendi” arzusuna göre yaşamını belirleme serbestliğinin ⁴⁹ bu arzuya eklenilen asıl talep olduğunu gösterir.

⁴⁹ Yapılan bu tespitleri romanın başında verilen Çamlıca tasviriyle de örtüştürmek mümkündür, şöyle ki: “Ben gülden bahsettikçe bülbülü bir türlü unutamam. Vakıa güle âşık olmadığını da bilirim. Fakat

Ali Bey gülden yüz çevirten bir başka olanağa, mevcut temayüllerin aksine bir başka imkâna meylederken, öznenin “kendi” arzusu için göze aldığı bu mücadelenin bir benzerini Mehpeyker’de de görmek mümkündür. Geleneksel zihin yapısının dışında istisnalarla da tezahür edebilecek öznel ve özerk var oluşun göstergesi bu mücadelenin; sevdiğini hamisi Abdullah Efendi’nin tehlikelerinden korumak (112) kadar, mevcut kimliğe rağmen tutunulan sevda umudunun önündeki engelleri dostane bir uzlaşî ile kaldırılmak istenîşi dikkat çekicidir. Tıpkı Ali Bey’in anne otoritesine karşı almak istedeğî mesafe gibi, Mehpeyker’in de Abdullah Efendi ile cisimleşen her türden yetkenin denetim ve kontrolüne karşı özgürlüğü kullanarak “kendi” varlığını kendisi olabilmek adına yeniden tanımladığı, kendini yönetme ve davranış alanlarını yapılandırma kararlılığı gösterip yeni bir türetmenin eşiğinde olduğu görülür. Nitekim, Mehpeyker Ali Bey’le ülfete başladıktan sonra hamisinden gelen görüşme davetlerini ertelese de, bu ertelemelere Efendi’nin kötü muamelelerle karşılık vereceğini, “ba-yi hâl asayişine ve hatta canına kastedeceğini ve sebep-i tereddüdünü anladığı surette Ali Beyin de hayatından emin kalamayacağını lâıykıyla bildiği için” (112) dostane bir görüşme düzenleyip ayrılma kararı alır (111,112). Ali Bey’i baba evine üç gün gönderen Mehpeyker, bu kararı bir an önce pratiğe dökmek için Abdullah Efendinin hanesine gittiği ve yaşamakta olduğu sevdâyı anlatıp hamisiyle bu süreçte görüşmek istemediğini ve hatta kendisine gönderilen paranın kesilmesine de razı olduğunu ifade eder (116). İradelerin karşılıklı çatıştığı bu pazarlıkta, Abdullah Efendi’yi bir türlü ikna edemeyen Mehpeyker’in hamisinin hışmından kendisi ve sevdiği adamı korumak

bîçare kuşun tavr-ı sevdâvisine bakılırsa o ufacık gönlünde ne büyük bir muhabbet eseri hiss olunur. O muhabbet de var ise kendi hürriyetinedir ki, tutulup da kafese hapsedilince nağme-kârlık etmesi şöyle dursun ekseri yaşaması bile kabil olamıyor (Kemal, 24). Genel kaidelerin dışında istisnadan yana olan arzuya da açıklık getiren bu anlatımı, 44. dipnotla birlikte değerlendirdiğimizde; yalnızca aşk anlayışına değil, kadın erkek tüm özneleri sınırlandıran çeşitli türden hükümlere ihtilaf eden arzudan bahsetmek mümkün hale gelir.

için altı ay görüşmeme müsaadesine onay vermek durumunda kaldığı tespit edilir (116,117). Toplumsal kimliğine rağmen tutunduğu sevda umudu için geç saatlere dek pazarlık yapmak zorunda kalan Mehpeyker, eve dönüşünün ertesi güne sarkması üzerine Abdullah Efendi'nin evinde kalır. Ali Bey'den habersiz gerçekleşen görüşme ve eve vaktinde dönmemesi üzerine, sevgisindeki kemal-i şiddete koştur bir takım vahimelere kapılan Mehpeyker'in bu kuruntular konusunda yanılmıyor olduğu tespit edilir (118). Zira, Ali Bey annesi ile yaptığı münakaşa sonrasında bir an önce sevgilisinin "aguş-i iltifatına" (112) kavuşmak istediği, sevdiği kadını evde bulamayınca benliğinde telafisi mümkün olmayacak bir karmaşaya sürüklenir (119).

Mehpeyker'in eve gelmemesi üzerine "bir taraftan kıskançlık beliyesi bir taraftan da bir kadının desayisiyle muğfel olmak tenezzülü" (114) duyguları içinde kalan Ali Bey, yaradılışı nedeniyle ülfetten inhimake kolaylıkla dönüştürdüğü duygularını bu kez de aynı süratle muhabbetten nefrete evriltir (114,115). Yaşanan duygu karmaşasının eşlik ettiği hayal kırıklığı ile Mehpeyker'den aldığı "Yalnız bana mahsus olacağına söz verir misin? (84)" sözünün yanılgı olduğuna inanan Ali Bey, mevcut durumu aklın rehberliğinde değerlendirmek yerine zuhurata tabi olup suçlayarak yargılma eğilimini harekete geçirir. Başlangıçta ismet tevehhümüyle hâsıl olan, gerçeklerle yüzleşme sonrasında ise namus olgusunu müzakere edip iradi bir kararlılık ve karşılıklı rıza inisiyatifi ile sürdürülen ilişkinin, mevcut şüphelerin giderilmesine fırsat dahi tanınmadan bitirilmesi bu noktada dikkate değerdir. Diğer dikkat çekici nokta ise bu hükmün verildiği sırada Ali Bey'in benliğinde yaşanan iki kutuplu çatışma olup benlik bütünlüğünün korunması amacıyla devreye giren şu muhakeme oldukça önemlidir: "Mehpeyker'ce bir kere görüp de hakkında hasıl ettiği mütalâatı yüzüne karşı söyleyerek bar-ı tahkir altında istediği gibi ezmek hahişinden başka bir ilişiği kalmamış ve kalbi, zihni bütün bütün validesine ettiği muamelenin

telâfisine çare aramakla iştigale başlamış idi” (115). Ali Bey’in benlik bilincini ikiye bölen kutuplaşmada; saadeti Mehpeyker’i intikamcı bir kin ile rezil etme düşüncesinden payını alırken, validesinin ise telafi edici bir pişmanlıkla mümkün olduğunca gönül alınma maksadından pay aldığı görülür (115). Nitekim, tezahür eden buhran sonrasında Mehpeyker, kendine açıklama fırsatı dahi verilmeden fahişelik sıfatıyla tahkir edilip terk edilirken (119), “hemen niyaz-mendane ve fakat müterredidane bir tarz ile validesinin dizlerine kapan[an]” Ali Bey’in hüznü göz yaşlarıyla pişmanlığını dile getirdiği saptanır (123). Bu noktada geleneğin hükümleriyle cisimleşen anne otoritesine koşut çeşitli uygulamaları da pekiştiren temayyüllere ihtilaf edip “kendi” arzusu için inisiyatifi alan Ali Bey, ilişki sırasında kotarılamayan ilk sorunda benlik bütünlüğünü korumak için öznel ve özerk varoluş seçiminden vazgeçerek geleneğin korunaklı alanına dönüş yapar. Genel kaideler yerine istisna ile tezahür eden özneleşme sürecinden vazgeçen Ali Bey; anne otoritesine tâbi olup ‘ben’in arzularını baskılayan temayüle dönüş yaparken, öncesinde karşı çıktığı cariyeye ile evlilik kararına da anne hatırını kırmamak için itaat ettiği tespit edilir (127). Şu halde, Ali Bey’in itaate tâbiyetin yinelendiği özne üretim biçiminin alanına girdiği, benlik/nefs, vicdan ve iradece kendine güven duyarak özgürce hareket etme kararlılığı gösterememekle birlikte mevcut sorunları kendi aklıyla yönetip çözme inisiyatifi alamadığı görülür.

Kurgusal akışın bu yarısına kadar dikkat çeken önemli bir sorunsala, bir diğer ifadeyle Ali Bey’in asabi doğası ile eşleşen inhimak ve iptilâsının tezahür ettiği iki ayrı duruma yer vermek gerekir. Genel kaidelerin dışına çıkan oğul için devreye sokulan cariyeye çözümüne “kendi” arzusu için ihtilaf edip annenin cisimleştiği temayyüllere yaradılığındaki asabi doğa ile karşı koyan Ali Bey’in, aynı doğayı bu kez de geleneğin hükümlerine tâbi olma öncesi harekete geçirmesi çelişkili bir durum

ihativa eder. Bu noktada aynı doğanın farklı sonuçlara yol açmasından hareketle; mevcut durumun Ali Bey'in yaradılışı ile ilişkilendirilemeyeceği, asıl sebebin ise öznenin kendi aklını benlik/nefs, vicdan ve iradece bir bütün olarak kullanmadaki yetersizliğinden ya da kendine güven duyarak özgürce hareket etme kararlılığı için uygun bir donanıma sahip olmamasından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim, benzer bir durumun Ali bey'in Dilâşub ile evliliğinde de yinelendiği göz önünde bulundurulacak olursa, asabi doğaya koşut zuhurata tâbi olan benlik buhranının ve üstelik geleneğin belirlediği kalıplar içinde hazır 'doğru'larla sürdürülen koşullarına rağmen, kişinin kendi aklını benlik/nefs, vicdan ve iradece bir bütün olarak kullanmadaki zafiyeti ile ilişkilendirilebileceği haklı bir çıkarım haline gelir. Şu halde, Ali Bey karakteriyle tezahür eden durumlar üzerinden yazarın; ilk olarak öznenin kendi aklını iradi bir sorumlulukla kullanma cesaretini baskılaması gerekçesiyle her türden otoritenin yasak ve ikazlarına, ikinci olarak da karşılaşılan sorunlarda öznenin kendiyle ve çevreyle olan ilişkilene biçimini yönetemeyip iradi ve vicdani sorumluluğun geleneğin kılavızlığına atfedilmesi nedeniyle mevcut uygulamalara genel bir eleştiri getirdiği saptanır.

Çağın gerisinde kalan temayyüller kadar, davranış ve düşünce modlarıyla da inşa olan benliğin ya da toplumsal özne üretim biçiminin arazlarına dikkat çekmek isteyen yazarın araçsallaştırdığı bir diğer durum ise Mehpeyker'in intikam "eylem"i üzerinden takip edilir.

Baba evine geri dönen Ali Bey "muhabbet-i ismetkâranesini ezvak-ı ruh-perveriyle hayatından kemal-i şevk ile behre-dar ol[an]" (138) bir yaşam biçimi üzerinden benliğini yeniden tanımlarken, Mehpeyker'in de "gördüğü muameleyi sürat-i zeval şanında olan bir hiddet asar[ı]"(129) zannedip bekleyiş sürecine geçtiği görülür.

Zannında yanıldığını ancak yazdığı "ıdam-ı nefis tehdidini şamil bir üçüncü

tezkere[ye]” (130) verilen cevapla anlayan Mehpeyker, “tahkir-i can-şikâfa uğra[mak]”(130) dışında “ben gönlümü tevdi edecek bir ca-yi ismet buldum”(131) sözündeki acı gerçekle yüzleşmek durumunda kalır. Fahişelik sıfatıyla aşağılayıcı hakaretlerle maruz kalan Mehpeyker, “hem bir maşuk kaybetmek, hem de onu her cihetle nefsine faik bir rakibe teslim eylemek” (134) gerçeği karşısında; “haset” (132), “gayz” (134) ve “tehevvür-i hunharane” (132) gibi duygulara kapılıp “maşuk-ı bî-vefasından zalimane bir intikam hırsı” (132) alma planına koyulur. Scheler’in deyişiyle yaralanan kişisel değer duygusu ve çiğnenen onuru tamir için olduğu kadar, maruz kalınan haksızlık karşısında tatmin sağlayan intikam duygusunu (Scheler, 10) harekete geçiren Mehpeyker’in “hasmının saadet-i hayatına ruh-ı vicdanı olan maşukası cihetinden hücum etmek iste[diği]” (132) görülür. Scheler’in de dikkat çektiği gibi yaşanan incinmişlik derecesine göre ve incinmenin bir kader olarak içselleştirilmesi ölçüsünde kişinin kontrolü dışında olan kalıcı durumlar karşısında “kısasa kısas” bilincini de (Scheler 8-11) harekete geçiren Mehpeyker, intikam planını hazırlamak için hamisinin evine gider (Kemal, 134).

Anlatıcının da dikkat çektiği gibi “en terbiyeli, en hatırşinas kadınların bile kolaylıkla tahammül edeceği belalardan [o]lmayan” (134) bir durumla karşı karşıya kalan Mehpeyker’in, maruz kaldığı mağduriyeti dile getirme biçimi dikkate değerdir. Durumu hamisine, “[b]izim yoluna dünyalar feda ettiğimiz beyefendi bir gün buraya geldiğimiz için yalıda bulamamakla bizi terk etti. Güya kıskanmış! Hah! Hah!. Ne de tuhaf kıskançlık! Beni kıskanıyor da kendine göre bir hanım buluyor, onunla eğleniyor” (135) sözleriyle açıklayan Mehpeyker, karşılıklı rıza ile yaşanan bireysel/serbest aşk özlemi için sevdiği adamın sadakatine ilişkin eleştirel yorumlar yapar. Ek olarak alınmak istenen intikam, her ne kadar Ali Bey’in “saadet-i hayatına ruh-ı vicdanı” (132) olarak yerleşen rakibeye yöneltirse de, bu kararın “famme fetal”

bir kadının kıskançlığına koşut kötücül niyeti ile ilgili olmadığı, içten bir sevginin maruz kaldığı haksızlık sonucu yaşanan hayal kırıklığı ile ilişkili olduğu saptanır. Zira, Abdullah Efendi hiddet ve üzüntü duyguları ile yaşayan kadına “ [t]eessüf ettiğiniz şeye bakın! Varsın kiminle isterse onunla eğlensin! Siz kendinize bey mi bulamayacaksınız?” (135) sözleriyle “gurur-ı hüsnünü okşa[yan]” (135) bir telafi içine girmesine koşut Mehpeyker’in “[g]aliba sen ömründe kimseyi sevmemişsin!” (135) sözüyle karşı çıktığı tespit edilir. Bu karşı çıkışı bir itirafla tamlayan Mehpeyker’in, hamisine söylediği şu sözler dikkate değerdir: “Bana kalırsa insan dünyada bir kez sever. Hele sen muhabbet nasıl olur bilmiş olsan bana demin ‘Varsın kiminle eğlenirse eğlensin’ lâkırdısını söyleyemezdin. Demek ki sen bir sevdiğini elinden kaçırmış olsan kederlenmeyeceksin?” (136). Dile getirile bu düşünceler Mehpeyker’in Ali Bey’e olan iptilasının yalnızca şehvet-perestane bir eğilimden kaynaklanmadığını, yaşam biçimini değiştirecek ve ilişkiye dair hiçbir fedakârlıktan çekinmeyecek kadar seven içten bir sevdanın varlığını kanıtlar niteliktedir. Alınmak istenen intikamın kıskançlıktan kaynaklanan basit bir duygusal tepki olmadığına (Scheler, 8) da işaret eden bu sözler, içten bir sevdanın maruz kaldığı haksızlığı telafi için harekete geçirildiğini gösterir.

Hamisi ile kararlaştırdığı planı kısa sürede uygulamaya koyan Mehpeyker’in, Ali Bey’in “muhabbet-i ismetkâranes[i]” (138) olan Dilâşub’a atılan iftira ile amacına ilk aşamada ulaştığı görülür. Abdullah Efendi ile Pertev Ağa’nın aralarında geçen konuşmaya şahit olan Ali Bey, dile getirilen düşüncelerin tesadüf olmadığına kanaat getirerek Dilâşub’un namusuna zarar veren bir tehdit olduğu yanılışına kapılır. Herhangi bir şüpheye düşmeksizin bir kez daha zuhurata teslim olan Ali Bey, “konağa gelinceye kadar dünyada ne kadar emeli, ne kadar zevki var ise hepsini birer birer hatırdan geçir[ip], her biri nefsi için bir azab-ı diğer hükmünde görün[en]”

(143) bir başka benlik çatışması içine girer. Benlik bütünlüğünü korumakta zorlanan Ali Bey’in duyumsadığı azap öfkeye evrilirken, “muhabbet-i ismetkâranes[i]” için “âlemde eşşed-i belâya olan mevdi ahhaf-ı mücazet edede[r]” ve “hissiyat-ı kalbiyesinin şiddetinden [...] asabı bütün bütün bozul[muş]” halde evde bekleyişe geçer (143,144). Mehpeyker’de yaşandığı gibi sevdiği kadını karşısında görür görmez intikam hırsıyla “Fahişe!” yakıştırmaları ile hakaretlerde bulunan Ali Bey, bir yandan gayz ve hiddet nedeniyle şiddete başvururken, diğer yandan da asabının şiddet-i heyecanından çeneleri kasılarak tıpkı Dilâşub gibi baygınlık geçirir (143-145). Bu noktada Ali Bey’in öncesinde işaret edilen gerekçelerle asabi doğasıyla eşleştirilen zafiyetine bir kere daha yenildiği ve mevcut durumu kotaramadığı görülür. Namus olgusunu taassupla değerlendiren mevcut temayül nedeniyle yargılayarak suçlayan eğilimin icracısı olan Ali Bey; yalnızca Mehpeyker ve Dilâşub’un değil, anne Fatma Hanım kadar kendisinin de maduniyetine neden olacak trajik olayları harekete geçirirken, Dilâşub’un evden def’i kararını vererek (148) ister istemez Mehpeyker’in planının işlemesine de yardımcı olur. Baba evinin korunaklı alanında hazır ‘doğru’larla sürdürülen koşullara rağmen benlik bütünlüğünü korumakta zorlanan Ali Bey’in bu kez de Dilâşub’u def ederek cariye müessesesinin avantajından yararlandığı ve fakat benliğini yeniden tanımlayıp konumlandırma kararlılığı gösteremediğinden yıkıma sürüklenme süreci içerisine girdiği tespit edilir.

Dilâşub’un satışa çıkarılması ile “rakibini hem pençe-i hakareti altında ezmek, hem de bir daha beyin teceddüd-i muhabbetine mazhariyet istidadından bütün bütün mahrum etmek için” (148) kendi himayesine alan Mehpeyker, kısa bir süre için de olsa tatmine ulaşmış Ali Bey’e yeniden kavuşma beklentisi içine girer. Öte yandan Ali Bey’in evinden Fatma Hanım’ın eski bildiklerinden birine geçici süre misafir

verileceği yalanıyla gönderilen Dilâşub, gitmiş olduğu evde Mehpeyker ile karşılaşınca benliğinde cereyan eden hezeyanı, şaşkınlık duygusundan hayal kırıklığına evriltir (149-152). Her iki rakibinin karşılaşması sonrasında Mehpeyker’in “müntakimane ve tahammül olunmaz mertebelerde bir müstehziyane tavır ile” (152) dile getirdiği şu sözler dikkate değerdir:

Hayır efendim! Âdeta satılmaya geldiniz. Hani Ali Beyin konağına nasıl satıldınız ise buraya da öyle satılmaya geldiniz. Beyinizden bu muameleyi ummazdınız değil mi? Onun meyline, muhabbetine, kendinizin güzelliğinize, ismetinize mağrur idiniz, değil mi? Teessüf etmeyiniz! Beyinizin istediği kadar eğlenip de kabahatsizce terk ettiği güzel yalnız siz değilsiniz. İnsan ne kadar ehl-i namus olsa bazı kere ırsızlardan ırsız görülecek hallere uğrar (152).

Mehpeyker’in kıssadan hisse niteliği barındıran bu “beyan”ı; bir yönüyle cariyelik müessesesine yöneltilen eleştiri, diğer yönüyle de geleneksel zihin yapısının erkek özneye atfettiği otoritenin kadın özneyi bağlayan her türlü hükmün kaynağı olarak konumlandırıldığına işaret ediyor olması nedeniyle değerlidir. Ek olarak namus olgusunu anlamlandırma biçiminin; kişi, yer ve zamana göre değişen durumuna ihtizai bir yaklaşımla dikkat çeken Mehpeyker’in, erkek öznenin keyfi hükmü ve mevcut eğilimin ezici yaptırımları karşısında muhabbet ve sadakatin değersizleştirilişine de dikkat çektiği saptanır. Bu noktada Dilâşub üzerinden alınmak istenen intikamın; bir yönüyle zengin olma niyeti için akrabaları tarafından suiistimal edilip namusundan mahrum bırakan zihin yapısı, diğer yönüyle en zayıf noktasının sevdiği adamca tahkir sebebi olarak suiistimal edilişi gerekçeleriyle haksızlığa eşitlenip kısasa kısas bilinci ile dışavurulduğunu söylemek mümkündür. Şu halde, bir “eylem” olarak intikama eklemlenen bu kıssadan hissenin; gündelik yaşamda tecrübe edilen kimi “olay”lara dikkat geliştirmek amacıyla okuyucunun idrak ve vicdanına düşürülen bir dip not olarak konumlandırıldığı söylenebilir.

Nitekim kısasa kısas bilinciyle alınmak istenen intikam; “Dilâşub’da [...]

Mehpeyker’in hasedini tahrik eden iffeti idi. Binaenaleyh facire her şeyden ziyade bîçareyi ondan mahrum ederek kendi mertebesine tenzil etmeye ikdam eyledi” (154) sözleriyle daha bir anlaşılır hale gelirken, aylarca verilen uğraşlara rağmen Mehpeyker’in bu amaca ulaşamadığı görülür. Dilâşub ise bu ezici davranışlar karşısında; bir yandan iffetini bir yandan -Ali Bey’in aksine- sadakat-i muhabbetini harikulâde bir kuvvetle muhafaza ederken, diğer yandan da bu tavra “hakkında hasıl olan su’-i nazarından dolayı beyinden manevi bir intikam al[ma]” arzusunu eklediği takip edilir (154). Şu noktada, Dilâşub’un da tıpkı Mehpeyker gibi aynı gerekçelerle intikam duygusunu harekete geçirdiği, benliğinde cereyan eden hezeyanın “yaralanan kişisel değer duygusu ve çiğnenen onuru tamir” (Scheler, 10) eden refleksle telafi edilmek istendiği saptanır. Gerek Mehpeyker, gerek Dilâşub maruz kaldıkları haksızlığa karşı mücadeleden yana bir tavır geliştirip benliklerini yeniden tanımlama çabası içerisinde olsalar da, Ali Bey’in tüm çabasının vakit öldürecek, zihni uyuşturacak; işret, kumar ve zen-perestlik gibi telafilere gitme yoluna girdiği gözlemlenir (155, 156). Bu süre zarfında ahababını, kalemini ve validesini hatırına dahi getirmeyen Ali Bey’in, karşı karşıya kaldığı durumlarla yüzleşmek yerine gerek Mesut Efendi’yi gerek anne Fatma Hanım’ı her vesilede yargılama yoluna giderek mevcut temayülün davranış ve düşünce modlarını tekrar tekrar yinelendiği görülür (155-157).

Mevcut temayülün işletilmesi nedeniyle Fatma Hanım Ali Bey’in hiddetine maruz kalıp terk edilişle cezalandırılırken, ölüm anında dahi oğlundan “Ne yapalım? Herkes ettiğini bulur. Evin içine soktuğun bir fahişe ikimizi de bu hale getirdi” sözlerini işiterek yaşama veda eder (158). Ali Bey’in hiddetine maruz kalan diğer karakter ise Mehpeyker’dir. Sevdiği adama “ne kadar şedit bir gayz ile [y]önelse [d]e kalbindeki

hiss-i galibin yine muhabbet [o]lmasından” ötürü yeniden bir araya gelme arzusunun önüne geçemediği görülür (160,161). Kalbindeki arzuyu düşmanlığa dönüştürmek için itab-ı nefis etme çabasına da başvuran Mehpeyker, bu arzuya karşı koyamayıp Ali Bey’e kendini açıklama fırsatı yaratabilmek için Abdullah Efendi ile bir plan hazırlığı yapar (160, 162). Eğer plan işe yararsa Mehpeyker, sevdiği adama kendini açıklama fırsatı bulabilecek ve böylece hem bey’e olan muhabbet ve sadakatini ifade edecek, hem de ilişki biçimini yeniden üretme iradesi gösteremeyen sevgiliden beklenen davranış açıklanabilecektir. Nice umutlarla pekiştirilen karşılaşma gerçekleşse de, Mehpeyker’in önce “öldürücü bir nazar-ı tahkir ile baştan aşağı süz[üldüğü]” ve sonrasında ise şu sözleri işitmek zorunda kaldığı tespit edilir: “Hanım ben buraya davetle eğlenmeye geldim. Mecliste kız çok. İçinden birini de beğendim. Şimdi seni alıp da sabaha kadar muazzep olamam. Efendinin aşağıda hizmetkârı var, erkek istersen onun yanına gidebilirsin” (164). Öncesinde maruz kalınan muameleyle karşılaştırılabilir yonde olmayan bu sözler üzerine, dünyada tasavvur edilebilecek hakaretlerin hepsinden aşağılayıcı gelen bir etki ile sarsılan Mehpeyker ikinci bir yıkımla daha yüzleşmek zorunda kalır (165). “Nazlı bir maşuk” olarak görülen Ali Bey ise bu muamele sonrasında “kanlı bir düşman hükmü[yle]” değerlendirilir (165). Kendini hamisinin evinde bulan Mehpeyker, “uğradığı bin türlü tereddüt ve ıstırap ile melekât-ı zihniye ve fikriyesinin kâffesinden tecerrüt e[tmış]” (166) bir hâl içerisinde iken, Abdullah Efendi’nin öne sürdüğü çözümle irkilir. Ali Bey’i ortadan kaldırma önerisini duyan Mehpeyker, bir yandan bu öneriye inatla arzusuyla onay verirken, diğer yandan da “fıkr-i hun-rizaneyi nazarında tecessüm ettirdikçe” (167) vicdanen tedirgin olur. Maruz kaldığı haksızlık nedeniyle intikam duygusuna tekrar yönelen Mehpeyker’in henüz niyet aşamasında olan bu fiili uygulamaya dökmek için ikilemde kaldığı ve fakat Adugit’in de işaret ettiği gibi

aşkına duyduğu derin sevgiye rağmen, bu sevgiyi intikama kurban eden bir yönelmişlik içine girdiği saptanır (Adugit, 18). Ek olarak Ahmet Mithat'ın *Yeryüzünde Bir Melek* adlı eserinde Raziye karakterinin dile getirdiği “beyan” (Ahmet Mithat, 10) ile de örtüşen bu arzu, intikam duygusunun kör bir dürtü olmadığını bir kez daha gösterir. Öte yandan bu arzusuya Dilâşub'u da ekleyen Mehpeyker, kısa bir süre içinde kararlaştırılan planı fiiliyata döker.

Ali Bey'in zuhurata teslim olması sonucu namus yanılıgısına kapılıp zulme ve tahkire maruz kalan ve hâlâ bey'inin “hayalât-ı muhabbetiyle yaşa[ması]” gerekçesiyle plana dâhil edilen Dilâşub, sevdiği adamın naaaşını kanlar içinde görme hükmüyle cezalandırılmak istenir (170). Böylece hem rakibeden intikam alınacak, hem de erkek egemen bilincin neden olduğu haksızlık ve zulmün cezası verilebilecektir. Erkek egemen öznenin kadın özneyi bağlayıcı her türden hükmü nedeniyle yaşanan trajik çaresizliği tamir için başvurulmuş bu ceza; “Ama bıçak ta kalbine vurulacak. Ta şu gösterdiğim yere. Derdim onun yüreğinden. Kendinden evvel yüreğinin kanı yere düşmeli” (176) sözleriyle dışa vurulurken, Scheler'in işaret ettiği gibi kadın öznenin yaralanan kişisel değer duygusu ve çiğnenen onurun (10) tahribatını da gösterir niteliktedir.

Kurgusal akışın devamında plandan kasıtlı olarak haberdar edilen Dilâşub'un, sadakat duygusu nedeniyle Ali Bey'i durumdan haberdar ettiği görülür (175,176). Plandan haberdar olur olmaz bulunduğu yeri bir karakaol bulmak için terk eden Ali Bey, Dilâşub'a düşmeyen dikkat nedeniyle anlatıcı yazar üzerinden şu şekilde eleştirilir: “[...] tasavvuratı bütün bütün Mehpeyker'in hıyanetine masruf olarak bîçare Dilâşub'un fedakârlığını ve hakkında hasıl ettiği itikadın ne derecelerde sakim bir zulüm olduğunu hatırına bile getirmedir” (176). Bu noktadan itibaren beye karşı muhabbet ve sadakatini her fırsatta ispat etmeye çalışan Dilâşub'un, bir cariyeye ve bir

kadın olarak kendinden beklenen görev ve kendine verilen değeri yeniden gözden geçirdiği, geç de olsa benliğini mevcut durumlar altında yeniden tanımlama çabası içine girdiği görülür. Değerlendirmenin ilki; bir kadın ve cariye olarak “kıymetsiz olan bir hayatın bigayri- hakkın gördüğü vefasızlıklar[a]” rağmen, “yar-ı canı yoluna ve hususiyle onun muhafaza-i vücudu uğruna” kendini fedadan çekinmeyen fedakârlığı âlî bir bahtiyarlık sayması üzerinedir (177). Maruz kaldığı haksızlığı ve zulmü telafi için yapılan bu değerlendirmenin peşi sıra bu kez de ‘ben’in ihtilaf eden sesinin devreye girmesi dikkate değerdir. Bir kadın ve cariye olarak Ali Bey’in “böyle bir sadakat üzerine dahi velev bir kerecik yüzüne bir nigâh- ı merhametle bakmadığı” gerçeği üzerinde duran Dilâşub’un, sevilen adama duyulan muhabbetin “can vermekle dahi sadakatini ispat kabil olmadığını[n]” ayırdına vardığı görülür (178). Hakikat olarak sunulan gerçeklik algısını sorgulayan Dilâşub; “ben”ini şekillendiren mevcut değerler ile bu değerlere ihtilaf eden ‘ben’ arasında karmaşa yaşarken, yüzleşmek zorunda kaldığı gerçekler nedeniyle ölümün tercih edildiği bir umutsuzluk hâline kapılır. Bu noktada Dilâşub’un tutunduğu değerlere, yapmış olduğu eleştiri sonrasında artık tutunamadığı ve bu nedenle benlik bütünlüğünü korumakta zorlanıp ölüm arzusuna kapıldığı saptanır. Nitekim, bu soruşturmalardan sonra sevgilisi uğruna canını feda etme zevk-i ruhanisi yerine, Ali Bey’in katledecek Hırvat’ın elinde ölme düşüncesine yönelen Dilâşub’un ümitsizlikten kaynaklanan teslimiyet duygusuna sığındığı tespit edilir (179,180). Öte yandan Ali Bey’in paltosunu giyen Dilâşub, Mehpeyker’den aldığı emri layıkıyla icra etmek amacıyla bıçağı kızın ta kalbi üzerine saplayan Hırvat ile ölüm ile yüz yüze gelirken, bir süre önce sevdiği adam tarafından gerçekleştirilen manevi ölüm bu sayede maddi gerçeklik ile tamamlanmış olur (180).

Hakikatte Ali Bey'in kurbanı olan Dilâşub, sevdiği adamın nedamet getirmesiyle özlediği iltifata hayatının son süreçlerinde kavuşurken (182), “ben sizin için ölüyorum, siz de sadakatimi bildiniz de başucumda ağlıyorsunuz, değil mi?” (183) sorusuyla bu feragatin boş yere olmadığına dair teminat arzusu içerisine girmesi dikkat çekicidir. Nitekim, aynı arzuyla Ali Bey’e “ciğergâhındaki hançer-i felâketin sahibini göstermek için” (185) yönelen Mehpeyker’in, bulunduğu yerden çıkıp benzer düşüncelere vurgu yapan şu “beyan”ı dikkate değerdir:

Cariyenize vefasızlık isnat etmiş idiniz. Böyle yerlerde olan zannının isabetsizliğini göstermek için sevgili Dilâşub’unuz hakkında bendeniz bir yalan tertip ettim. [...] Siz tuttunuz, o zavallının sadakatinden şüphe ettiniz. Fahişelere satılmasını emrettiniz. İtikadınızca ben de fahişe değil miyim? İşte kızı aldım. Size hıyanet etmek değil, yolunuzda can verecek kadar vefakâr olduğumu ispat eyledim. Bundan sonra bendenize inanmaz mısınız? İşte davamın sahih olduğunu şu cenazenin sayenizde na-hak yere dökülen kanı meydana çıkarıyor.[...] Gerçek! Valideniz de sitemlerinizden vefat etmiş! Yazık! O bıçare kadın da hakkınızda merhametli idi. Sadakatini bilemediniz (185).

Kıssadan hisse niteliği ile dile gelen bu “beyan”; Ali Bey’in neden olduğu trajik “olay”lara dikkat çekmek isteyen niyetin yansıması olmakla birlikte, sadakat ve vefa beklentisine eşitlenen iradi kararlılığın zafiyetine yönelik bir vurgu olarak okunabilir. Ali Bey’in idrak ve vicdanına yönelik bir eleştiri olarak da değerlendirilebilecek bu “beyan”; “kendi” arzusu için seçim yapan öznenin zuhurata tabi olan eğilimine ve bu arzusun önündeki en büyük engelin kendi aklına güven duyarak özgürce hareket etme kararlılığına hazırlıksız olan özne gerçeğine işaret etmesi nedeniyle de dikkate değerdir. Öte yandan intikam eylemi sonrası kıssadan hisse niteliği ile dile gelen bu “beyan”ın, yine Ahmet Mithat’ın Şefik karakteri ile dile getirilen “[b]ir adamın aldanişını yüzüne vurmak dahi onun aleyhine bir intikam sayıl[ır]” (286) düşüncesiyle uyumlu olması, mevcut eğilimin değişmesi gereken tamayülleriine yöneltlen eleştiri, idrak ve vicdana düşürülen dipnot olarak yorumlanabileceğini de gösterir niteliktedir.

Dönem romanlarına ilişkin yapılan bu değerlendirmeleri Ahmet Mithat Efendi'nin *Yeryüzünde Bir Melek* (1875) ve *Dürdane Hanım* (1882) adlı eseri, Halit Ziya Uşaklıgil'in *Sefile*'si (1885), Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt*'i (1888) ve Nabizade Nazım'ın *Zehra* (1894) adlı romanına da uyarlamak mümkündür.

1882 yılında yayımlanan *Dürdane Hanım* adlı esere bakıldığında; Dürdane Hanım'ın Mergub Bey ile yaşadığı bireysel/serbest aşk temasının farklı bağlamlarda mercek altına alındığı görülür. Ek olarak dönem romanlarında sıklıkla yinelenen “eylem”lerden intihar sorunsalına yer verildiği ve fakat bu kez bağlama intikam arzusunun da eklemlendiği tespit edilir. Özerk ve öznel var oluş arzusuna kapılan özneler için özne maduniyetine neden olan davranış ve düşünce modlarının eleştirildiği bu eserde; Mergub Bey'in sadakat ve vefa beklentisine cevap vermeyen eğilimine vurgu yapılırken, veled-i zina sorunsalına da yer verildiği saptanır.

Mergub Bey, Dürdane Hanım'ın duygularını suiistimal eden bir karakter olarak çizilmekle birlikte, bu suiistimale neden olan temel gerekçenin geleneksel zihin yapısında kadına dair ön kabuller kadar, karşılaşılan sorunda benlik, vicdan ve iradece zafiyet gösteren erkek özne sorunsalı üzerinde durulur. Nitekim Mergub Bey'in, Dürdane Hanım ile genel kaidelerin dışında bir ilişki yaşadığı ve fakat sevgilisinin gebe kalması neticesinde mevcut ilişkinin sorumluluğunu almaktan kaçındığı tespit edilir. Öte yandan Dürdane Hanım'ın, gebeliğini sevdiği adama açıkladığı ve arzu edilen izdivaç teklifini ise kendisinin dile getirmek zorunda kaldığı görülür (80). Karşılaşılan sorunu telafi için sevdiği adama açılan kadının aldığı yanıt ise şöyle gelişir: “Düğünümüz olur da üç dört ay sonra doğurur ise[n] herkes bin türlü manalar ver[ir]. [...] Kız oğlan kız paldır küldür doğuruverirse halk bun ane gözle bakar?. Gizlice doğurup çocuğu da..” (80). Aldığı bu yanıt karşısında hayal kırıklığına uğrayan Dürdane Hanım için anlatıcı yazarın yapmış olduğu şu yorumlar

ise dikkat çekicidir: “Pis Mergub, vay! Kızı bu hale koyduktan sonra bir de ciğerparesini öldürmek tavsiyesinde bulunuyor, ha! Vücudunu, namusunu, şanını kendisine feda eden bir kızıdan; nihayet çocuğunu kurban etmek fedakârlığını da istemek de aşırılık derecesine varmak demektir.” (81). Yaşanan bu olaylardan haberdan olan bir diğer karakter ise Ulviye Hanım’dır. Ulviye Hanım, Dürdane’nin maruz kaldığı haksızlığa ve içinde bulunulan zor duruma karşı çareler arayan bir karakter olarak karşımıza çıkarılır. Nitekim, Dürdane’nin doğumu kadar, doğan bebeği de himaye için dost eli olan Ulviye Hanım’ın, bir diğer yandan da Mergub aşkından Dürdane’yi vaz geçirmek için çaba gösterdiği görülür. “Mergub da kendi nefisini düşünerek sizi bu hâle koymuş olduğu gibi şimdi de kendi namusunu arayarak sizi kurtarmaya yanaşmıyor” (140) düşüncesi ile Dürdane Hanım’ı ikna etmek istediği ve fakat başarılı olamadığı tespit edilir.

Sevdiği adamdan yana umudunu kaybetmeyen, doğan çocukla da evlenebileceklerine inanan Dürdane Hanım’ın almış olduğu son mektup ise trajediyle sonuçlanan olayın başlangıcı olur. Mergub’tan gelen mektuptan Ulviye Hanım’ı haberdar eden Dürdane Hanım, şu gerçeğe karşılaşır: “Efendim! Teklifinizi kabul edebilmek için âleme maskara olmayı göze aldırmalıyım. Buna ise cesaretim yoktur. Bundan dolayı şimdiye kadar birlikte geçirmiş olduğum zamanlardan dolayı şahsınızın ayağının toprağına sonsuz teşekkürlerimi sunmakla bundan sonra kulunuza af buyurmaları rica olunur.” (145). Mergub Bey’in bu “beyan”ı, bireysel/serbest aşkın yaşanma derecesini gözler önüne serer niteliktedir. Zira Mergub Bey’in, herhangi bir sorunla karşılaşana kadar içinde bulunduğu ilişkiyi sürdürme kararlılığı gösterdiği ve fakat veled-i zina sorunsalı karşısında vicdanen mevcut temayüllerin etkisine girerek iradi bir sorumluluk almaktan kaçındığı saptanır. Bir diğer ifadeyle geleneğin korunaklı alanına geçiş yapan Mergub Bey’in kadın aleyhine işleyen mevcut ön kabullerden

destek aldığı, mevcut sorunla başa çıkma cesareti ve kararlılığı gösteremediği yahut göstermek istemediği gözlenir. Benlik ve vicdanın erkek egemen özne lehine işleyen ön kabullerle gölgelendiği bu durumun; Mergûb Bey'in sorumluluk bilincindeki zafiyetle cisimleştiği ve Dürdane Hanım'ın maduniyetine neden olan asıl sorunun geleneksel zihin yapısının hüküm ve temayülllerinden kaynaklandığı tespit edilir. Dönem yazarlarının farklı konu başlıklarıyla sıklıkla eleştirdiği ahlaki zaafiyete de işaret eden bu “beyan”, Dürdane'nin intikam arzusuna neden yöneldiğinin de kanıtıdır.

Okunan mektup sonrasında daha öncede yinelenen intikam bahsini öne süren Ulviye Hanım'a bu kez karşı duramayan Dürdane Hanım'ın, bir “eylem” olarak kadın öznenin intikamı bahsi üzerinden verilen duygu durumuna geçiş yaptığı tespit edilir. İntikamın, Ulviye Hanım'ın evinde alınmasına karar veren tarafların, Mergub Bey'in bir vesileyle davet edildiği plan hazırlığını harekete geçirdiği görülür. Dürdane Hanım'ın bu aşamadan itibaren, sevdiği adamı hainlikle suçladığı ve alacağı intikamı bütün cihane ibret olacak şekilde tasarladığı takip edilir (146). Davet günü Dürdane Hanım'ın tepeden tırnağa kadar karalar giymiş olduğu görülür (154). Mergub Bey geldikten ve bir süre hasbihal edildikten sonra oğlu Ataullah Bey'i babasının kucağına veren Dürdane Hanım peşi sıra şu “beyan”lar ile sevdiği adama hitap eder:

Size hiç yazık olmadı. Çünkü henüz görüşmediğimiz zaman hiçbir kayıt ile bağlı değil iseniz, şimdi de yine hiçbir kayıt ile bağlı değilsiniz. Bana da yazık olmadı. Zira, münasebetimizin ilk gün sizi ne kadar seviyor idiysem, hâlâ ondan bin kat fazla seviyorum. Yazık olan bir kimse var ise o da şu, kucağınızdaki masumdur. [...] Sevdiğim Mergub, seni yalnız bu dünyada değil, ahirette de sevmek beni dünya ehline rezil ettiği gibi, ahiret ehline de rezil edeceğini bilsem, yine seveceğim. Sevda da ben ısrar ve inat etmiyorum. Sevda, gönlüm ile inatlaşıyor da ben mağlup kalıyorum! [...] İnsan, sevmediğinden intikam kaydında bulunmaz. Sevmediğim adam hakkında kayıtsızlık en büyük cezadır. Ben sevdiğim için intikam sevdasındayım. [...] kucağınızdaki nur parçası çocuk, sizin için bir ebedî intikam sebebidir.[...] Gerçekten pek ümitsiz oldum. Bu

ümitsizliğe bir daha tutulmaktan ve senin muhabbetinin de şayet yüreğimden yok olduğunu görmekten ise o muhabbetin baki olduğu hâlde ölmeyi uygun görüyorum [...] İşte benim intikamın bu şekildedir. Muhhabeti bir rezaletten ibarettir, zannedenler, sevdanın ne olduğunu benden öğrensinler (156-159).

Kısmen bir kıssadan hisse niteliğinde olan bu “beyan”ın; Dürdane Hanım tarafından özne yanılgısını yüze vurma amacıyla dile geldiği, maduriyete sebep olan tarafın sorumluluktan kaçan temayüllere koşut gölgelenen vicdan ve idraka özeleştiri yapabilmesi için yöneltile eleştiri olduğu görülür. Ek olarak Scheler ve Adugit ile öne çıkarılan intikam arzusunu da doğrulayan bu “beyan”ın, Kılıç ve Alkanın işaret ettiği türden intihar eylemi ile tamamlanması oldukça dikkat çekicidir. Bu noktada Dürdane Hanım’ın bu eyleminin bir boyun eğiş olarak okunmayıp aksine gerek kadına dair ön kabullere, gerek erkek öznenin donatıldığı hükümlerin suiistimal eden temayülüne, gerek sorumluluk alma bilincindeki keyfiyete koşut iradi zaafiyete, gerek taasub ve cehatle pekişen tutucu aklak kurallarına yönelik bir olumsuzlama girişimi olduğu saptanır.

1888 yılında yayımlanan *Sergüzeşt* adlı esere bakıldığında; yalnızca kölelik kurumu nedeniyle değil, anne baba tahakkümü ile de esaret altına alınan özne gerçeğine dikkat çekildiği tespit edilir. Dönem romanlarında sıklıkla yinelenen baba otoritesinin yanı sıra, kadın öznenin bir “eylem” olarak başvurduğu intihar sorunsalının da mercek altına alındığı görülür. Romanın ana karakterlerinden biri olan Celâl, üst sınıf bir ailenin çocuğu olup avrupaî bir yaşam tarzına göre benliğin şekillendiği bir terbiye ve eğitim ile verilir. Dilber ise kölelik kurumunun esareti ile küçük yaşta tanışan, türlü zorluklar ve zulüm altında hayatta kalma mücadelesi veren bir karakter olarak karşımıza çıkarılır.

Dilber, esaret süresince çekmiş olduğu zorlukları Zehra Hanım ve Asaf Paşa’nın konağında geride bırakırken, Celâl Bey’e karşı muhabbet duymaya ve bir süre sonra

da bu muhabbetin karşılıklı olduğu bir paylaşım içerisinde benliğini yeniden tanımla sürecine girer. Öte yandan Celâl Bey ile Dilber arasında başlayan muhabbeti kısa bir süre içinde fark eden Anne Zehra Hanım'ın baba Asaf Bey ile durum değerlendirmesi yaptığı ve bu ilişkiye onay vermeyen bir kararda uzlaştıkları tespit edilir. Baba Asaf Bey'in tavrı ve kesin hükmü süreç içinde değişmezken, bir süre sonra oğullarının ilgisini kesmek amacıyla Dilber'in bir hile ile evden uzaklaştırılıp satıldığı görülür (76- 85). Mevcut durumu öğrenen Celâl, beynini yakan şiddetli bir ateş ile hastalanarak kendini kaybeder (94). Oğlunun sayıklamaları kadar ızdırabına da tanık olan Zehra Hanım neden olduğu duruma cinayet işlemiş olduğu hükmüyle yaklaşırken, pişmanlık içerisine girdiği ve fakat baba Asaf Bey'in oğlunun içinde bulunduğu durumu gençlik hükmüyle değerlendirip geri adım atmadığı tespit edilir (94,95).

Celâl Bey'in yaşadığı sarsıntı nedeniyle benlik bütünlüğünü koruyamadığı, çıldırmış bir halle Dilber'i bulmak için çaba sarfettiği ve fakat bu çabaların ruh sağlığını bozan etkiler nedeniyle insanlarca alaya alınan tepkilerle de karşılaştığı gözlemlenir. Celâl Bey'in içinde bulunduğu durumu benli/vicdan ve iradece kayıt altına alınan öznenin anne baba tahakkümü üzerinden açıklamak mümkündür. Asaf Paşa'nın "biz onun terbiyesine tahsiline bu kadar çalıştığımız halde ve kendisine ikbalini temin eden bir izdivaç hazırladığımız halde bütün mesaimizi, kendisinin istikbalini, her şeyini bir cariyenin hizmetten kirlenmiş eline mi teslim ediyor? Mümkün değil" (76) hükmü, baba otoritesinin özne üzerindeki suiistimaline verilebilecek örnek olarak karşımıza çıkar. Bu hükmü başlangıçta onaylayıp Dilber'in satışı için başvurulacak hileyi gerçekleştiren Zehra Hanım ile de, çocuğun ilksel benliği/tutkusu üzerindeki bağımlılığı suiistimal eden eğilim bir kere daha netlik kazanır. Bu noktada anne ve baba otoritesinin öznelerin ruhsal ve zihinsel yanlarını özgürce işleyip "kendi" istek

ve arzularına göre belirleme serbestliğini kayıt altına alan temayül ile harekete geçtiği ve bu temayüle Celâl Bey bağlamında bir kere daha dikkat çekildiği saptanır. Öte yandan Celâl Bey karşılaşmış olduğu engele her ne kadar ‘ben’in ihtilaf eden tavrıyla karşılık verse de, maruz kaldığı tahakküme karşı benlik bütünlüğünü koruma iradesi gösteremediği ve Timur Bey’in aksine kendi aklıyla hareket edip kararlı bir irade ile “kendini” arzusu için mücadele veremediğitespit edilir. Yaşam biçiminin yanı sıra, öncesinde herhangi bir zorlukla karşılaşmadığı için tecrübece donanımsız olan Celâl Bey’in çılgınlık hâline eklemlenen tereddütlü hâlinin farklı biçimlerde kurgusal metne yansıtılması ise dikkat çeken bir diğer durumdur. Yine bir gün gayri ihtiyarî Dilber’i aramak için dışarı çıkan Celâl Bey, bir ihtiyar kadın ile bir genç kıza tesadür eder. Kızı Dilber’e benzeten Celâl Bey’in benlik bütünlüğünde yaşadığı karmaşa ise anlatıcı yazar üzerinden şu şekilde verilir:

Çocukluğunda en evvel aldığı terbiyeden olarak kadınlara, tabir-i diğerle ismet-i millete hürmet vazifesi o dercelerde zihninde esas-gir-i metanet olmuştu ki bu an-ı cinnetinde bile takip ettiklerine karşı, “Biraz durunuz!” diye feryat etmek arzu-yu şedidine mâni olmakla beraber keşfedeceği hakikatten de dehşet-yab olduğu cihetle yanlarına tekarrüb edemiyordu. Eğer o değilse meyasatından, o ise meserretinden hasıl olacak hâle takat getiremiyordu (108).

Alıntının da gösterdiği gibi Celâl Bey’in çocukluğunda aldığı terbiye her ne kadar konu bağlamında olumluysa da, zorluklar karşısında kararlılık gösteren iradede ve mücadele için gösterilecek cesareten neredeyse muaf olduğu saptanır. Hakikat ile yüzleşme meziyetinin eksikliğine de dikkat çeken bu alıntının, Celâl Bey’in aileden aldığı eğitimle ilgili olduğu da bir diğer çıkarımdır. Bu noktada Celâl Bey’in erginleşme niyetine uygun bir formasyon almadığı, karşılaştığı ilk zorlukla da benlik bütünlüğünü koruyamayıp ilerleyen safhalarda ise beyin iltihabı ile ümitsiz bir vaka noktasına geldiği tespit edilir (112).

Celâl Bey cephesinde işler bu şekilde ilerlerken, Dilber'in ise satıldığı haremde yeni sahibine karşı duran bir tavır alış sergilediği izlenir. Esmâ'nın Murad Bey karşısında sürdürdüğü mücadeleye oldukça benzer bir karşı duruş sergileyen Dilber, Ziver Ağa ile aynı hassasiyete sahip bir başka harem ağasının yardımını alarak özgürlüğüne kavuşur. Çocukluğundan beri karşılaştığı tüm zorluklara karşı kendini konumlandıran, her türden engel karşısında benliğini otoritenin hükümlerine karşı yeniden tanımlayan Dilber'in, Esmâ'dan oldukça farklı bir varoluş seçimi yaptığı tespit edilir. Kölelik kurumunca kayıt altına alınan Dilber, kendini yeniden tanımlayabileceği özgürlüğe değerli bir imkân olarak erişse de, bu özgürlüğü mevcut işleyişin kabul edilebilirlik iddiasına karşı süregelen var oluşu riske atacak türden bir faillik ile değerlendirip bir "eylem" olan intihar kararını uygulamaya koyar. Kendini Nil Nehri'nin sularına bırakan Dilber'in, Rüya Kılıç ve Burcu Alkan bağlamında dile getirilen intihar sorunsalını haklı çıkaran bir kabul sürecine girmesi bu noktada dikkate değerdir.

SONUÇ

Bu çalışmada, 19. yüzyılın özgün bir modernleşme deneyimi ile okunabileceği düşüncesi üzerinde durulmuş ve konuyla ilgili yapılan araştırmalara ek olarak bu deneyimin “bireyselleşme/özerkleşme” istenci üzerinden de değerlendirilebileceği tespit edilmiştir. Deneyimlenen süreç ve peşi sıra ilan edilen Tanzimat “olay”ının genel profilinden, “bireyselleşme/özerkleşme” istencine doğru özelleşen bir seyir ekseninde yapılan saptamalardan hareketle; imparatorluk sonu kuşağının yeni bir özneleşme arzusu ve özgün bir kimlik arayışı ile cisimleşen yeni eğilimi ortaya konulmuş ve kendini niteliksel “fark”lar ile dönüştürebilen “yeni insan anlayışı”ı “olay”, “eylem” ve “beyan”lardan hareketle gösterilmiştir. Öte yandan bu eğilimin, mevcut refleksi dönüştürebilme ve ortak bir noktada uzlaşabilme çabası ile görünür hale geldiği ve bu eğilimde çeşitli türden olgu ve kavramları müzakere etme inisiyatifinin farklı derecelerde de olsa alındığı tespit edilmiştir.

“Âdet-i kadîme”nin “evlâ’ ve enfa’” prensibinin modernite ile etkileşimde de devreye girdiğinin kanıtı olarak da okunabilecek bu müzakere arzusu, ilk olarak dönem aydınının yeni eğilimine koşut “yeni insan” anlayışına meşruiyet kazandırabilecek uzlaşî pratiği üzerinden ele alınmıştır. İkinci olarak dönem aydınının Osmanlı zihin dünyasında ihtiyaç duyulan yeni algılama biçiminin yaratacağı yabancılaşmayı denetlemek için başvurduğu bu müzakerenin, geleneksel

zihin yapısının olgu ve kavramlarıyla, modern düşüncenin olgu ve kavramlarını sentezleyen bakış açısı ile yapıldığı tespit edilmiştir.

Geleneksel Osmanlı dünya görüşü ve değerler sistemindeki durağan yapıyı, yeni eğilimden pay alan toplumsal öznelerin inisiyatifi ile zamana bağlı, etken ve üretken bir yapıya dönüştürme girişimleri olarak da okunabilecek Tanzimat “olay”ı; bir yandan deneyimlenen sürecin modernleşme ile kurduğu ilinti, diğer yandan da siyasal yönetim sisteminin yanı sıra, sosyo-kültürel yapının da; koşul, hüküm ve niyetlerinde niteliksel başkalaşımın geçirilmesine neden olması gerekçeleriyle mercek altına alınmıştır. Siyasal ve sosyo-kültürel yaşam kadar, toplumsal özne üretimini de tâbiyet esasına göre şekillendirip düzenleyici ve disipline edici iktidar rejimleriyle tahkim eden hâkim yapıyı sorgulama anlamına gelen niteliksel başkalaşım; deneyimlenen kriz sürecini iyileşmeden yana tavırla denetlemek isteyen dönem sonu kuşağının “kendi” varlığına ilişkin arzusunu, toplumsal yaşamın riskli kavramları ile müzakere edilebilir bir durum olarak yeniden tanımlamaya hazır oluşu ile birlikte değerlendirilmiştir.

Siyasal ve sosyo-kültürel yaşamı “kendi” varlığına ilişkin arzu ile dönüştürmek isteyen imparatorluk sonu kuşağı merkezinde yapılan bu soruşturmalar; deneyimlenen kriz sürecinin kendine özgü bir modernleşme karakteri taşıdığını kanıtlarken, bu karakteri kazandıran temel durumlardan birinin bekâ savaşımında özerk ve öznel bir kimlik tanımı oluşturma çabasıyla da ilişkili bulunmuştur. Tarihi, kültürel, sosyolojik ve edebi verilerden hareketle tartışılan bu argüman aracılığıyla; Osmanlı’nın deneyimlemiş olduğu kriz sürecinin; Batı taklitçiliği ekseninde gerçekleşen bir deneyimden ibaret olmadığı, aksine kendine özgü bir kimlik ve yeni bir özneleşme arzusu ile birlikte ilerleyen özgün bir modernleşme deneyimi olduğu gösterilmiştir.

Yapılan bu tespitler, dönem romanlarını farklı bir yaklaşımla değerlendirme imkânına da önemli bir zemin sağlamıştır. Nitekim Tanzimat’a yönelik edebiyat eleştirilerine genel olarak bakıldığında; yapılan çoğu araştırmanın “aşırı Batılılaşma” olgusu ile değerlendirildiği tespit edilmiştir. Bu olgu kimi dönem eserlerine ilişkin yerinde bir yaklaşım olmakla birlikte, üretilen çoğu eserin farklı bir yaklaşıma göre değerlendirme imkânını sınırlandırmıştır.

Dönem romanları “bireyselleşme/özerkleşme” istenci bağlamında incelendiğinde ise erkek ve kadın öznelerin özneleşme süreçlerine eşlik eden farklılaşmanın; kimi romanlarda baba otoritesine karşı, kimi romanlarda da baba yitimi sonrası devreye girdiği tespit edilmiştir. Bu bulguyu geçerli kılan romanlarda; baba otoritesine karşı verilen mücadele için *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*, *Müsâmeretnâme*’de yer verilen “Vasfi Bey ile Mukaddes Hanım’ın Sergüzeşti”, *Hasan Mellah*, *Yeryüzünde Bir Melek* ve *Sergüzeşt* eserlerinin yer aldığı saptanmıştır. Baba yitimi sonrası gerçekleşen mücadele için ise *Intibah*, *Sefile* ve *Zehra* ise bu bulgunun gözlemlendiği diğer eserlerdendir. Verilen ikinci gruptaki ilk iki eserde ise baba otoritesinin ya anne otoritesi ile ya da yakın çevreye karşı verilen mücadele ile yansıtıldığı gözlemlenmiştir. Her iki grupta yer alan eserlerde gerçekleşen mücadelelerden hareketle de modern zihin yapısı ile etkileşime geçen imparatorluk sonu kuşağının özerk ve öznel varoluş arzusuna kapıldığı, Güzin Dino’nun deyişiyle de erkek ya da kadın öznelerin “varoluşunu ve kaderini araştırma isteğine” (67) yöneldiği saptanmıştır. Baba otoritesine karşı ya da baba yitimi sonrası harekete geçen mücadelelerin; tâbiyet üzerine kurulu özne üretim biçimine karşı öznelerin, kendini yönetme, ruhsal ve zihinsel yanları özgürce işleyip “kendi” arzularına göre belirleme, yaşamlarına biçim verme inisiyatifi alma kararlılığı ile yürütüldüğü saptanmıştır. “Başkalık üzerinde ısrar” eden özneleşme arzusunun başlangıcı olan bu

mücadelelerin; baba otoritesi ile cisimleşen her türden uygulama ve düzenlemeye, yasak, ikaz ve tehdide karşı göze alınan zorluklara koşut çeşitli feragatlerle sürdürüldüğü tespit edilmiştir. Bu noktada, “âdet-i kadime”nin hükümleriyle cisimleşip kamusal ve özel yaşamın düzenli işleyişini pekiştiren temayüllere karşı inisiyatif alan öznelerin; ilksel benliğin suiistimale açık doğasını “kendi” arzusunun telkiniyle müzakere etme cesareti göstererek benlik/nefs, vicdan ve irade üzerindeki bağımlılığa karşı koyan bir kararlılık içine girdiği gözlemlenmiştir. Öznelerin kararlılığı ve göze alabildikleri feragatler ölçüsünde sürdürülebilen bu mücadelelerin, geleneksel zihin yapısının mevcut eğilimini “özgürlük”, “hak”, “özerklik”, “eşitlik”, “adalet” ve bireysel “aşk” kavramları ile müzakere eden bir eğilimle gerçekleştiği, “başkalık üzerinde ısrar” eden yeni özneleşme süreci için de değerli bir zemin oluşturduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda, kadın ve erkek öznelerin kendisine güven duyarak özgürce hareket etmesini engelleyen ve -Kant, Foucault ve Butler’ın deyişiyle- erginleşmek için atılan adımlarda her türden yetkeye tâbiyeti pekiştiren telkinlerin, “kendi” arzusu için mücadele etmeyi göze alan yeni türetmeler aracılığıyla müzakere edildiği saptanmıştır. Şu halde, baba otoritesi ile cisimleşen her türden buyrukta itaati yineleyen davranış ve düşünce modlarına kadın ya da erkek karakterlerin ‘ben’inin ihtilaf eden doğasıyla karşı koymalarının; tâbiyeti pekiştiren temayüllerin esnetilmesi kadar, yeni özneleşme süreçleri için uzlaşmadan yana değerli bir zemin oluşturmak amacıyla da kurgusal dünyada işlendiği sonucuna varılmaktadır. Bağlama ilişkin yer verilecek bir başka tespit ise bu karşı koyma pratiğinin, toplumsal özne üretim sürecinde devreye giren “kader” ve “tevekkül” kavramlarını rasyonalize eden niyetin diğer sonucu olmasıdır.

“Bireyselleşme/özerkleşme” istenci üzerinden okunan romanlarda, erkek ve kadın öznelerin özneleşme süreçlerine eşlik eden farklılaşmayı görünür hale getiren bir

başka durumun aşk olduğu tespit edilmiştir. Bir “olay” olarak babasızlık bahsine ek olarak aşk bahsi ile incelenen romanlarda tespit edilen diğer unsur da, geleneksel zihin yapısında özne üretimini şekillendiren aşk anlayışının yeniden müzakere edilmesidir. Namık Kemal’in 1875’de yayımladığı makalenin yanı sıra, 1872’den itibaren yayımlanan çeşitli romanlarda tartışma konusu yapılan aşk olgusu; kimi eserlerde yazarın şahsi kişiliği, kimilerinde anlatıcı yazar, kimisinde de karakterler aracılığıyla ele alınmıştır. Dönem aydını ve romanlarına ilişkin “Tanzimat dünya görüşünde aşkta vücudun yeri [y]oktur” (Parla, 88) bakış açısının aksine, doğallaştırılıp normalleştirilmeye çalışılan aşkın; tâbiyeti şart koşan temayüllerin tahkim ettiği uygulama ve düzenlemelere karşı, öznelere “kendi” arzularıyla da var olabileceği yeni bir imkân oluşturma niyetiyle ele alındığı saptanmıştır. Yukarıda yer verilen dönem eserlerine ilişkin yakın okumalardan hareketle, ilk olarak aşk ve sevginin insan yaradılışında yeri olan temel ve doğal bir unsur olarak normalleştirildiği tespit edilmiştir. İkinci olarak Parla’nın da dile getirdiği gibi “insan doğası” ile “doğal” alanın sınırlarını net bir çizgiyle ayıran ve “ezvak-ı ulviyye” ile kavramlaştırılan dünya görüşünü tahkim eden aşk anlayışının, yeniden müzakere edildiği saptanmıştır. Yapılan bu müzakerede tartışılan temel olgulardan birinin günah ve diğerinin de vicdan olduğu gözlemlenmiştir. Bu bağlamda iyilik ve kötülük kavramlarının yanı sıra doğru ve yanlış, itikatlar ve akaid-i batıla ile pekiştirilip cehalet ve taasub ile kanıksanan uygulama ve düzenlemelerin, yürürlükte olan adetler kadar bozulan ahlakın da müzakere edilen konular arasında olduğu görülmüştür. Gerçeklik algısını soruşturabilir hale getiren müzakereler aracılığıyla; aşk olgusunun mahiyeti ve tezahürüne ilişkin yeni anlayışlara yer açmak, “aşk-ı cismanî” ile “zevk-i rûhânîye”ye meşruiyet kazandırmak ve Butler’ın da deyişiyle yasaklanarak bastırılan arzu alanından, yeni bir arzu düzeninin üretilmesine geçiş (30) için uzlaşma oluşturmak

istendiği tespit edilmiştir. Bu noktada, ‘ben’in arzusunu kısıtlayan her türden sınırlamaya karşı ihtilaf edebilecek telkini de sağlayan uzlaşma aracılığıyla; gerek dışarıdan özne iradesine karşı dayatılan buyrukların, gerek vicdanı kayıt altına alan normların sorgulanması için değerli bir imkân yaratıldığı saptanmıştır. Aşk anlayışı bahsine eklenip yeniden müzakere edilen günah ve vicdan olgularıyla tüm öznelere; ‘kendi’ varoluşlarını yeniden tanımlayabilecekleri bir konuma, ‘kendi’ arzularına göre yaşamlarını belirleyebilecekleri bir imkâna ve ‘ezvak-ı ulviyye’nin buyruklarını yineleme ya da buyruklara ihtilaf etme serbestliğine sahip oldukları bilgisinin telkin edildiği görülmüştür. Tıpkı babasızlık bahsinde olduğu gibi aşk bahsinde de, geleneksel zihin yapısının buyruklarına koşulsuz şartsız tâbi olan özneleşme süreci yerine, ‘özgürlük’, ‘özerklik’, ‘hürriyet’, ‘hak’ ve ‘eşitlik’ kavramlarını müzakere etme inisiyatifi alabilen yeni türetme pratikleri için değerli bir zemin oluşturulduğu saptanmıştır. Oluşturulan bu zeminden hareketle; cinsiyetler arası eşitsizlik, görücü usulü evlilik, kız çocuklarının kafes ardına alınması, kaçgöç, kamusal/özel alan ayrımı gibi çağın ruhunu yakalayamayan uygulama ve düzenlemelerin tartışılır hale getirilip özne yaşamını sınırlandıran temayüllerin tespit ve tasfiyesi için eleştiri ve öz eleştiri telkini verilmek istendiği bulgulanmıştır.

O halde, dönem aydınının ‘eski değerlerin bekçisi, yeni değerlerin yargıcı[1]’ (Parla, 59) olarak ‘iyi ile kötünün kesin çigillerle ayrıldığı dünya görüşü[nü]’ (15) tahkim etmedikleri sonucuna varılmaktadır. Ek olarak cemaatçi normların bekçiliklerini üstlenmek ve eski metinlere sadık kalmak (52-56) yerine, ‘insanı doğadan ayıran çizg[iyi]’ (86) ya da temayülleri yeniden müzakere ederek aşkta vücudun da yeri olduğu görüşü kadar, tensellik, duyusluluk ve cinsellikle de içli dışlı olabilecek bir bakışı meşrulaştırmak istedikleri tespit edilmiştir. Toplumun kadın erkek tüm öznesine ruhsal ve zihinsel yanlarını özgürce işleyip ‘kendi’ arzularına göre var

olma seçimi için sıra dışı bir telkin olan yeni aşk anlayışının, her bir öznenin “kendi” vicdanlarında yoğrulan deneyimlere ve şahsi kanaatine bırakılması ise dönem aydınının doğru ile yanlışın kesin çizgilerle ayrıldığı egemen normların bekçisi olmadıklarını göstermektedir. Beri yandan her bir öznenin varoluşunu ve kaderini araştırma isteği önüne konulan ruhsal, ahlaksal ve toplumsal engellerin, sevda olgusu bağlamında soruşturulduğu düşüncesini (Dino 107-108) de olumlayan yeni anlayışın, öznelere kendilerini ve tutkularını anlamaları için de değerli bir imkân (59) sunduğu tespit edilmiştir. Ve fakat tutucu ahlak kurallarına bağlılığın (88,89) dışında olan bu yeni aşk anlayışının yanı sıra, babasızlık ile amaçlanan asıl niyetin; özerk ve öznel var oluş arzusu için yürütülen mücadelenin zorluğu olduğu, bu mücadelenin ne ölçülerde kotarıldığı ve hangi durumlarda gölgelendiği meselesi ise dönem romanlarından çıkarsanan bir başka tespittir.

Özerk ve öznel varoluş arzusuna kapılan imparatorluk sonu kuşağının deneyimleyeceği ya da deneyimleme ihtimali olan zorlu mücadelelerin nasıl tezahür edeceği meselesi dönem romanlarının yakın okumalarından çıkarılan bir diğer sonuçtur. Bu argümanı doğrulayan durumlardan ilkinin kadın ya da erkek karakterlerin her birinde gözlemlenen benlik/nefs, vicdan ve irade savaşı ile görünür hale geldiği tespit edilmiştir. “Âdet-i kadîme”nin hükümlerine göre şekillenen özne üretim biçiminden, “başkalık üzerinde ısrar” eden öznelerin “kendi” varoluşlarını yeniden tanımlama arzusu için göze aldıkları mücadelede görünür hale gelen bu savaşın, her türden yetkenin sorgulanıp verili olanın sınırlarını değiştirecek türden inisiyatifle gerçekleştiği saptanmıştır. Yalnızca anne/baba otoritesine karşı değil, genel kaide, norm, yasak ve ikâzlara da tâbi olan yakın çevreye karşı verilen bu mücadelenin aynı zamanda öznenin ikinci doğa halin eğelen benlik/nefs ve vicdanına karşı da harekete geçtiği görülmüştür. “Kendi” arzusunu arzulayan özne oluşum

sürecinde maruz kalınacak yaptırım ve zorluklara da genel bir çerçeve çizen bu savaşın, çoğunlukla erkek öznenin zaafiyeti ile sonuçlandığı ve bu zaafiyete neden olan unsurların göz önünde bulundurulması gereken temel konular olarak verilmek istendiği de gözlemlenmiştir. Bu bağlamda Ali Bey'den İhsan Bey'e, Celâl'den Suphi'ye ve Şefik'e, hatta neredeyse Vasfi Bey'in mahvına neden olan durumun Finn ve Parla'nın değişimiyle, babasız kalmış ve aşırı Batılılaşma furasına kapılmış öznelerle bağlanamayacağı bulgulanmıştır (Finn 58-65, Parla 75-86). Ya da Moran'ın değişimiyle -Celâl ve Vasfi Bey hariç- ölümcül kadın tiplerinin kurbanları (40-57) olarak görülemeyeceği tespit edilmiştir. Nitekim aşkın itici gücüyle harekete geçen erkek karakterlerin, başlangıçta her türden yetkeye karşı "başkalık üzerinde ısrar" eden yeni bir türetme gerçekleştirdiği ve fakat süreç içerisinde karşılaştıkları zorluklarla daha fazla mücadele etme cesareti ve kararlılığı gösteremeyip benlik bütünlüklerini korumak adına zaafiyete kapıldıkları saptanmıştır. Bu zafiyet, başlangıçta Ali Bey, İhsan Bey ve Suphi'de geleneğin korunaklı alanındaki cariyeye çözümü ile telafi edilirken, kadın özneye yönelik mevcut ön kabuller, geleneksel zihin yapısındaki zuhurata teslim olan temayül ve sorumluluk bilincindeki zafiyet nedeniyle benlik bütünlüğünün korunamadığı çeşitli trajik sonuçlara yol açtığı görülmüştür. Erkek öznenin sorun çözme kararlılığında zaafiyete düşme eğilimine de işaret eden bu örnek "olay"lar aracılığıyla, yeni özneleşme sürecinin önünde engel olarak konumlanan geleneksel davranış ve düşünce modları için okuyucuya düşülen dip not olarak konumlandırılmak istendiği saptanmıştır. Sorun çözme kararlılığında görülen bu zafiyetin, ayrıca Vasfi Bey'de intihar kararına, Celâl'de ise Timur Bey'in aksine çıldırmasına yol çatığı tespit edilmiştir. Akıl ve iradece zaafiyete uğrayıp benlik bütünlüğünün korunamadığı bu trajik sonuçların; geleneksel zihin yapısının hüküm ve temayüllerinin yeni özneleşme arzusu duyan öznelerin aleyhine işlediğine

ve her bir öznenin kendi aklıyla hareket edip iradi bir kararlılıkla kendini yönetemediğine işaret ettiği görülmüştür. Kadın öznelerin maduniyetine neden olan bu zafiyet ile yalnızca geleneksel davranış ve düşünce modlarının değişmesi gereken yönlerine değil, “kendi” arzusunu arzulayan özne oluşum sürecinde erkek öznenin maruz kalacağı yaptırım ve zorluklara karşı donanımsız olduğuna da dikkat çekildiği bulgulanmıştır. Çeşitli türden maduniyetlere neden olan ve çoğunlukla erkek öznenin zafiyetinden kaynaklanan bu mücadeleler, her ne kadar özerk ve öznel var oluş arzusu için hazır bulunuşluktaki sorunlara işaret etse de, öznelerin her türden yetkenin hükümlerine karşı benliklerini yeniden tanımlamaya çalıştıkları, vicdan ve iradece dikkate değer duruşlar gösterdikleri görülmüştür. Kadın ya da erkek tüm öznelerin yalnızca dışarıya karşı değil, içlerinde de vermiş oldukları bu mücadelelerin dikkate değer çatışmalarla görünür hale geldiği bulgulan bir diğer veridir. Bu bağlamda, Moran’ın Servet-i Fünûn’a mahsus kıldığı; ferdin kendi kendisiyle boğuşması, karşı koyma çabası, iç dünyada tezahür eden ahlâki çatışma ya da vicdan azaplarının (97) Tanzimat romanları için de geçerli olduğu, karakterlerin farklı durum, koşul ve sorunsallarla harekete geçirdiği benlik/vicdan ve irade savaşları üzerinden tespit edilmiştir. Bu noktada yalnızca Berna Moran’ı değil, Robert Finn, Niyazi Berkes ve ardılları için de benzer tespitin geçerli olduğu göz önünde tutulmalıdır.

Özerk ve öznel var oluş arzusunda yürütülen mücadele biçimlerinin, dönem romanlarında bir “eylem” biçimi olarak intikam ve intihar istenci ile dışa vurulduğu saptanmıştır. Çoğunlukla kadın öznenin eylemi ile görünür hale gelen bu itkilerin dikkate değer bir başkaldırı bilinci taşıdığı tespit edilmiştir. Bu itkilerden biri olan intihar eyleminin, Vasfi Bey’de, Talat’ın annesi ve babasında, Esmâ’da, Cüzella’da yalnızca bir karar olarak belirdiği, Fıtnat’ta, Madam İliya’da, Dürdane Hanım’da,

Diber ve Sırrıccemalde eyleme dönüştüğü görülmüştür. Rüya Kılıç'ın da işaret ettiği gibi intihara; bir yanıyla “toplum ve onun sorumlularına bir suçlama”(101) olarak bireylerin mağduriyetlerinin katlanılmaz bir trajediye dönüşmesi halinde başvurulduğu, bir diğer yanıyla da toplumun aksayan yönlerine isyan içerikli bir mesajla katkıda bulununma gerekçesiyle yönelindiği saptanmıştır. Burcu Alkan'ın da dikkat çektiği gibi toplumsal belirlenmişlik karşısında kendini belirleyebilme imkânından yoksun tutulan bireyin “varoluşunu anlamlandıran elle tutulur hiçbir değer kalma[dığı]” (32) anda, kendini belirleyen işleyişe karşı, işleyişin dahi müdahil olmadığı ve yalnızca bireyin kendisinin sahip olduğu varoluşu sonlandırma hakkını kullanmaya yöneldiği tespit edilmiştir. Bu noktada bir “eylem” biçimi olarak intiharın; yalnızca kölelik kurumuna yönelik ciddi bir eleştiri olarak değil, kadın-erkek tüm özneleri esaret altına alan hüküm, buyruk ve yasaklara karşı ihtilaf eden bir bilincin ve “başkalık üzerinde ısrar” eden istencin yansıması olarak konumlandırıldığı bulgulanmıştır. Ek olarak adalet talebi ile de iç içe olup bu olgunun müzakere edildiği bir biçimle de okunabilecek intiharın, varolan işleyişi dönüşüme yatkın hale getirmek amacıyla varoluşun riske atıldığı bir eylem biçimi olarak okunabileceği de çıkarsanan bir diğer tespittir. Son olarak başkaldırı bilincinin adalet talebine dönüştürüldüğü intiharın; atalet ve teslimiyet inancı ile pekiştirilen kader ve tevekkül kavramını rasyonalize eden bir eğilim ile görünür hale geldiği, Mermutlu'nun da değişiyse “durgun, her şeye razı ve tembel bir tevekkül [y]erine, adalet isteyen bir tevekkül” (73) anlayışı ile ikame edildiği bulgulanmıştır. Bu bağlamda Moran'ın Fitnat ve Dilber karakteriyle dikkat çektiği karakterlerin sanıldığı kadar edilgin olmadığı, otoriteye başkaldırmak yerine ölümü tercih eden (42) eğilimin tam tersi bir iradeyle yorumlanabileceği de kanıtlanmıştır. Dilber ve Sırrıccemal için ise “yazgısına boyun eğmektense canına kıyar” (22) tespitini yapan

Finn'in, ele alınan bakış açısına yakın bir konumda yer aldığını bir diğer tespit olarak eklemekte fayda vardır. Ve fakat Ulviye Hanım haricinde, tüm kadın karakterleri “sessiz, boynu eğik, edilgin” olarak tanımlayıp sahici bir kişilik göstermediklerine ilişkin yorum yapan (30) Finn'in aksine, bu kadın karakterlerin özerk ve öznel varoluş arzusu için vermiş oldukları mücadelenin varoluşu riske atan yanı eklenmesi gereken bir diğer tespittir.

Hasan karakterinin yanı sıra, genellikle kadın öznenin başvurduğu bir “eylem” biçimi olan intikamın tıpkı intihar gibi adalet talebi ile görünür hale geldiği, kimi zaman da kısasa kısas bilinci ile harekete geçtiği saptanmıştır. Mehpeyker ve Dilâşub, Dürdane Hanım, İkbâl ve Mazlume'ye ek olarak Zehra'nın da başvurduğu bu eylem biçiminin, çoğunlukla erkek egemen öznenin zafiyetine koşut neden olduğu maduriyet ve haksızlıklara karşı geliştirilen bir telafi olduğu gözlemlenmiştir. Öte yandan erkek öznenin akıl ve iradece zaafiyete uğrayıp benlik ve vicdanı ile kotaramadığı sorunlar nedeniyle haksızlıklara maruz kalan kadın öznenin; atalet ve teslimiyeti pekiştiren kader ve tevekkül kavramlarını rasyonalize edip ihtilaf içeren bir karşı duruşa dönüştürdüğü tespit edilmiştir. Bu bağlamdan hareketle Mehpeyker'in Dino'nun deyişiyle “hiçbir suçtan çekinmeyen kötü kadın” (36), Ali'nin de bu “kötü kadının pençesine düşen saf bir genç adam” (36) olmadığı görülmüştür. Şu noktada, Dino'nun Kemal için Mehpeyker'i hiçbir bakımdan bağışlamadığını ve bu durumunda tutucu ahlak kuralları bağlılıktan kaynaklandığını (88,89) öne süren argümanın geçersizleştiği tespit edilmiştir. Benzer bir yorumu “ölümcül kadın tipi” bahsi ile yapan Moran'ın da şu noktada yanıldığı, ne Mehpeyker ve Arife'nin, ne de Zehra'nın yalnızca kıskançlık yüzünden çılgına dönüp sevdikleri adamlardan öç (44) almadıkları saptanmıştır. Bu bağlamda Finn, Mehpeyker'i “cinsel tutkusu karşılıksız kalan kadının öç tutkusu” (100) ile

eşleştirdiği bakış açısının, diğer yazarlar gibi olumsuzlandığı ve fakat Zehra'yı yazgisına karşı çıkma çabası (102) yaklaşımı ile ele alınan bağlama yakınlaşmış olduğu bulgulanmıştır.

Özerk ve öznel var oluş arzusu için yürütölen mücadelede, bir “beyan” olarak kıssadan hissengin de yer aldığı tespit edilmiştir. Çoğunlukla kadın öznenin bir eylem biçimi olarak intikamı sonrası ya da intihar eylemi öncesi başvurduğu bu “beyan”ların; geleneksel zihin yapısının özne maduniyetine neden olan temayüllerine dikkat çekmesi ve değişmesi arzu edilen davranış ve düşünce modlarına işaret etmesi gerekçesiyle konumlandırıldığı saptanmıştır. Mehpeyker ve Dürdane Hanım'ın yanı sıra, kimi zaman da bir bakış ve tavır alışla konumlandırılmış İkbâl ve Mazlume'nin bağlamla ilgili verilecek örnekler olduğu bulgulanmıştır. Tecrübe edilen trajik olayların içinde saklı olup fark edilmeme ihtimali olan anlamlara dikkat çekmek amacıyla konumlandırılan bu kıssadan hisselerin, okuyucunun idrak ve vicdanlarına düşürölen dikkat olarak ve yine okuyucudan talep edilen eleştiri ve öz eleştiri yetilerini harekete geçirme niyeti ile yer aldığı tespit edilmiştir. Bu noktada roman kişilerinin konuşmalarının, geleneksel hikâyelerdeki kaderci yaklaşıma göre koşullandırdığını öne süren Dino'nun (122) aksine, mevcut davranış ve düşünce modlarına eleştiri getiren bir yaklaşıma göre konumlandırıldığı izlenmiştir. Nitekim, çoğu “beyan”ı erkek öznenin içinde bulunduğu yanılgıyı yüze vurmak gayreti ile dile getiren kadın öznenin, okuyucudan talep edilen öz eleştiri için dönem romanlarında araçsallaştırıldığı görölmüştür.

Şu halde, başta Dino olmak üzere Moran ve Finn'in geleneksel hikâye geleneği üzerinden de yorumladıkları dönem romanlarının; tıpkı aşırı Batılılaşma olgusunda tespit edildiği gibi, kimi zaman sınırlayıcı, kimi zaman da farklı bakış açılarına engel olacak türden ele alındığı tespit edilmiştir.

Kurgusal akışta yinelenen “olay”, “eylem” ve “beyan”lar mercek altına alındığında ise dönem romanlarının, özerk ve öznel var oluş arzusuna kapılan öznelerin; karşılaşacağı engellere, zorlu mücadelelere, yaşanmamış olsa bile yaşanma ihtimali yüksek olan trajedilere dikkat çekmek için yazıldığı saptanmıştır. Bu bağlamdan hareketle özerk ve öznel var oluş arzusuna kapılan imparatorluk sonu kuşağı için dönem romanlarının bir laboratuvar ortamı olarak kurgulandığı, kadın ya da erkek öznelerine doğru ya da yanlış telkin etmekten ziyade olası durumlar, sorunlar ve nedenleri hakkında bir özneleşme süreci haritası çıkarıldığı bulgulanmıştır.



SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

Adugit, Yavuz. “İntikam: Adaletin Estetiği”.

http://www.sanatvetasarim.gazi.edu.tr/web/makaleler/1_yavuz.pdf <Erişim tarihi: 10 Haziran 2014>

Ahmed Cevdet Paşa. *Ma'rûzat*. İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1980.

Ahmet Mithat Efendi. *Hasan Mellâh I-II*. Haz: Kenan Akyüz. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1975.

_____. *Yeryüzünde Bir Melek*. Haz: Nuri Sağlam. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

_____. *Dürdane Hanım*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2012.

Abou- El- Haj, Rıfa'at Ali. *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*. Çev. Oktay Özel ve Canay Şahin. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

Alkan, Burcu. “Sessiz Başkaldırıya Ses Veren Metinler: Edebiyatta İntihar”. *Notos Öykü Dergisi*. “Edebiyatta İntihar” 37. (Aralık 2012- Ocak 2013): 29-33.

Altuğ, Fatih. “Namık Kemal’in Edebiyat Eleştirisinde Modernlik ve Öznellik”. Yayınlanmamış doktora tezi. Boğaziçi Üniversitesi, 2007.

_____. “Muhabbet: Hayâlât-ı Şâ’irânededen ‘Âlem-i Bahs ü Münâzaraya İdhâl”. *Toplumsal Tarih*. 213. (Eylül 2011): 44-49.

Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. Haz. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018. 26. Baskı.

- Butler, Judith. *İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015. 2. Baskı.
- Dino, Güzin. *Türk Romanının Doğuşu*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008. 2. Basım.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Haz. Aydın Sami Güneyçal. Ankara: Aydın Kitabevi, 2010.
- Ergenç, Özer. “Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamalar”. *Şehir, Toplum, Devlet: Osmanlı Tarihi Yazıları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013. 329-343.
- _____. ““İdeal İnsan Tipi” Üzerinden Osmanlı Toplumunun Evrimi Hakkında Bir Tahlil Denemesi”. *Şehir, Toplum, Devlet: Osmanlı Tarihi Yazıları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013. 423-429.
- Duben, Alen ve Cem Bahar. *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Emin Nihad Bey. *Müsâmeretnâme*. “Vasfi Bey ile Mukaddes Hanım’ın Sergüzeşti”. Haz: M.İsmet Uzun. İstanbul: Kervan Yayıncılık, 1974.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. “Tanzimatta İçtimaî Hayat”. *Tanzimat 1*. İstanbul: Maarif Vekâleti Neşriyatı, 1940. 619-659
- Findley, Carter V. *Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*. Çev. Güneş Ayas. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Finn, Robert P. *Türk Romanı: İlk Dönem (1872-1900)*. Çev: Tomris Uyar. Ankara: Bilgi Yayınevi. 1984.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Göçek, Fatma Müge. *Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999.
- Göle, Nilüfer. “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012. 6. Baskı. 56-67.

- İbrahim Şinâsî. *Muntahabât-ı Eş'âr*. Haz. Süheyl Berken. Ankara: Dün-Bugün Yayınevi, 1960.
- İnalcık, Halil. “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu”. Haz. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu. *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006. 2.Baskı. 83-100.
- Kant, Immanuel. “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”. *Toplumbilim*. Çev. Nejat Bozkurt. 11 (Temmuz 2000): 17-22.
- Karal, Enver Ziya. “Gühane Hatt-ı Hümayunu’nda Batı’nın Etkisi”. Haz. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu. *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006. 2. Baskı. 65-82.
- Karpat, H. Kemal. *İslâm’ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.5.Baskı.
- Kaya, İbrahim. *Social Theory and Later Modernities: The Turkish Experience*. Liverpool: Liverpool University Press, 2004.
- Kaynar, Hakan. *Projesiz Modernleşme: Cumhuriyet İstanbulu’nda Gündelik Fragmanlar*. İstanbul: İstanbul Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2012. 2.Baskı.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. “Tanzimat Neyi Tanzim Etti?”. *Argos* 15. Cilt 2. İstanbul: Argos Yayıncılık, 1989. (57-62)
- Kılıç, Rüya. “Erken Cumhuriyet Dönemi İstanbul’unda İntihar: Toplum-Ferd-Siyaset”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 3. Cilt 10. (Eylül 2013): 100-117.
- Mannheim, Karl. *İdeoloji ve Ütopya*. Çev. Mehmet Okyavuz. Ankara: De Ki Basım Yayın, 2008.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. Çev. Mümtaz’er Türköne ve diğer. Haz. Ömer Laçiner. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010. 9. Baskı.

- _____. *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*. “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”. Der: Mümtaz’er Türköne ve diğer. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011. 20. Baskı. 21-75.
- Mermutlu, Bedri. *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1. Ahmet Mithat’tan Ahmet Hamdi Tanpınar’a*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011. 23. Baskı.
- Namık Kemal. “Aile”. *Namık Kemal Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1*. Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. Ankara: Dergâh Yayınları, 2005.
- _____. “Görenek”. *Namık Kemal Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1*. Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. Ankara: Dergâh Yayınları, 2005.
- _____. “İbret”. *Namık Kemal Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1*. Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. Ankara: Dergâh Yayınları, 2005.
- _____. “Medeniyet”. *Namık Kemal Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1*. Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. Ankara: Dergâh Yayınları, 2005.
- _____. “Terakki”. *Namık Kemal Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1*. Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. Ankara: Dergâh Yayınları, 2005.
- _____. “Muhabbet: İnnallâhe Cemîlün Yuhibbü’li Cemâl”. Fatih Altuğ. “Muhabbet: Hayâlât-ı Şâ’irânenen ‘Âlem-i Bahs ü Münâzaraya İdhâl”. *Toplumsal Tarih*. 213. (Eylül-2011):44-49.
- _____. *İntibah*. Haz: Selda Akyol. İstanbul: Özgür Yayınları, 2014. 7.Basım
- _____. “Kemal Bey’in Bir Makalesi. [İntibâh Mukaddimesi]” Şark c.1, cüz 5: 97-101.

- Ortaylı, İlber. “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu”. Haz. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu. *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006. 2.Baskı. 301-334.
- _____. *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- _____. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011. 33. Baskı.
- Parla, Jale. *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2012. 10. Baskı.
- Sami Paşazade Sezai. *Sergüzeşt*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2013. 6. Basım.
- Sayın, Zeynep. “Batı’da ve Doğu’da Bedenin Temsilinde Haysiyet ve Zillet I.” *Defter*, 13 (Bahar 2000): 159-211.
- Scheler, Max. *Hınç: Ressentiment*. Çev: Abdullah Yılmaz. İstanbul: Kanat Kitap, 2004.
- Şemsettin Sami. *Kadınlar*. Haz. İsmail Doğan. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996.
- _____. *Taaşşuk-ı Tal’at ve Fitnat*. Haz. Gözlem Yayıncılık. İstanbul: Morpa Yayınları, 1992.
- _____. *Tanzimat’tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2001.
- Sönmez, Erdem. *Ahmet Rıza: Bir Jön Türk Liderinin Siyasi-Entelektüel Portresi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.
- Tekeli, İlhan. “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012. (19-23)
- Timur, Taner. *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1991.
- Uysal, Zeynep. *Metruk Ev: Halit Ziya Romanında Modern Osmanlı Bireyi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Ülgener, Sabri F. *Dünü Bugünü ile Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözölme Devri İktisadî Ahlakı*. İstanbul: Der Yayınları, 1981.



ÖZGEÇMİŞ

1979 yılında Ankara’da doğdu. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü’nden mezun oldu (2006). Daha sonra Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Ortaöğretim Alan Öğretmenliği Bölümü’nden yüksek lisans derecesi aldı (2008). Ardından, TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Süreli Eğitim Araştırma ve Uygulama Merkezi’nde Proje Uygulamalı İnsan Kaynakları Yönetimi programını tamamladı (2010).

2007 yılında Sithalakshami Kidambi’nin *Hindi-Türkçe Sözlük* çalışmasında editörlük yaptı. 2010-2015 yılları arasında İhsan Doğramacı Üniversitesi Türkçe Birimi’nde görev aldı. 2018-2019 yıllarında BBOM Meraklı Kedi İlkokulu’nda çeşitli masal atölyeleri düzenledi. İlgi alanları tarih, edebiyat ve antropolojiyi kapsamaktadır.