

**T.C.**  
**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI**

**ANADOLU'YA YÖNELEN AYDINLARIN İLK DÖNEM ROMANLARINDAKİ**  
**TEMSİLİ**

**YÜKSEK LİSANS**

**Ebru TALİP**

**OCAK-2023**  
**GÜMÜŞHANE**



**T.C.**

**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI**

**ANADOLU'YA YÖNELEN AYDINLARIN İLK DÖNEM ROMANLARINDAKİ  
TEMSİLİ**

**THE REPRESENTATION OF INTELLECTUALS TURNING TO ANATOLIA  
IN THE FIRST-TERM NOVELS**

**YÜKSEK LİSANS**

**Ebru TALİP**

**OCAK-2023  
GÜMÜŞHANE**



**T.C.  
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI**

**ANADOLU'YA YÖNELEN AYDINLARIN İLK DÖNEM ROMANLARINDAKİ  
TEMSİLİ**

**THE REPRESENTATION OF INTELLECTUALS TURNING TO ANATOLIA  
IN THE FIRST-TERM NOVELS**

**YÜKSEK LİSANS**

**Ebru TALİP**

**Danışman: Prof. Dr. Fatih YALÇIN**

**OCAK-2023  
GÜMÜŞHANE**



## **BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI**

**Yüksek Lisans Tezi** olarak hazırlamış olduğum “**Anadolu’ya Yönelen Aydınların İlk Dönem Romanlarındaki Temsili**” isimli bu tezimin, tamamen kendi çalışmam olduğunu, her alıntıya kaynak gösterdiğimi, alıntı yaptığım tüm çalışmalarını kaynakçada belirttiğimi ve Gümüşhane Üniversitesi’nin lisanslı kullanıcısı olduğum intihal yazılım programı ile Lisansüstü Eğitim Enstitüsü’nün belirlediği kısıtlara uygun olarak raporladığımı taahhüt ederim. Tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Gümüşhane Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü arşivinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği’nin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

**30/01/2023**

**Ebru TALİP**

## TEŞEKKÜR

“Anadolu’ya Yönelen Aydınların İlk Dönem Romanlarındaki Temsili” isimli tez çalışmamın hazırlık aşamaları boyunca tecrübeleri ve katkılarıyla desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Fatih YALÇIN hocama teşekkürü borç bilirim. Tez çalışmamın Özet başlığının İngilizceye tercümesinde desteğini, emeğini esirgemeyen Karadeniz Teknik Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer Zafer AYAR ve tez savunma sürecimde yardımlarını sunmuş Gümüşhane Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Fatih UYAR hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Manevi varlıklarından güç aldığım Ankara Hacı Bayram Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Ayfer YILMAZ, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Parvana BAYRAM ve Trabzon Karadeniz Teknik Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem USTA hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Kadınlığın yüce şefkatini üzerimden eksik etmediler. Gerek bilgi paylaşımı gerek manevi destekleriyle Karadeniz Teknik Üniversitesinde başlayan yüksek lisans sürecimde desteklerini esirgemeyen Manisa Celal Bayar Üniversitesi Arş. Gör. Nurşen ÖZBAKIR ve bilim uzmanı Aslıhan ŞAHİN ÖZER hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Tez yazım sürecimde siyasi ve tarihî birikiminden istifade ettiğim siyaset bilimi uzmanı Doğukan ALTINTAŞ hocama teşekkürü borç bilirim. Yüksek lisans sürecim boyunca desteklerini esirgemeyen ağabeyden çok baba olan abim Rıdvan TALİP’ e, ablam Reyhan GÜLAP’ a, aileme ve yeğenlerime teşekkürü borç bilirim. Bilim uzmanı olma yolunda kadınlık cesaretimin nişanesi rahmetli babaannem Güller TALİP’ e teşekkür ederim. Varlığı ve gücüyle kandan öte can kardeşim bilim uzmanı Elif KARA’ ya her günümde yanımda olduğu için teşekkür ederim.

Öğretmeni olduğum Trabzon Artıbir Özel Öğretim Kursunun idari kadrosuna, emektar hocalarına, personeline ve gençlik ışıltılarından ilham aldığım güzel öğrencilerime teşekkür ederim. Öğretmenliğimle öğrenciliğimin bir olduğu günlerimde sürece dair bütün kaygılarımda desteğini, varlığını esirgemeyen dostlarıma, sevdiklerime teşekkür ederim.

**Ebru TALİP**  
**GÜMÜŞHANE-2023**

## ÖZET

Tanzimat'la birlikte Anadolu, bakırlığın ve içtenliğin yeri olarak değerlendirilmeye başlanır. Anadolu, mutluluk ve başarı yeri şeklinde idealize edilir. Bu yaklaşımla olumlanan, sonu mutlu biten Anadolu romanları yazılmıştır. Sonrasında gerçekçi Anadolu kurguları ortaya çıkmıştır. Çalışmamızda Anadolu'nun iki ayrı oluşumu aydın kişilerin temsil ve temsilcilikleriyle ele alınmıştır. *Bahtiyarlık* ve *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* Tanzimat'ın romantik yaklaşımlı aydın temsilleriyle; *Vurun Kahpeye*, *Yeşil Gece* ve *Yaban* romanları ise gerçekçi Cumhuriyet aydını figürleriyle çalışmaya kaynaklık etmiştir. Tez çalışmamız aydın temsillerinin ve tecrübelerinin gösterilmesi, açıklanması, karşılaştırılması üzerine kurulmuştur. *Küçük Paşa*, kurguya yansıyan Anadolu gerçeğini verme amaçlı incelenmiştir. Aydınlarla dair analizlerde entelektüellerin farklı konularda temsillerine yer verilmiştir. Yalnız Anadolu Yergisi başlığı Anadolu mekânı esaslıdır.

Çalışmada sosyolojik eleştiri merkezli metin analizi yöntemi uygulanmış, romanlar yayın tarihleri sıralarına göre incelenmiştir. 1885-1932 yılları arasını kapsayan eserlerde aydın figürlerin Anadolu deneyimlerinin ya benzer ya da farklı seyrettiği görülmüştür. Aydınların Anadolu tecrübelerinin kurguya yansıma şekli gerçekçi ve romantik sonuçlar göstermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Anadolu, Anadolu İdealizmi, Anadolu Romantizmi, Aydın

## SUMMARY

With the Tanzimat, Anatolia began to be considered a place of virginity and sincerity. Anatolia is idealized as a place of happiness and success. Anatolian novels that are affirmed with this approach and have happy endings were written. Thereafter, Anatolian fiction in a realistic manner emerged. In this study, two separate Anatolian formations were discussed with the representation and representation of intellectuals. *Bahtiyarlık ve Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* With the romantically approached intellectual representations of the Tanzimat, such novels like *Vurun Kahpeye*, *Yeşil Gece*, and *Yaban* were the sources of working with the figures of the Republican intellectuals with a realistic attitude. Our thesis was based on demonstrating, explaining, and comparing intellectual representations and experiences. *Küçük Paşa* has been studied to give the Anatolian reality reflected in the fiction. In the analysis of intellectuals, representations of intellectuals on different subjects are included. Only the title of Anatolian Satire is based on Anatolian space.

In the study, the text analysis method based on sociological criticism has been applied, and the novels have been examined according to the order of their publication dates. In the works covering the period 1885-1932, it was seen that the Anatolian experiences of the intellectual figures were either similar or different. The reflection of the Anatolian experiences of the intellectuals in the fiction showed realistic and romantic results.

**Keywords:** Anatolia, Anatolian Idealism, Anatolian Romanticism, Intellectual

## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY .....	<b>Hata! Yer işareti tanımlanmamış.</b>
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI.....	IV
TEŞEKKÜR.....	V
ÖZET.....	VI
SUMMARY .....	VII
İÇİNDEKİLER .....	VIII
1. GİRİŞ .....	1
2. KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE .....	11
3. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ.....	13
4. BULGULAR VE TARTIŞMA .....	14
4.1. Aydın.....	14
4.1.1. Aydın Kelimesinin Etimolojisi .....	14
4.1.2. Aydın Kimdir? .....	14
4.1.3. Tanzimat Aydını Kimliğinin Doğuşu.....	23
4.1.4. Cumhuriyet Devri Aydınları .....	27
4.2. Romanların Kimliği .....	35
4.2.1. Bahtiyarlık (1885) / Ahmet Mithat Efendi.....	35
4.2.2. Turfanda Mı Yoksa Turfa Mı? (1890/1891) / Mizancı Murat .....	40
4.2.3. Küçük Paşa (1910) / Ebubekir Hâzım Tepeyran .....	51
4.2.4. Vurun Kahpeye (1926) / Halide Edip Adivar .....	60
4.2.5. Yeşil Gece (1928) / Reşat Nuri Güntekin .....	68
4.2.6. Yaban (1932) / Yakup Kadri Karaosmanoğlu .....	84
4.3. Anadolu'ya Yönelen Aydınların İlk Dönem Romanlarındaki Temsili.....	93
4.3.1. Başkışilerin İdealizmi.....	93
4.3.2. Aydınları Anadolu'ya Yönelten Sebepler .....	114
4.3.3. Aydınların Anadolu'ya Uyum Süreçleri .....	125
4.3.4. Anadolu Yergisi .....	139
5. SONUÇ .....	180
KAYNAKÇA .....	185
ÖZGEÇMİŞ .....	196

## 1. GİRİŞ

Türkler tarihî özelliklerle donanmış, çokça coğrafya değiştirmiş, neredeyse 1200 yıl içerisinde Çin sınırlarından Tuna boyuna kadar gezinmiş bir kavimdir.<sup>1</sup> Türk milletinin vatan inşası coğrafi göçlerle ve fetihlerle inşa edilmiştir. İlber Ortaylı, Türklerin Anadolu'ya geliş tarihinin 1100 olduğunu söyler. Zira Sultan Alparslan, Anadolu'dan evvel odağını dönemin hâkimiyetini, zenginliğini taşıyan Orta Doğu ve Mezopotamya bölgesine yöneltmiştir. Türklerin 1071 Malazgirt zaferiyle Anadolu'da yaşama süreci başlamıştır. Malazgirt Savaşı öncesinde de Anadolu'ya Türk akınları gerçekleşmiştir fakat zafer Anadolu'ya yerleşmenin asıl başlangıcı olmuştur. Dolayısıyla Türkler 11.yy.dan itibaren 12.asır boyunca Türkleştirme faaliyetlerinde bulunmuş takibinde medeniyet kurmuştur. Bu medeniyet iskân, mimari, sanat, dil, din, yönetim gibi pek çok unsurun katkısıyla inşa edilmiştir.<sup>2</sup>

Türklük değerlerinin ve medeniyet varlığının pek çok olgusu gibi “Anadolu” da sanatsal faaliyetlere ilham vermiştir. Anadolu'nun Türk edebiyatında farkındalığı Tanzimat Devri'ne uzanır. Anadolu'yu tanımaya başlayan yazarlar Tanzimat'la birlikte ondan söz etme gerekliliği hissetmişlerdir. Romantik veya gerçekçi yaklaşımlarla romanlar birbirinden farklı amaçlara hizmet etmişlerdir. *Bahtiyarlık (1885) / Ahmet Mithat Efendi, Turfanda mı Yoksa Turfa mı? (1890 / 1891) / Mizancı Murat* romanlarında anlatıcı Anadolu romantizmi tavrıyla Türk aydınını Anadolu'ya yöneltmiştir. Romantik yaklaşım Avrupa'da önce Almanya, İngiltere ve Fransa gibi ülkelerde görülmüş, Osmanlı Devleti'nde ise milliyetçi çözümlerin yaşandığı süreçte karşılık bulmuştur. Osmanlı mağlup olduğu savaşlar ve kaybettiği topraklar neticesinde geçmişine yönelmiştir. Bu süre zarfında Anadolu Tanzimat yıllarından itibaren kimi aydınlar ya da yazarlar tarafından bozulmamışlığın ve samimiyetin hâkim olduğu mekân olarak görülmüştür.<sup>3</sup> Bu yaklaşımla yazarlar Tanzimat dönemi romanlarında Türk aydınını Anadolu'ya konumlandırmıştır. Anadolu romantizmi, millî romantik duyarlık, bir milletin geçmiş zamanlarda kendi vatanında ortaya koyduğu millî nitelikli motiflerle süslü büyük mimarî, edebî, folklorik, kültürel, estetik bütün eserlerinin farkına varması şuurudur<sup>4</sup>

<sup>1</sup> İlber Ortaylı, *Türklerin Tarihi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015, s.16.

<sup>2</sup> Ortaylı, a.g.e., s. 16- 17.

<sup>3</sup> Ümmühan Bilgin Topçu, “Anadoluculuk Hareketi ve Türk Edebiyatına Etkileri”, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1999.

<sup>4</sup> Nurullah Çetin, *Atatürk Devri Türk Şiiri*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2013.

Türkler Orta Asya çadırlarından Anadolu'ya değin uzanan mazisinde ürettiği sanat eserinde veya oluşturduğu kültürde millî birikiminden faydalanmıştır. Dil, musiki, ordu geleneği, mimarî, din gibi pek çok alanda gerçekleşen kimlik arayışı Türklük mührünü inşa etmiştir. İlk olarak Avrupa'da ortaya çıkan ve milliyetçilik fikrinin gelişmesine imkân veren romantizm gecikmeli de olsa Türk aydınını da etkisi altına alır. Bir taraftan Balkanlarda yaşanan sıkıntıların atmosferi diğer taraftan milliyetçilik düşüncesinin motivasyonu ile Türk aydını Anadolu'ya yönelir. Anadolu vilayetleri, kasabaları ve şehirleri ile eserlerde daha hacimli yer edinmeye başlar. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin Anadolu'ya hiç yatırım yapmadığı, Anadolu'yu bir ziraat sahası, tahıl ambarı, vergi ve asker kaynağı olarak gördüğü, gelirlerin ve vergilerin büyük oranda yatırım olarak İstanbul ve Rumeli'de yoğunlaştığı eleştirileri yaygındır.<sup>5</sup> Anadolu gerçekçi yaklaşımla kurgularda yer edinir. Eserlerde Anadolu'nun durumuna yönelik eleştirel söylemler görülür.

Ayrıca Anadolu'nun farklı mekân olması dikkatleri celp etmiş, bu ilgi eserlerde katlanarak devam etmiştir. Halk beğenilerine yönelme Divan edebiyatı döneminde Türki Basit hareketiyle başlamış daha belirgin şekilde Mahallîleşme girişimleriyle devam etmiştir. Takibinde Tanzimat neslinde halka yaklaşma gündemi yeniden ele alınmıştır. Ziya Paşa, *Hürriyet*'e yazdığı yazılarda Anadolu köylerinin ahvalini dile getirmiştir. Gözlemlerine dayanan tespitlerinde “*sabansız köylerden, çıplak askerden, ağır vergiden*” bahsetmiştir.

Anadolu'nun malzeme olarak edebiyattaki ilk varlığı, toplum için sanat iddiasında bulunan Tanzimat ürünlerinde görülür. Belli belirsiz fark edilen Anadolu, eserlerde birbirinden farklı anlamlarla değerlendirilmiştir. Namık Kemal, *Celâleddin Harzemşah (1876)* oyununda Melik Nusret aracılığıyla köylülüğün utanç duyulması gereke bir kimlik olmadığını belirtir. Recâizâde Mahmut Ekrem, *Şemsa (1895)* öyküsünde köylü kızı Seher'in isminden itibaren karakteri temize çekmeye çalışmıştır. Bu örnekler Tanzimat neslinin köye ve köylülüğe yönelik ön yargıları yıkma çabalarını içerir. Sâmipaşazâde Sezai, *Sergüzeşt (1889)* romanında tasasız köylü görünümüne yer verir. Bir köylü türküsü olarak şekil alan köylü tasasızlığı imajı, tarlada çalışan amele köylü kahraman vasıtasıyla örneklenir. Köylü türküsünün Celal Bey'i karamsar havasından uzaklaştırması, köylü mutluluğunu imlemesi dönemin Anadolu romantizmi anlayışının izlerini taşır. Celal Bey'le köylü amele arasındaki diyalogu içeren pasajla şehirli zenginlik içindeki mutsuzlukları, köylülerin ise doğal yaşamındaki mutlu hâlleri anlatılmıştır. Sâmipaşazâde Sezai, *Sergüzeşt*' te J. J. Rousseau'nun doğal yaşam

---

<sup>5</sup> Çetin, a.g.e., s. 22.

içerisinde insanların daha fazla mutlu olduğu tezini işlemiştir. Anadolu, bu romantik izlikle Tanzimat romanlarında ele alınmıştır.

Ahmet Mithat Efendi, *Bir Gerçek Hikâye (1876)* eseriyle ilk kez köyden bahsetmiştir.<sup>6</sup> Bir Hristiyan köyünde geçen kurguda köy veya köy sorunları işlenmez sadece köy gündemi vardır. J. J. Rousseau'nun doğal yaşamın mutluluk getireceği yaklaşımı tez çalışmamızın eserlerinden olan *Bahtiyarlık*' ta (1885) işlenmiştir. Orhan Okay'ın unutulmuş bir köy hikâyesi şeklinde ifade ettiği *Bahtiyarlık*, köylülük fikrinin yüceltici ve yericisi şeklinde iki ayrı figürün çatışmasından örülmüştür. Tahsilli aydın genç Şinasi için Anadolu köylüsü olma fikri, temel ideal olarak verilmiş, taşra bir refah alanı olarak sunulmuştur. Bir ağa çocuğu olmasına karşın köyünden hatta ülkesinden kaçıp Avrupa'da yaşamak hevesindeki Senai ile farklılıkları Anadolu romantizmi tezinin güçlendirilmesine katkı sağlamıştır. Şinasi'nin karşıt figürü Senai; alafrangalık, yanlış Batılılaşma, özentisi ve köksüz atılımlarıyla kendini mahva sürüklemiştir. Senai ve babası Yamalı Musa'nın tahsilli bir kimsenin köyde olmayacağı iddiası Şinasi'nin başarıyla sonuçlanan atılımlarıyla yıkılmıştır. Aydın figür olan Şinasi babasından aldığı harçlıklarla çoğalttığı mülkiyetini servete dönüştürmüş, Anadolu'da bahtiyar ve zengin bir hayata sahip olmuştur. Şinasi aracılığıyla Ahmet Mithat Efendi, J. J. Rousseau'nun doğal hayatın mutlu ve mamur hayat getirisi düşüncesini örneklendirmiştir. Beraberinde yazar Anadolu mekânını cazip bir yer olarak tanıtmıştır. Bu yer somut bir köy olmaktan çok idealize edilmiş bir Anadolu köyü görünümündedir. Köyde modern tarım teknikleri ve araçlar kullanılmış, olumlu sonuçlar elde edilmiştir. Yazar kurguda köyün bulunduğu bölgeye ve gerçek ismine yer vermesine rağmen hayat koşullarını gerçekçi çizgide vermemiştir. Anadolu romantizmi metinlerde daha çok pastoral yanı ile ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda *Bahtiyarlık* romanında da doğa betimlemelerinin ön planda olduğu görülmüştür. Çağıldayan dereler, göz alan yemyeşil bir atmosfer, semiz hayvanlar, kavalını mutluluk hisleriyle çalan çobanlar, cennet bahçeleri gibi detaylarla romantik Anadolu imajı oluşturulmuştur. Yazar tarafından bir bakıma Anadolu'nun reklamı yapılmıştır. Övülen, güzelliği ile göz alan, insanların mutluluk içinde yaşadığı yerler olarak tanıtılır Anadolu köyleri. Anadolu reklamının yapılmasının nedeni ise şehirde yaşayan aydını köye getirmektir. Kolej mezunu İstanbul kızlarını Anadolu köy ve kasabalarına öğretmen olmaya, doktorları, mühendisleri, mimarları Anadolu'ya hizmet etmeye heveslendirmek istiyorlardı.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Ramazan Kaplan, *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy*, İstanbul: Akçağ Yayınları, 1997, s.13

<sup>7</sup> Çetin, a.g.e., s. 33.

*Bahtiyarlık* romanında ağa varlığı ve ağanın köylüyü sömürmesi, dışa kapalı köy durumu gibi bazı detaylar Anadolu gerçeğine yakındır. *Bahtiyarlık*' ta köyün veya köylülerin durumu değil Anadolu'nun bir kaçış ve mutluluk diyarı olması olgusu işlenir. Anadolu'ya giden aydın figürü Şinasi romantizm tavrıyla örülü, ümitvar, başarılı bir temsildir.

Öte yandan Anadolu romantizmi eserlerde geleceğe ümitle bakma tavrı geliştirir. Yarınlara müreffeh ve güçlü bir Türkiye'si görünümleri çizer. Gelecekte, kalkınmış ve gelişmiş bir Türkiye'nin varlığı idealize edilir. *Bahtiyarlık* (1885) ve *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1890 / 1891) romanlarında Anadolu yönelimi aydınların Anadolu romantizmi yaklaşımlarıyla şekillenir. Ahmet Mithat, *Şinasi Bey*'i taşrada yaşam kurma, kalkınma idealiyle Mizancı Murat ise *Mansur Bey*'i mağlubiyetlerinden kurtulma, başarılı olma umuduyla taşraya yöneltmiştir.

Tez çalışmamızın yayın kronolojisi anlamında ikinci romanı olan Mizancı Murat'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1890 / 1891) eserinde aydın ilk kez köy sorunuyla ilgilenmiştir. Roman başkışisi Mansur'un yazarın kendisi addedilmesi durumu söz konusudur. Zira Mizancı Murat'ın Avrupa'dan ailesine gönderdiği mektuplarda Mansur imzasını kullandığı görülmüştür. Yazar bir bakıma kendini idealize edilmiş bir roman figürü olarak yaratmış, otobiyografik eser yazmıştır.<sup>8</sup> Romanda Fransa'da tahsil görmüş Mansur'un Osmanlı Devletine ve ülkesine hizmet ülküsü ele alınmıştır. Mansur'un taşraya (Manisa'ya) yönelmesi romanın sonlarında ortaya çıkar. Aydın Anadolu'nun eğitim eksikliklerine ve köylüden alınan vergilere dikkat çeker. Vergi toplama güçlükleri, köylü-memur iletişim sorunları Mansur Bey aracılığıyla aktarılmıştır. Yazar, bir anlamda köylüyle devlet arasındaki iletişime zarar veren memurlarla Anadolu halkını, uzlaştırmayı hedeflemiştir.

Mizancı Murat, Mansur temsilciliğinde aydının köylüyle önce samimiyet bağları kurup güven tesis etmesini ister. Bu niyet, köylünün devletin açtığı okula çocuğunu göndermek istemeyip Mansur'un getirttiği öğretmene güvenmeleri durumuyla örneklenir. Öte yandan *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*' da köylü halka yalnız pozitif eğitimin değil zirai bilgilerin de verilmesi gerekliliği vurgulanmıştır. Eserde yer verilen Hollanda'dan getirilen bir yönetici kontrolünde örnek çiftlik kurma atılımı, Mizancı Murat'ın Köy Enstitüleri öncesinde önemli bir teklifi şeklinde değerlendirilebilir. Zira yazarın köy halkını pratik yetiler içeren yetiştirme girişimi dönemini aşacak niteliktedir. Ayrıca romanda Türk köylüsü millî dokunun en saf kaynağı şeklinde gösterilir. Mizancı

---

<sup>8</sup> Birol Emil, *Mizancı Murad Bey ve Romanına Dair*. B. Emil (Düzenleyen) içinde, "Turfanda mı, Turfa mı?". İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1980.

Murat yabancı nüfuzların etkisinden uzak kasaba veya köy ahalisinin Osmanlı milletinin özünü ve faziletini taşıdıklarını vurgular. Mansur'un Manisa'daki Anadolu tecrübelerinin olumlu görünümüleri taşraya romantik bakışın örneklerinden olmuştur. Ayrıca romanda taşra memurlarının rüşvet ve ihmallerle örülü görünümüleri, ulaşım sorunları gibi gerçekçi detaylar da mevcuttur.

*Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* bütüncül anlamda Anadolu'yu içermez. Ancak doktor olan bir entelektüelin Anadolu'ya gitmesi, köylüyü yetiştirme çalışmaları, köylüye değer atfetmesi itibarıyla önem arz eder.

Servetifünün Dönemi'ne gelindiğinde Anadolu'ya dair oluşturulan intibalar sosyal hayattan uzaktır. Kartpostal edebiyat olarak değerlendirilen bu dönemde Anadolu algısı İstanbul'dan kaçma temellidir. İçeride kapanık ve karamsar bir ruh hali olan Edebiyat-ı Cedide nesli istibdat yıllarının otoriter yapısından etkilenir. Tevfik Fikret'in İstanbul nefreti Anadolu'yu daha çok sevmesinden kaynaklanmaz veya Halit Ziya'nın yarattığı köylü tipler köy gerçeğinden uzaktır. Dolayısıyla Servetifünün kuşağında bilinçli Anadolu eğilimi görülmez.

Anadolu romantizmin aksine *Küçük Paşa (1910)* / *Ebubekir Hazım Tepeyran, Vurun Kahpeye (1926)* / *Halide Edip Adivar, Yeşil Gece (1928)* / *Reşat Nuri Güntekin ve Yaban (1932)* / *Yakup Kadri Karaosmanoğlu* romanlarında Anadolu'ya yönelik daha gerçekçi bir anlatıcı bakışı söz konudur. Bahsi geçen *Küçük Paşa* (aydın figürü yoktur) dışındaki romanlarda aydınların Anadolu tecrübeleri olumsuz akıbetlerle neticelenmiştir. *Küçük Paşa (1910)*, *Vurun Kahpeye (1926)*, *Yeşil Gece (1928)* ve *Yaban (1932)* romanlarında Anadolu eksikliklerin olduğu, ihmal edilmiş iklim şeklinde verilmiştir. Anadolu'nun ihtiyaçlarının, sorunlarının giderilmesi yolunda aydınlar dönemin misyon kişileri olmuştur. Dönemin yazarları, Osmanlı Devleti'ni ve devrin entelektüel şahsiyetlerini Anadolu'nun geride kalışının sorumlusu olarak görmüştür. Öte yandan Osmanlı Devleti, aydınını Anadolu'ya memur ve sakıncalı vatandaş rolleriyle zaman zaman sürgüne göndermiştir. Dolayısıyla Anadolu sınırlı imkânlarıyla aydının gitmek istemediği ve rızası dışında gönderildiği yer olmuştur. Bu gerekçelerle aydınlar Anadolu'ya hizmet etmek istememiş, görev alanlarını İstanbul'la sınırlandırmışlardır. Anadolu aydınlar için "taşra" söylemiyle küçümsenen yer olmuştur.

Ayrıca Tanzimat yıllarında Osmanlı-Türk aydınının Batılılaşma yolunda halkla mücadelesi başlamıştır. Cumhuriyet öncesinde başlayan Osmanlı Devleti'nin ıslahat ve yenilik hareketlerinin temsilcileri aydınlar olmuştur. Takibinde kurulan demokratik düzende inkılapları yayma görevlerinin başrolü yine aydınlar olmuştur. Yol gösterme, Anadolu halkını eğitme görevleri aydına verilmiştir. Aydın, Türk toplumunda daima

sosyal bir sorumluluk yüklenmek durumunda kalmıştır. Osmanlı'nın güç kaybıyla önce askerî sahada başlayan yenilik atılımları ardından Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla siyasi ve toplumsal düzlemde devam etmiştir. Tarihî gidişat içerisinde yeni mekteplerle birlikte Batılılaşmış aydınlar yetişmiştir. Böylelikle klasik Osmanlı aydınından farklı kültür elçiliği yapan, Batılılaşmayı gerekli gören, birikimini halka ulaştırmayı hedefleyen yeni bir aydın tipi ortaya çıkmıştır.

Medreseli olmayıp mektepte okuyan bu yeni aydınlar; Batılı okullarda veya kalem odalarında, çeviri faaliyetleri katkılarıyla yetişirler. Yüzünü Garp' a çeviren bu aydınlar Batı kültüründen ve edebiyatından beslendiğinden Batılı değerler dünyasına sahip olurlar. Bu durum aydının entelektüel gelişiminin yanında kendi kültürüne yabancılaşmasına neden olur. Yeni aydın kendini halkı yetiştirmekle mesul görmesine karşın ortaya çıkan yeni kimliği onu halktan uzağa atmış, halkla aralarını açmıştır. Türk entelektüeliyle halkın arasında günbegün büyüyen uçurum Doğu-Batı, alaturka-alafranga, eski-yeni, halk-aydın ve son aşamada İstanbul-Anadolu (taşra) çatışmasını meydana getirmiştir. Romanlara konu olan bu çatışmalar Cumhuriyet yıllarına değin devam etmiştir. Bu durum köksüzleşmiş, bozulmuş, Batı'ya da kendi millî yapısına da yabancılaşmış, kalıplara teslim olmuş aydın kimliğini doğurmuştur.<sup>9</sup> Dolayısıyla amacını İstanbul'la sınırlandıran, Anadolu insanını hakir gören aydın zihniyetinin temelleri Batılılaşmayla başlayan medenileşme yıllarına denk düşer.

Meşrutiyet Dönemi'ne gelindiğinde aydınların Anadolu'ya ve halka bakış açısında değişiklikler olduğu görülür. Devrin yazarı Ebubekir Hâzım Tepeyran' ın *Küçük Paşa (1910)* romanı Anadolu köylerini ele alma şekli itibariyle önem arz eder. Tez çalışmasının kronolojik yönüyle üçüncü romanı olan eserde köy yaşamı gerçekçi bir yaklaşımla üretilmiştir. Eserde İstanbul'un paşa konağında bolluk içinde büyümüş bir Anadolu çocuğunun köyüne döndüğünde karşılaştığı Anadolu imkânlarıyla çatışması anlatılmıştır. Küçük Paşa Salih üzerinden köylülük olgusunun değişmez yazgısını işlenmiştir. Hâzım Paşa taşranın pek çok vilayetinde siyasi görevler yapması sebebiyle Anadolu'ya hâkim bir isimdir. Yazarın tecrübeleri onu kimi zaman roman tekniğine aykırı söylemleri ve uygulamalarıyla dönemin köylerinden, köylülerinin sıkıntılarından bahsetmeye sevk etmiştir. *Küçük Paşa*'da yazarın edebî ürün meydana getirmekten ziyade aydın gözüyle kanayan bir yarayı iyileştirmek istediği görülmüştür.

*Küçük Paşa* romanında Anadolu görünümü romantik yaklaşımdan uzaklaşmıştır. Bu romanda aydın figür yoktur fakat entelektüel Hâzım Paşa'nın gözünden Anadolu'nun trajedisi açık bir şekilde ortaya konmuştur. Kurguda yoksulluk, sefalet,

---

<sup>9</sup> Emil, a.g.e., s. 118.

pislik, tabiat, geçim sorunu gibi gündemlerle daimi mücadele içerisinde olan Anadolu halkı vardır. *Küçük Paşa*, imkânsızlıklar içerisinde kalmış Anadolu köylüsünün adeta mağlubiyet romanı gibidir. Anadolu köylüsü doğayla, devletle, bitmeyen askerlik vazifeleriyle, vergilerle, yoksunluklarla mücadele hlindedir zira maddi ve manevi güce sahip değildir. *Küçük Paşa*’ da yalnız meknsal düzlemde değil kahraman kadrosuyla da belirginleşen bir Anadolu görünümü vardır.

Yazar ayrıca Anadolu’nun terk edilmiş ve kimsesiz ahvalinin affedilmez yönetim hatalarından kaynaklandığı belirtmiştir. Natüralist çizgideki romanda Anadolu devletin, vergi ve asker alımları için hatırladığı yer şeklinde gösterilmiştir. Köylü için devleti temsil eden zaptiye, tahsildar, doktor hatta muhtar dahi olumsuz karakterler olarak kurgulanmıştır. Hâzım Paşa memurların maaşlarını alamamasını köylüye kötü davranmalarının sebebi olarak göstermiştir. Dolayısıyla romanda determinizm öğretisiyle devletin hem halkını hem de temsilcilerini mağdur edii temellendirilmitir.

Hâzım Paşa, romanda köylünün yıllarca süren askerlik durumunu da dile getirmiş, sorunlara çok katmanlı yorumlar yapmıştır. Köy erkeklerinin askere alınması, askerlerin ailelerini geride bırakmaları, köylülerin mağdur olmaları değerlendirilmiştir. Akabinde asker dnlerinde czi meblağlarla yollarda kalan Anadolu askerinin ahvali, muinlik olgusunun varlığı gibi başlıklar eletirilmitir.

*Küçük Paşa*’da şehirlerin Avrupa yaşam tarzlarıyla yozlamasına karşılık köylerin tüm yoksulluklara karşın vatanperverlik hislerini korumasına dikkat çekilmiştir. Öte yandan köylülerin eğitimsiz, Batıl inanılarla donanmış zihniyeti sorgulanmıştır. Hâzım Paşa, eserde köylü halkın Müslümanlığı görenek gibi yaklaşmasına vurgu yapmıştır. Pozitif eğitimin dışında dini eğitimin de Anadolu’da talep görmemesini eletirilmitir.

1910 yayın tarihli *Küçük Paşa*’ da sefalet içinde yaratılan köy, dönemin herhangi bir Anadolu köyünden farklı olmadığı ihtimalini akla getirmiştir. Bir anlamda romanda bir bürokratin dilinden devrin Anadolu gerçeğinin ilanı yapılmıştır. Hâzım Paşa Anadolu’ya yönelik yaklaşımıyla phesiz Anadolu’ya bir slogan tavrıyla yaklaşan aydınların dncesini de eletirmitir. Tez alımasında Hâzım Paşa’nın bürokratik, ironik Anadolu tespitlerinden istifade edilmiş, Anadolu’nun içinde bulunduğu durum ele alınmıştır.

1926’da yayımlanan Halide Edip Adıvar’ın *Vurun Kahpeye* romanı Türk aydının Anadolu hizmetinin anlatıldığı romanlardan biridir. Aynı zamanda Anadoluculuk dncesinin önemli isimlerinden Halide Edip, Türk Ocağına hizmet etmiş bir yazardır. “*Cumhuriyet Dönemi romancularından Halide Edip, imparatorluktan ulus devlete geçiş döneminde, toplumun killenmesi ve milli kimlik inşasında belli bir misyon üstlenen bir*

romancı olarak görülür.”<sup>10</sup> Köycüler Cemiyetinin Başkanı olan, Millî Mücadele’de aktif görevler alan ve savaş yılları sonrasında sürecin yaralarının sarılmasına katkı sağlayan Halide Edip, fikirlerini doğrudan olmasa da dolaylı biçimde eserlerine yansıtmıştır.

Konusu Anadolu’da geçen *Vurun Kahpeye* romanında yanlı bir tavırla eski-yeni çatışması işlenmiştir. Aydın öğretmenin taşranın yobaz din adamlarıyla mücadelesinin ele alındığı ilk romandır.<sup>11</sup> Bu tema tez kapsamında değerlendirilen romanlardan Reşat Nuri’nin 1928 tarihli *Yeşil Gece* romanında da vardır. Halide Edip’in eserdeki Anadolu bakışında bütüncül bir köylü zihniyeti eleştirisi mevcuttur. Sadece din adamlarına yönelik yozlaşmaların değil köylünün öğretmen Aliye’nin akıbetine zemin hazırlamasına da yer verilmiştir.

Roman, Anadolu çocuklarına hizmet etme, onlara ışık olma ülküsüyle donanmış Aliye Hanım merkezli anlatılmıştır. Anadolu’da isimsiz bir kasabanın Millî Mücadele yıllarındaki görünümü, savaşa yönelik tavrı, Kuvayımillîye birliklerine yaklaşımı anlatılmıştır. *Vurun Kahpeye*’de aydın istenmeyen taşra görevine gönüllü gitmiştir. Hümanist kişiliği ve iyi niyetli yaklaşımlarına rağmen kasaba halkı tarafından destek görmemiştir. Yazar, Aliye’yi yozlaşmış din adamlarının öfkesinde yok ederek Anadolu’daki aydın varlığını ölümlerle yazgılandırmıştır.

*Vurun Kahpeye*’de genel görünüm Aliye’nin yozlaşmış din ve devlet temsilcileri, cahil köy halkı ve Millî Mücadele ortamıyla mücadelesi şeklindedir. Aydının memleket bekası için yapmak zorunda kaldığı pek çok fedakârlığa karşın katledilmesinin eleştirisi söz konusudur. Bu tablonun sorumlusu olarak kurguda Anadolu’nun yobaz atmosferi gösterilmiştir. Tez çalışmasında öğretmen olan aydın Aliye Hanım’ın Anadolu tecrübesi farklı analizlerle irdelenmiştir.

Reşat Nuri Güntekin’in 1928’de kaleme aldığı *Yeşil Gece* romanı çalışmanın aydın odaklı başka bir temsilidir. Babası askerî doktor olan yazarın çocukluğundan itibaren Anadolu’yu yakından biliyor olması esere katkılar sağlamıştır. I. Dünya Savaşı’nda yazar kimliğiyle söz sahibi olan Reşat Nuri, memleketin ahvalini dert edinmiş İstanbul’a gösterilen özenin Anadolu için söz konusu olmadığını dile getirmiştir. Yazar Osmanlının gerilemesinin gerekçesi olarak Anadolu’nun devlet ve iş adamları tarafından yalnızca zahire deposu, asker alınan yer olarak görülmesi şeklinde

<sup>10</sup> Fatih Uyar, “Monolojik Söylem Romancısı Olarak Halide Edip: Vurun Kahpeye ve Zeyno’nun Oğlu Örnekleri”, *Mavi Atlas*, 5/3 (2017), s. 135-159.

<sup>11</sup> Hatice Sevgi Zengin, “Modernleşme sürecinde iktidar-taşra ilişkileri: Türk edebiyatında ‘taşra’”, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2009, s. 394.

ifade etmiştir. Anadolu'yu idealistlerin yalnızca uzaktan sevip yazıklandıkları yer olarak gördüklerini belirtmiştir.<sup>12</sup>

Güntekin bu yaklaşımlarıyla *Yeşil Gece*'de taşralı bir çocuğun Anadolu'ya Cumhuriyet aydını olarak dönüş hikâyesini anlatmıştır. Eserde Anadolu'da ilk çocukluğunu geçiren Ali Şahin'in uzak akrabasıyla birlikte İstanbul'a gitmesi ve hayatının değişmesi süreci anlatılmıştır. Geleneksel din eğitimiyle geçirdiği çocukluğu sonrasında yeşil sancak temsilcisi olmak için çıktığı yolculuğunda aksi yönde gelişim göstermiştir. Ali Şahin'in gençlik çağlarında başlayan dini sorgulama evresi, medreselerin yozlaşmış din adamlarının elinde oluşları, softalık gözlemleri onu Darümuallimine yöneltmiştir. Ali Şahin öğretmen okulundan mezun olduktan sonra gönüllü Anadolu vazifesinde bulunmak istemiş, Cumhuriyet rejimlerinin temsilcisi olmuştur. *Yeşil Gece* romanı yalnız Anadolu duyarlılığını değil aynı zamanda din tahakkümünün olumsuzlukları, öğretmen okullarının eğitim durumları gibi farklı gündemlere de değinmiştir. Romanda asıl konu Ali Şahin'in Anadolu'ya öğretmen olarak dönüşüyle başlamıştır. Sarıova kasabasının yozlaşmış yapılarıyla mücadele etmiştir. Yozlaşmış din adamları, bürokrasi ve eğitim temsilcilerinin problemleri, kasabanın din adamlarının elinde kalışı anlatılmıştır. Ali Şahin'in Anadolu tecrübesi kaotik olaylarla yüklüdür. Belediye kandillerinden çok evliya ışıklarının yandığı kasabada Ali Şahin çocukları yozlaşmış dinî eğitim yapılarından çıkarmak istemiştir. Öte yandan medrese geçmişinin olması Ali Şahin'in kasaba halkıyla ilişki kurmasını kolaylaştırmıştır. Ayrıca Şahin Efendi savaş yıllarında eski softalık itibarını kullanarak Millî Mücadele'ye hizmet etmiştir.

*Yeşil Gece*, 1924 yılında çıkarılan Tevhit-i Tedrisat Kanunu'nun nedenini içeren ideoloji romanı gibidir.<sup>13</sup> Ali Şahin'in karşısında medrese hocası Hafız Eyüp konumlandırılmıştır. Şeyhlere sırtını yaslamış Hafız Eyüp, nüfuzlu hâliyle Ali Şahin'in eğitim hizmetlerine engel olmaya çalışmıştır. Başkışı Ali Şahin'in yaşadığı bu çatışma İzmir'in işgaliyle şekil değiştirmiştir. Ali Şahin Efendi, Yunan ordusu yanında görünüp Millî Mücadele'nin gizli destekçisi olmuştur. Bu görevleriyle işgal yıllarındaki Sarıova'nın sorunlarının çözümünde rol oynadığı görülmüştür. Ali Şahin, maarif ve bağımsızlık mücadelesi uğruna verdiği mücadelelere karşın eserin sonunda iftiraya uğramış, vatan haini ilan edilmiştir.

Tez çalışmasında asker olan aydın figürün Anadolu'ya bakışı Yakup Kadri'nin 1932 tarihli *Yaban* romanı üzerinden örneklenmiştir. Askerler, vazifeleri gereğince

<sup>12</sup> Reşat Nuri Güntekin, *Anadolu Notları*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1968.

<sup>13</sup> Zengin, "Modernleşme Sürecinde İktidar-Taşra İlişkileri", s. 394.

Anadolu insanıyla doğrudan irtibat hâlinde olmuşlardır. Savaş görevleri dışında ayrıca halkın yetiştirilmesinde rol oynamışlardır. Karaosmanoğlu, asker- halk ilişkisini başkışı Ahmet Celâl'in şahsi beklentileri doğrultusunda ele almıştır. Ancak Ahmet Celâl asker kimliğini bir mağlubiyet nişanesi olarak taşımıştır. Anadolu, işgal yıllarında onun için bir sığınak olmuştur. Paşa torunu Ahmet Celâl, Anadolu'da asker bakışından çok İstanbullu bir aydın kimliğiyle varlık göstermiştir. Asker olan aydının halkı yetiştirme misyonu romanda sınırlı ele alınmıştır.

İstanbul'da nüfuzlu bir ailede yetişen Ahmet Celâl'in Anadolu'ya yönelmesinde bir kolunu kaybederek gazi olması etkilidir. İlâveten baba ocağı olan İstanbul'un İtilaf Devletleri tarafından işgali aydını adeta köksüzleştirmiş, yeni bir ev arayışına yöneltmiştir. *Yaban*'da aydın figürün Anadolu'ya yönelik bir idealizmi yoktur. *Yaban*'da Ahmet Celâl'in taşra yaşantısı, uyumsuzlukları ve yabancı görülmesi gibi durumlar değerlendirilmiştir.

Yakup Kadri'nin romandaki Anadolu tasvirleri, yorumları eleştirel olmakla birlikte ayrıca serzeniş temellidir. Yazar, halkın yoksulluk, cehalet, hastalık gibi pek çok yoksunluklarla mücadelesini sorgulayan bir dille anlatmıştır. Ahmet Celâl'in, Anadolu halkına yönelik eleştirilerinde onları hayvanlarla eş görece kadar ileri gittiği görülmüştür. Ahmet Celâl Anadolu'nun neredeyse tüm unsurlarıyla çatışma yaşamıştır. Köy halkının yaşama biçimi, evlilik ilişkileri, sağlıksız görünüşleri, tabiat izlenimleri, temizlik anlayışları vb. köye ve köylülüğe dair detaylar onun eleştirel odağında olmuştur.

Öte yandan Ahmet Celâl Anadolu'ya adeta saklanmış. İyileşme arzusu taşıdığından olaylar karşısında çoğunlukla pasif konumda kaldığı görülmüştür. Köylü için ciddi fedakârlıklar yapmadığı tespit edilmiştir. Ahmet Celâl Anadolu'nun cehalet, yoksulluk, hastalık, duyarsızlık gibi bu açmazlarının sorumlusu olarak Türk entelektüelini görmüştür. Ahmet Celâl'in eserde doğrudan halka yönelik ciddi katkıları olmamasına karşın Türk köylüsünün bir bakıma sözcüsü olması dikkate değerdir. Ayrıca *Yaban* romanında Millî Mücadele yıllarının halk tavrını, asker alımlarını, askerlik duyarlılıklarını da görmek mümkündür. Anadolu maddesel ve ruhsal tükenişin mekânı olarak anlatılmıştır.

## 2. KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Sosyolojiye yönelik eleştirel yaklaşımlar Batı'da kapsamlı bir alanı kaplar. 1970'lerin başında Alvin Gouldner, sosyolojinin değerden müstakil olduğunu ve "mit" olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Bugün de pek çok sosyolog modern sosyolojinin toplum izahlarını eleştirirler. Alain Toüraine, modern toplum söyleminin anlamsal sıkıntı içerdiğini, postmodern sosyolog Jean Baudrillard varlığının toplumu yok ettiğini belirtir.

Türkiye'de sosyoloji modern, pozitivist, dinden bağımsız, evrimsel ve milliyetçi tavırla değer kazanır. Sosyoloji politik usullerin egemenlik alanlarını meşru kılmak için kullanılır. Bu sebeple ülkemizde sosyoloji ideolojik kimliğiyle dogmatik nitelik kazanmıştır. Kimi zaman sosyoloji alanını aydınlar acil sorun çözümlerin üretim yeri olarak kullanmışlardır. Sosyoloji toplumsal sorunların çözümünde tartışmaların önüne geçme, toplum yasalarıyla kuralları işletme şeklinde politik bir amaç güder. Bu tavır şüphesiz sosyolojinin bilimsel hüviyetine ideoloji gölgesi düşürmüştür. İlk Türk sosyoloğumuz Ziya Gökalp'in İttihat ve Terakki Cemiyeti mensubu olması sosyolojinin siyasi kimlik kazanmasının ihtimalini ortaya çıkarmıştır. Bu durum beraberinde pek çok sosyoloğun politik sorun yaşamasına neden olmuştur. Buna karşın sosyolojik eleştiri modern toplum imgesine hakikatin ölçütü olan toplumu yerleştirmiştir. Hayata dair siyasi, dinî, politik, sosyokültürel, ekonomik gibi alanların tamamı toplum realitesiyle açıklanabilir. "*Toplum, her şeyin dışında ve üstünde mutlak bir tanımlama ölçüsü olarak kabul edilir.*"<sup>14</sup> Bu yaklaşım Türk entelektüellerinde karşılık bulmuş, aydınlar toplum varlığına kayıtsız kalmamıştır. Sosyolojik eleştiri kimi bilinçli kimi de bilinçsiz şekilde bilhassa siyaset, iktisat, edebiyat, tarih gibi alanlarda belirgin işlevler göstermiştir.

"*Anadolu'ya Yönelen Aydınların İlk Dönem Romanlarındaki Temsili*" isimli tez çalışması sosyolojik eleştiri kuramıyla incelenmiştir. Sosyolojik eleştiri hayatın temsili veya taklidi ilkesinden hareket eder. Hayatı sosyal gerçeklik kabul eder. Kuram toplumun malzemesi olan dilden faydalanır. Edebî ürünün yaratıcısı yazar, üretilen eser ve ürünü yorumlayan okur toplumsal şartların çıktısıdır. Dolayısıyla toplumun üyesi, temsilcisi olan yazarın konumunu okurları belirler. Böylelikle yazar ve okur sosyolojik eleştirinin merkezinde yer alır. Ayrıca edebî eserin iç yapısını oluşturan

---

<sup>14</sup> Ergün Yıldırım, *Türkiye'de Sosyoloji Tasavvurunun Eleştirisi: Nurettin Topçu Örneği*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Head Office of Library and Documentation, 2004, s. 121-131.

teknik ve muhtevaya dair unsurlar toplum içinde var olur. Yazarın faydalandığı anlamsal ve yapısal tüm malzeme de topluma aittir. Böylelikle edebi ürün, toplumun geleneklerinden oluşmuş ortak birikim ürünüdür.

Yazar toplum birikimini edebiyat tarihi boyunca geleneksel stratejiler ve şahsi yöntemleriyle yaratmıştır. Bu eser, toplumun belirli bir kesimi tarafından okunur, anlamlandırılır ve yeniden yorumlanır. Tüm bunlar belli bir sosyolojik düzende gerçekleşir. Dolayısıyla edebiyat-sosyoloji arasında iç içe geçmiş ilişkiler vardır. Bu denklemler edebiyatın sosyolojiyle ilişkisini açıklar ve sosyolojik eleştiriyi doğurur.

Edebiyata koşullar temelli yorum getirme yaklaşımı edebiyatın anlamını, yönünü ve işlevini ortaya çıkarmaya katkı sağlamıştır. Bu ortam yorumları ise sosyolojik eleştirilerle gerçekleşir. “*Sosyolojik eleştiri edebî eserin içinde doğduğu yer ve zaman bağlamına yerleştirilmesini teklif eder. Bu bakımdan sosyolojik eleştiri sanatçı ile sanatçının yaşadığı çevre ve dönem ilişkisini ortaya çıkarmayı amaç edinir.*”<sup>15</sup> Bu eleştiri yaklaşımı edebî ürüne yaklaşırken bazı ilkelere dayanır. Antik Dönem’den beri süregelen mimetik (taklitçi) tavır bu ilkelere biridir. Zira edebî metin hayatı doğrudan alamaz ancak taklit edebilir. Köksal Alver’e göre hayatın taklit yaklaşımının uygulandığı yer edebî üründür. Toplumla ilişki hâlindeki sanatçının ifade alanı olan edebiyat toplumsal bilinçaltının yansımasıdır. Sosyolojik eleştiri edebiyatı bağımsız yapı olarak görmez, sanatla ilgili sorunları açıklamada bir yöntem olarak görür.

Tez çalışmasında metin analizi araştırma yöntemiyle *Bahtiyarlık (1885) / Ahmet Mithat Efendi, Turfanda mı Yoksa Turfa mı? (1890 / 1891) / Mizancı Murat, Küçük Paşa (1910) / Ebubekir Hazım Tepeyran, Vurun Kahpeye (1926) / Halide Edip Adivar, Yeşil Gece (1928) / Reşat Nuri Güntekin, Yaban (1932) / Yakup Kadri Karaosmanoğlu* isimli romanlar sosyolojik eleştiri kuramıyla incelenmiştir. Bahsi geçen romanların aydın merkezli temsilleri ele alınmış, Anadolu’nun eserlerdeki görünüşleri açıklanmaya çalışılmıştır.

---

<sup>15</sup> Köksal Alver, *Sosyolojik Eleştiri*, Ankara: Hece Yayınevi, 2003, s. 239.

### 3. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

Romanlar metin analizi araştırma yöntemiyle ele alınmıştır. Yayımlanma tarihleri dikkate alınarak *Bahtiyarlık (1885) / Ahmet Mithat Efendi, Turfanda mı Yoksa Turfa mı? (1890 / 1891) / Mizancı Murat, Küçük Paşa (1910) / Ebubekir Hazım Tepeyran, Vurun Kahpeye (1926) / Halide Edip Adivar, Yeşil Gece (1928) / Reşat Nuri Güntekin, Yaban (1932) / Yakup Kadri Karaosmanoğlu* isimli romanlar incelenmiştir. Sınırlandırılan altı eser perspektifinde ilk dönem romanlarındaki idealist figürlerin ölkü değerlerinin yanında tecrübelerinin genel bir analizi yapılmıştır. Bahsi geçen romanların müstakil değerlendirmelerinin haricinde kapsayıcı bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Argümanlar metin merkezlidir.



## 4. BULGULAR VE TARTIŞMA

Anadolu'ya yönelen aydınlar ekseninde temellenen çalışmada eserlerin muhtevalarına yönelik birtakım bulgulara yer verilmiştir. Bu bulgular bahsi geçen romanların yayın tarihleri dikkate alınarak değerlendirilmiş ve sıralanmıştır.

### 4.1. Aydın

#### 4.1.1. Aydın Kelimesinin Etimolojisi

Kelimenin ilk şekli Eski Türkçe *aydıng*, “*ay ışığı, ışık, nur, parıltı*”dır<sup>16</sup> ve temel düzlemde ışıklı, aydınlık, parlak<sup>17</sup> anlamları taşır. +*ding* unsurunun yapısı belirsizdir. “*Marcel Erdal, Old Turkic Word Formation tarafından önerilen (OTWF I. 155 156) müstakil +dIng eki için yeterli delil yoktur. \*aytın- fiili spekülâtiftir.*”<sup>18</sup> Anlam ilişkisi için karşı[ılığ]ı “*Latince lûna “ay” < lûx “ışık”, Ermenice lusin “ay” < lus ‘ışık’*” [tr]. “*Modern ideolojiler doğrultusunda eğitilmiş kişi anlamı, Yeni Osmanlıca münevver karşılığı olarak 1930’larda belirlemiştir.*”<sup>19</sup> “*Günaydın, gözün aydın gibi sözlerde [ise] kutlu, hayırlı*”<sup>20</sup> anlamları taşır.

Haricen mecaz anlamda anlaşılır, *açık, vâzih (söz veya yazı) yahut kültürlü, okumuş, görgülü, ileri düşünceli (kimse), münevver, entelektüel*<sup>21</sup> anlamlarına gelir.

#### 4.1.2. Aydın Kimdir?

Aydın kelimesi Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti’nde farklı isimlendirilmeler ile çeşitlenir. Sözcüğün bilimsel mahiyette bir tarihsel süreci söz konusudur.

Osmanlı Devri aydını belli bir tanım çerçevesine sahip değildir. Bu dönem aydınının tanım dâhilinde tekleyen ve kemikleşen bir standardı yoktur. Sözcük, imparatorluk devri sürecinde yüzyıllara bağlı olarak farklı vazifelerle kimlik edinir.

<sup>16</sup> “Nisanyan Sözlük” *Aydın*, erişim 19 Kasım 2022, <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/aydin>

<sup>17</sup> “Lügatım”, *Aydın*, erişim 19 Kasım 2022, <http://www.lugatim.com/s/aydin>, Köksal Alver, *Sosyolojik Eleştiri*, 2003.

<sup>18</sup> “Lügatım” *Spekülâtif*, erişim 16 Aralık 2022, <http://www.lugatim.com/s/SPEKÜLATİF>, 1. Spekülasyonla ilgili bir iddiadan ibaret olan, farazî.

<sup>19</sup> “NisanyanSözlük” *Aydın*, erişim 19 Kasım 2022, <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/aydin>.

<sup>20</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Lugatı, 2010.

<sup>21</sup> “Lügatım” *Aydın*, erişim 19 Kasım 2022, <http://www.lugatim.com/s/aydin>.

Kavram medrese devrinde alim, Tanzimat yıllarında mektepli, Cumhuriyet modernizminde ise aydın şeklini alır. Üç kimlik de akıldan beslenir, us ile aydınlanır. Ulemeden mektepliye geçerken değişenler ışığın kaynağı ve varılacak yerdir.

Yaratıcının ışığıyla aydınlanan ulema cennete varırken, bilimin ışığıyla aydınlanan aydın muasır medeniyete varır.<sup>22</sup> Üç kavram için de araç aynı olmasına karşın kimlikler farklı ideallerle hareket eder.

Osmanlı Devleti'nde aydının ilk karşılığı alimdir. Alim sıfatı, Arapça *ilm* kökünden gelmekte *ilim sahibi olan (kimse), bilici, bilen [ve] belli bir ilim dalında çalışan, araştırma yapan kimse, bilgin, bilim adamı* anlamlarına gelir.<sup>23</sup> Kavram, Osmanlı Devleti'nden modernleşme yıllarına değin kullanılır. Bilgi üretmeyen ancak bilgi sahibi olan kimseleri tanımlar. *Esmayhüsna'da ilmi ezeli ve ebedi olan*<sup>24</sup> anlamına gelen alim dünün ve yarının bileni olur, bilme yetisini yaratıcıdan alır.

Alim akli ile üreten değildir. Yaratıcıya ait mevcudu edinen, öğrenen kimsedir. *“Osmanlı müderrisi veya ilmiye sınıfı, gerçek anlamıyla münevverdir. Ama Tanzimat'tan sonra edinecekleri aydın anlamında değil; aydınlatılmış anlamındaki gibidir. Yaratıcının sahip olduğu ilmi alır, içselleştirir ve aktarır. Var olma sebepleri budur; aydınlatmak için değil aydınlanmak için vardır.”*<sup>25</sup>

*“Çok bilen ya da hakkıyla bilen anlamına”*<sup>26</sup> gelen *alim*<sup>27</sup> sözcüğünün çoğulu olan *ulema* kelimesi *alimler, bilginler* ya da *ilim sahipleri* olarak ifade edilir. Bu kişiler toplumun aydın ve biraz da olsa aristokrat sayılan tabakasına verilen isimdir. Ulema topluluğu Osmanlı Devleti'nin her döneminde görülmekle birlikte, bu topluluk genellikle medrese eğitiminden geçmiş ve eğitimleri sonucunda hukuk, eğitim, başlıca din hizmetleri ya da bürokraside görev alan veya kendini bireysel olarak toplum hizmetine adayan kişilerden oluşur.<sup>28</sup>

Ulemanın aklıdan ziyade hafızası ön plandadır. Ulema yeni bir fikir öne sürmeyi bidat olarak algılar. *“Tanzimat'tan sonra Batı'nın etkisiyle yetişen aydın ise aklına değer vermesi gerektiğini bilir ve yeni fikirler ileri sürmekten çekinmez. Yeni dönem artık terakki ve hürriyet dönemidir.”*<sup>29</sup>

<sup>22</sup> Mete Kaynar, *Türkiye'de 'Aydın'ı Tanımlama Sorunu: Bazı Kavramlar Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Notabene Yayınları, 2014, s. 158.

<sup>23</sup> Ayverdi, a.g.e.

<sup>24</sup> “Lügatım” *Alim*, erişim 19 Kasım 2022, <http://www.lugatim.com/s/alim>.

<sup>25</sup> Kaynar, a.g.e., s. 155.

<sup>26</sup> İslam Ansiklopedisi, Suat Yıldırım, İstanbul, 2022, “Alim” maddesi. “İlm kökünden mübalağa sıfatı olan alim, “hakkıyla bilen” demektir.”

<sup>27</sup> Osmanlı- Türkçe Ansiklopedik, Ferit Devellioğlu, İstanbul: Aydın, 2013, “Alim” maddesi. çok bilen. [Allah'ın sıfatlarından, “bilgisi ezeli ve ebedi olan” demektir.]”

<sup>28</sup> Tuğba Cantürk Yılmaz, “Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Bilim İnsanı Kimliğinin Değişimi (1839-1946)”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019, s. 152.

<sup>29</sup> Mehmet Kaplan, *“Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi”*, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2006, ss. 317–25. s. 318.

Hâl böyle iken ulema bir hafıza aktarıcısı olmaktan öteye geçemez. Kalıplaşan ve ezbere dayanan mevcut bilgisi ulemayı sınırlandırır modern bilimi öğrenme yolunda ketler.

*Münevver* kelimesi ilk olarak *Âşık Paşa (1272-1333)*'nin 14.yy.da kaleme aldığı *Garib-name*'sinde zikredilir. Arapça bir sıfat olan kelime *tenvir* “ışıklandırmak, nurlandırmak” kökünden gelir. *Aydınlatılmış, aydınlık, ışıklı, nurlu ve tahsil, bilgi ve görgü sâhibi olan, fikrî meselelerle uğraşan kültürlü (kimse), aydın, entelektüel anlamlarını karşılar.*<sup>30</sup> Kelimeyle 1901'de *Şemsettin Sami (1850-1904)*'nin *Kamus-i Türki*'sinde de karşılaşılır. Münevver, medrese ulemasını ve okumuş-yazmış insanı içermez. Tanzimat'tan önce kendilerini *alim, alleme, hoca, molla, softa* olarak tanımlayan kişiler münevver olarak anılır.<sup>31</sup>

Tanzimat münevveri ulemanın pek çok açıdan devamı niteliğini taşır.<sup>32</sup> Zira Tanzimat sürecine kadar ulema ilmin kendisi olmamış, ilim yaratıcıyla var olmuştur. Ulema bir taşıyıcı yahut rehber olur. 1839'da Tanzimat Fermanı'yla başlayan modernleşme süreciyle ulema ve münevver kimlikleri muasır kostümünü giyer. Münevver, muasırı Batı'nın bir özelliği olmaktan kopararak Batı'nın ulaştığı bir aşama olarak görür. Bundan dolayı Batı ile muasır yer değiştirir. Burada muasırdan kasıt pozitivist özellikli bilimin takip edilmesidir.<sup>33</sup> Münevverin yeni aydına evrilmesinde en etkili unsur Batılılaşma olmuştur. Osmanlı toplumunun yeni öğrenmeye başladığı modernizm, Osmanlı'nın nevi şahsına münhasır münevver tipi yaratmasına neden olmuştur. Devletin içinde kalan devlete mensup münevverler ortaya çıkmıştır.

Batı entelektüelini ortaya çıkaran burjuvazi hareketi iken Osmanlı'da Batılılaşma hareketi tamamen pratik amaçlardan kaynaklanır. Batılılaşma askerî alanda Batı karşısında geri kaldığını fark eden yönetimin yürüttüğü ıslahat projesinin bir ürünüdür. Amaç toplumu daha ileriye götürmek değildir. Batılılaşma fikrine zıt olsa da Osmanlı'nın esas amacı var olan düzeni sürdürür. Bu yüzden Batılılaşma hem Batı'ya karşı direnmenin hem de düzeni koruyabilmenin bir sonucu olarak Osmanlı'da yer alır. Bu durum Osmanlı münevverini yaratır. Bu münevver daima devletin içinde olmuştur.<sup>34</sup> “*Tanzimat'tan önce başlayan modernleşme ile yetişen münevver tipinin eski ulema*

<sup>30</sup> “Lügatım” *Münevver*, erişim 19 Kasım 2022, <http://www.lugatim.com/s/munever>.

<sup>31</sup> Kaynar, a.g.e., s. 153-154.

<sup>32</sup> Kaynar, a.g.e., s. 154.

<sup>33</sup> Kaynar, a.g.e., s. 156-157.

<sup>34</sup> Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İletişim Yayınları, “Osmanlı Aydını” maddesi.

sınıfının yerini hızlı bir şekilde almaya başladığı ve yeni kurumlarda eski tarzda yetişmiş ulemaya yer verilmediği görülür.”<sup>35</sup>

*Entelektüel* kelimesi ise Fransızca *intellectuel* kelimesinden gelir ve “aydın, kültürlü kişi” anlamlarına sahiptir. Bu sözcük Latince *intellectus* “akıl, anlayış” sözcüğünden +*al* ekiyle türetilmiştir. Latince *intelligere* “anlamak, idrak etmek, ayırt etmek” ve Latince *legere* veya *lect-* “seçmek, ayırmak” fillerin birleşimidir.<sup>36</sup> *Tahsil, bilgi, görgü sâhibi olan, fikrî meselelerle uğraşan kültürlü kimse, aydın, münevver* anlamlarına gelir.<sup>37</sup> Bilgi vasıtasıyla aydınlanmış kişidir. Kelime Tanzimat yıllarında dilimize münevver olarak geçmiş en son da aydın şeklini almıştır. Ancak Tanzimat sürecinin münevverinin entelektüelle ilgisi yoktur, üretim aşamasına hâlâ katkı sağlar. Batı medeniyetinin entelektüeli zihinsel yaratım sürecindedir. Halkı kenara iterek devlete karşı bağlılıklarını bildirmek görevleri arasında değildir çünkü özgürlerdir. İktidara karşı gerçekleri söylerler bu yüzden kendilerini bürokrasinin dışında tutar ve yalnız kalırlar. Bundan dolayı Batı’da entelektüellerin yeri hep belirsiz kalmış Osmanlı’da ise Tanzimat’tan sonra entelektüellerin bir kısmı yönetici bürokratlardan oluşmuştur.<sup>38</sup>

Âlim, ulema ve münevver kavramlarının orta paydada buluşması söz konusu iken entelektüel ayrı bir anlam evreninde konumlanır. Entelektüel hürdür, bir devlet ya da otoritenin tahakkümü altında değildir. Sorgular ve dimağının süzgecinden geçirdikleri ile bilim insanı olma yolunda adımlar atar.

19.yy.da medenileşme süreciyle başlayan değişimler bilgin zümrede de görülmeye başlar. Osmanlı aydını artık idrak devrine girer ve mevcut durumunu dünya medeniyetleri ile karşılaştırır. Bu ilgi, yalnızca İstanbul’da yaşayanlar ya da Osmanlı bürokrasisinin üst kademelerine özgü bir ilgi değildir. Osmanlı aydını artık sadece okuryazar olma özelliğini bırakır ve geleceğin “*intelligentsia*”sı olmaya hazırlanır.<sup>39</sup> *Intelligentsia* köken bakımından entelektüel kelimesine eşit ancak anlam bakımından farklılık arz eder. *İntelligentsia*, aydın kesim,<sup>40</sup> aydınlar topluluğu gibi anlamlara gelir. Entelektüel tekillik bildirirken *intelligentsia* bir topluluğa işaret eder. Parlak bir bilim insanı entelektüel olabilir ama “*intelligentsia*” grubuna üye olmayabilir. Entelektüeller

<sup>35</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu, “*Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı*”, 150. Yılında *Tanzimat*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992, ss. 335–95. s. 366.

<sup>36</sup> “NisanyanSözlük” *Entelektüel*, erişim 19 Kasım 2022, <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/entelektuel>.

<sup>37</sup> “Lügatim” *Entelektüel*, erişim 19 Kasım 2022, <http://www.lugatim.com/s/entelektuel>.

<sup>38</sup> İsmail Aydoğan, “Bilim İnsanı ve Entelektüel Özellik”, *Soc. & Appl. Sci.* 3/6 (2008), s. 81–87. Mehmet Ali Kılıçbay, “*Türk Aydınının Dünyasını Anlamak*”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995. s. 175. Hüseyin Batuhan, “Entelektüel Kavramı Üzerine”, *Cogito*, 2/3 (2002), s. 94-101. Doğan Özlem, “*Felsefe Gelenegi ve Aydınımız*”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995. s. 208-209.

<sup>39</sup> İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011. s. 18-19.

<sup>40</sup> “Sesli Sözlük”, *İntelligentsia Nedir?*, erişim 18 Eylül 2022, <https://www.seslisozluk.net/intelligentsia-nedir-nedemek/>

toplumun somut koşullarından kopuk olabiliyorken, “intelligentsia” üyesi toplumun genel düzeyinin üzerinde, siyasal ve toplumsal sorunlarla ilişkili ve aktif şekilde uğraşıcısıdır.<sup>41</sup>

Niyazi Berkes ise aydın kavramını üç olgu doğrultusunda karşılaştırmalı bir bakışla ele alır. Bu olgular: entelektüel, intelligentsiya ve aydındır. Entelektüel kavramı bireylere karşılık gelirken, aydın ve intelligentsiya kavramları sadece bireylere değil, toplumun çoğunluğundan belirli özelliklere göre ayrılan bireyler topluluğuna karşılık gelir. Yani aydın ve intelligentsiya kavramları, entelektüel kavramından ayrı olarak bir bütünü ifade eder. Dolayısıyla bu iki kavramda toplumcu bir ton söz konusudur. Avrupa çıkışlı olan intelligentsiya ve onun Türkçe karşılığı olan aydın kategorisi, kafası işleyen kişiler grubunun toplumda kendine özgü bir işi ve bir yeri olduğu anlamını taşır. Bunlardan çok daha önemli olan anlam ise bu kategorinin bir misyona sahip olduğudur. Bir göreve işaret etmesinden kaynaklı intelligentsiya kavramı entelektüel çevrelerin kavramı olmasına rağmen Batı dillerinde yayılabilmektedir.<sup>42</sup>

19.yy. fikir akımlarından natüralizm Batılı entelektüel üzerinde spesifik etkiler yaratır. Rasyonel bir doğa algısına yönelen Batı entelektüeli, yasaları keşfeder. Bu farkındalık ile entelektüellerin bir görevi daha ortaya çıkar: eleştiri yoluyla hataları bulmak ve evrensel sınırlara varmak.<sup>43</sup> 19. yüzyıl Aydınlanma Çağı'nın entelektüeli ile Osmanlı entelektüeli aynı özelliklere sahip değildir. Kavram kullanımları aynı zaman dilimlerine denk gelse de işlev olarak aynı faaliyetlerde bulunmamışlardır. 19. yüzyıl Osmanlı entelektüeli münevver olmak ile aydın olmak arasına sıkışmıştır. Çünkü Osmanlı entelektüelinde eleştiri yapma faaliyeti sınırlı kalmış münevver olma özelliği de ağır basmıştır.<sup>44</sup>

Osmanlı entelektüeli önce Batı'nın entelektüel kavramı ile tanıştığından Aydınlanma Çağı'nın entelektüeline varması güç olur. Batı'da entelektüel düşünme ediminden keyif alan, karakter ve ilmi bakışını genişletmeye çalışan dahi zihinsel üretim yapan kişi vasıflarına sahiptir. Cemil Meriç (1916-1987)'in sosyolog Edward Shils (1910-1995)'den aktardığı gibi “entelektüel faaliyet iki aşamada meydana gelir. Birincisi mevcut bilgilerin tekrarlanması ikincisi ise mevcut bilgilerin aşılması için yapılan yaratıcılık.”<sup>45</sup> Osmanlı entelektüeli, münevver ile aydın kimlikleri arasında

<sup>41</sup> Baskın Oran, “Az Gelişmiş Ülkelerde Aydın ve Milliyetçilik”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995. s. 387.

<sup>42</sup> Mustafa Doğacan Sümer, “Üç tema üzerinden Niyazi Berkes sosyolojisi: Toplumsal yapı, çağdaşlaşma ve aydınlar”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2019, s. 296.

<sup>43</sup> Kılıçbay, a.g.e., s. 56-60.

<sup>44</sup> Tuğba Cantürk Yılmaz, “Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Bilim İnsanı Kimliğinin Değişimi (1839-1946)”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019, s. 152.

<sup>45</sup> Yılmaz, “Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine”, s. 152.

bocalamıştır. Hâlihazırdaki durumunu korumaktan öteye geçememiş atılımlarda bulunamamıştır. Cemil Meriç buna yönelik “*Osmanlı’da ulema sınıfının tekrarlayıcı görevi gördüğünü ve sonrasında gelen aydınların da Avrupalı yazarları tekrarladığını belirtir.*”<sup>46</sup>

Entelektüel kimliği içerisinde sanat, yazın ve bilim insanları, serbest meslek erbapları, ücretli emekçi aydınlar, genç aydın emekçileri de dâhil edilir. Bu kimlik için kişi, mesleği ya da sanat türü ile ilgili uğraşının üzerine çıkmalı ve zamanın küresel konularıyla ilgilenmelidir. Entelektüel olmak ya da olmamak belirli bir faaliyet tarzına katılma konusunda verilen karar ile ölçülür. Entelektüel kimliğinin en belirleyici unsuru ise kişinin eleştirel bir göze sahip olmasıdır. Bu bakış açısı karşı olmak anlamında değil aksine var olunan yere karşıdan bakma durumudur. Yani her zaman dinamik bir bellek gerektirir.<sup>47</sup>

Aydın kavramı Osmanlı Devleti’nin münevver ve entelektüel kelimelerini değiştirmesi, kolaylaştırması doğrultusunda ortaya çıkar. Osmanlı aydınını meydana getiren temel durumlar Osmanlı’nın bürokratik düzeni, İslamiyet merkezli eğitim sistemi ve modernleşme mecburiyetidir. İslam temelli ilim algısı Batılı bilim tecrübesine engel olmuştur.

Aydın kavramı modern görünümünü 3 Kasım 1839’da ilân edilen *Gülhane Hatt-ı Hümayunu(Tanzimat Fermanı)* almaya başlar. Bu süreçte bilgiyi ve ideolojiyi elinde tutan ulema kesimdir. Medreselerin kötüye gittiği süreçte dahi alim de olsa cahil de olsa ulema tebaa önemli bir yere sahiptir. Tarihçi Nikki R. Keddie’ye (1930-) göre modern aydınlar toplumda hem devlet hem de halk tarafından tanınan net rollere sahip ulema gibi değillerdir. Ulemanın yeri hem halk hem devlet tarafından belirginken yeni aydın sınıfın rolü kendi zihinlerinde bile net değildir. Ulemanın dışında kalan sanatçılar ve yazarlar ise önemli kişilerin himayesi altında varlıklarını sürdürürler. Batı’da modern tarihi başlatan olaylar Osmanlı’da meydana gelmediği için bilginin ve bilgiyi üretenlerin laikleşmesi ancak 19. yüzyılda gerçekleşir.<sup>48</sup>

19. yüzyıldan önce Osmanlı Devleti’nde meraklı, bilgili, parlak zekâlı ve gündelik sorunlara çözüm getirebilen kişiler aydın olarak görülür. Özellikle de bu kişilerin bilime, felsefeye ve sanata ilgili oldukları vurgulanır.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cemil Meriç, İstanbul: İletişim Yayınları, “Batı’da ve Bizde Aydınım Serüveni”, 1985.

<sup>47</sup> Kenan Çağan, “*Entelektüel İmgesi Üzerine*”, *Entelektüel ve İktidar*, Ankara: Hece Yayınları, 2005, s. 13-14

<sup>48</sup> Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Murat Belge, İstanbul: İletişim Yayınları, “Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar”, 1985. Niyazi Berkes, “Türk Aydınımın Özellikleri Üzerine Düşünceler”, *Yön*, 3/6, (1965), s. 8. Recep Şentürk, “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3/4 (2000), s. 133-136.

<sup>49</sup> Mustafa Kemal Şan, *19. Yüzyıl Geçiş Dönemi Osmanlı Aydını*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1994. s.8.

Yeni aydın modelinin öncelikleri değişir. Misal *“Toplum üstü bir yapı, bilgi tekeli, özel yetenek ve bireysel ayrıcalıkların yüceltilmesi, bilgi (bilim ve teknik) alanında kutsallık, bilimin öncelikli bir eylem olması gibi unsurlar önem verilen değerler olur.”*<sup>50</sup> Osmanlı aydınının hayatında artık bilim, bilgi, yetenek gibi kavramlar görülmeye başlanır.

Klasik Osmanlı aydını ile 19.yy. Osmanlı aydını şeklinde iki ayrı grup ortaya çıkar. Klasik Osmanlı aydını yaratıcıdan edindiği ilmi nakleder ya da manevi âleminde olgunlaştırır, içe dönük bir yapısı vardır. Yeni dönem aydını gözlem, seyahat ve öğrenme eksenlidir. Bilgiyi arama, keşfetme, öğrenme ve uyum sağlama sürecindedir bu nedenlerle de dışa dönük bir yapı sergiler. Klasik Osmanlı aydını mananın peşinde iken yeni aydın modeli maddenin arayışına düşer. Pozitivist bir zihniyet algısı geliştirir. Bu zihniyet değişikliğinin sebebi Batı dünyasını bir kent uygarlığı olarak değerlendirmekte yatar. Kent düzeninin temsil ettiği kültür Osmanlı aydınının gözlemlerine sebep olmuş, modern uygarlığın rasyonel ölçütlerini ve bunların arkasında yatan pozitif bilim düşüncesi ön plana çıkmıştır.<sup>51</sup>

Tanzimat Fermanı ile başlayan ıslahat hareketleri toplumun dolayısıyla aydın kesimin kolayca kanalize olacağı aksiyonlar olmamıştır. Bir kesim yeniliklerin karşısında olmuştur. Reform hareketleri mevcut düzeni sarsmış ancak yeni bir seçkin zümrenin ortaya çıkmasına aracılık etmiştir. Yeniliklerle birlikte eskiden kopamayan arada kalmış bir cenah meydana gelmiştir. Tanzimat hareketlerinin ivme almasıyla birlikte Osmanlı'nın medrese eğitimi ve ulema zümresi gerilemeye başlamıştır. Ulema zamanla Batılı değerlerle yetişen yeni aydın grubunun karşısında olacaktır. *“Ama bunun yanı sıra klasik ulemanın tavrına karşılık kaynağını yine İslam'dan alan fakat Batılı fikirlere de açık olan düşünürlerin toplumda var olması Osmanlı aydın kimliğini net bir şekilde tanımlamayı zorlaştırmaktadır.”*<sup>52</sup>

*“Aydın yalnızca bireysel bir kimlik taşımaz, toplumla etkileşimleri sonucunda kendi kimliğini geliştirir. Aydın, dayanacağı kitlesi yoksa önce bunu ortaya çıkarmalı sonra modernleştirici misyon edinmelidir. Bu misyonu ise yönetici elit gelenekten alır. Böylece bir paradoksun olduğu görülür. Aydın hem modern düşüncelerine taban bulmak için halkı eğitmelidir hem de devlete yakın durmalıdır.”*<sup>53</sup>

Aydının topluma yakın olabilmesi, toplumu eğitebilmesi için güce ihtiyaç duymaktadır. Osmanlı Devleti geleneksel bir devlettir. Devlet, düzeninin Tanrı

<sup>50</sup> Şan, a.g.e., s. 8.

<sup>51</sup> Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Ekrem Işın, “Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm”, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s. 352.

<sup>52</sup> Mehmet Beşirli, “Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar, 1789-1908”, *Dini Araştırmalar*, 2/5 (1999), s. 131-140.

<sup>53</sup> Mümtaz'er Türköne, “Gelenek ve Aydın”, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995. s. 295.

tarafından oluşturulduğunu düşünen, bu yapıyı değiştirme taraftarı olmayan ve mevcut durumlarını korumaları hâlinde payidar olacaklarına kanaat getiren gelenekselliğe sahiptir. Bu düzenin temsilcisi padişaktır o da Tanrı tarafından görevlendirilmiştir. Aydın gücünü temelde bürokrasiden yani padişaktan (dolaylı olarak Tanrı'dan) alır. Bu yaklaşım Halil İnalçık'ın "*Patrimonyal Devlet ve Sanat*"<sup>54</sup> yaklaşımına benzerlik gösterir. Sanatçı yahut aydın belli bir oligarşik yapının tahakkümündeki devletin gücü dâhilinde var olur. Aydın statüsünün ya da konumunun oluşabilmesi için hükümdara yakın olması gerekir. Aydın yüksek bir güce hükümdarın himayesinde sahip olur. Bu zarurilik durumu aydını çelişkiye sürükler. Zira devlete bağımlı olmak aydın kimliğinin hür yapısına ters düşer.

Ezberin yerleşikliğinden sıyrılmak isteyen yeni aydın bir bakıma *Martı Jonathan Livingston*<sup>55</sup> olmaya taliptir. Farkındalık ve idrak sürecindedir. Kanatlarını yalnız fizyolojik ihtiyaçlarını gidermek için değil onları ayırt ederek, varlık nedenini sorgulayarak, potansiyelini keşfederek deneyimleme arzusundadır. 19.yy. aydınları da Martı Jonathan Livingston gibi bir doğum gerçekleştirir ve bu doğum yalnız özgürlükle mümkün olur. Aydın, herkesten önce kendisine karşı özgürdür. Bundan dolayı fikirlerinin temelini menfaat, propaganda, mevki, prestij gibi unsurlardan değil hakikatten alır. Ziya Gökalp'e (1876-1924) göre aydın belirli bir kültür seviyesine sahip halka medeniyet götüren kutsal bir misyon taşır.<sup>56</sup>

Aydın birikimini halka ulaştırabilmesinde cesur olmasının da rolü büyüktür. Berkes cesareti olmayan aydının birikiminin önemsiz olduğunu vurgular. Devrinin siyasi otoriteleri tarafından mimlenmeleri olasıdır. Aydın mimlenme ihtimaline rağmen cesur hamlelerde bulunmazsa önder olamaz. Toplum içinde vazifelerini yerine getirmeyen bir parazite dönüşür.<sup>57</sup>

Ülgener aydın kesimi bağımsız ve homojen bir grup olarak görmez. "*Cemiyet hayatı çok geniş bir kesimdir ve bunları oluşturan kişiler arasında akademik meslek grupları, bürokratlar, mimar ve mühendisler, avukatlar, gazeteciler, yazarlar, tiyatrocular ve sanatçılar gibi alt topluluklar vardır.*"<sup>58</sup> Ülgener, bu meslekleri ortak bir paydada buluşturmanın zorluklarını vurgular.

Ülgener ayrıca aydını "*Fikri ürünleri ve temsil ettikleri değer anlayışı ile toplumu etkilemede lider fonksiyonuna sahip (veya öyle olduklarına kendilerini ve başkalarını*

<sup>54</sup> Ercan Akçora, "Halil İnalçık, Şair ve Patron Kitabına Kısa Bir Bakış". *Journal of Turkish Language and Literature*, 6/2(2020), s. 244-247.

<sup>55</sup> Richard Bach, *Martı Jonathan Livingston*, İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2018.

<sup>56</sup> Bayram Sakallı, "*Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Osmanlı Aydını*", *Osmanlı*, İstanbul: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s. 616-619.

<sup>57</sup> Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, İstanbul: Yapı Kredi, 2015, s. 78.

<sup>58</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Ankara: Mayaş Yayınları, 1983. s. 66.

inandırması) kişilerin dağınık ve gevşek gruplanması”<sup>59</sup> şeklinde açıklar. Aydınların en önemli görevleri olarak da “Kültür değişimine öncülük etmek; değişeni daha popüler ve yaygın hale getirmek; yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü sürdürmek; halkın politik, sosyal tercihlerini etkilemek.”<sup>60</sup> şeklinde ifade eder. Aydınların vazifesi değişim sürecini halka ilan etmek ve onun temsilcisi olmaktır. Batı’yı, medeniyeti, dünyayı takip etme görevi aydında olmalıdır ve bu şuurla adımlar atmalıdır.

Aydınların aktarıcı ve eğitici tarafının sunum becerisine sahip olması da şüphesiz önem arz eder. Bilgi ve birikimini halkın anlayabileceği seviyede sunamayan aydın halka yaklaşamayacaktır. Aksine bu dil uyumunun sağlanamaması aydın-halk uçurumunu meydana getirecektir. “Aydınların çabası kendini oyalamaktan öteye geçemez. Tanzimat ve sonrasında aydın, bürokrat aydınlar ve günümüz sol aydınları bu duruma örnek oluşturan aydınlardır. Tanzimat ve bürokrat aydınlar soğuk bir Batılılaşma modeli izlemişler bunun yanı sıra dil ve davranış ile tabana inmeyi başaramamışlardır. Bu iki aydın kesim saray ve Babıali’den ötesiyle iletişim kuramamışlardır.”<sup>61</sup>

Aydınları iki grupta ele alanlar da mevcuttur. İlk aydınların bağımsız bir grupsını oluşturdukları yaklaşımıdır. İkincisi ise her toplumsal grup ve sınıfın kendi özel aydınına sahip olduğu yaklaşımıdır. Zamanla soyut bireysel aydın tanımlamaları yerini toplum içinde belli bir tutumu, dünya görüşünü belirten belli tanımlamalara bırakacaktır. Bundan sonra aydınlar temsil ettikleri sınıfa, işlevlerine, üstlenmiş oldukları sorumluluklara göre yeni karşılıklar bularak burjuva aydını, işçi sınıfı aydını, muhafazakâr aydın, devrimci aydın, bürokratik aydın, teknisyen tip aydını gibi birçok niteliğe göre tanımlanacaktır.<sup>62</sup>

Öte yandan Türk aydını hem Avrupa’ya hem de onun düşünce sistemine yeterince vakıf değildi. Bilmediği felsefi hareketlerin toplum üzerindeki yansımalarına da vakıf olamamıştır. Türk aydını donanım seviyesi ve devletin teokratik yönetim sistemi altında yabancı olduğu Batılı misyonunu yüklenmekte güçlük çekmiştir.

Tam manasıyla aydın nitelikleri taşımamalarına karşın Osmanlı toplumunda yeni bir aydın sınıfı var olur. Bu cenah kara ve deniz subaylarından teşekkül eder. “Bu topluluğun başlıca özellikleri aldıkları eğitim, okudukları kitaplar, kişisel temaslar sayesinde Batı’nın özelliklerini öğrenmeleri, en az bir Batı dili bilmeleri, Batı’dan gelen uzmanları akıl hocaları olarak benimsemiş olmalarıdır. Batı’ya karşı olmamanın yanı sıra, Batı karşısında olanlara da karşı savunmacı bir tutum sergilemişlerdir. Bu

<sup>59</sup> Ülgener, a.g.e., s. 67.

<sup>60</sup> Ülgener, a.g.e., s. 66.

<sup>61</sup> Ülgener, a.g.e., s. 72-73.

<sup>62</sup> Şan, a.g.e., s. 11-12.

*topluluk, Batı'nın onlara askeri bilgilerden daha çok şey sunabileceğinin farkına varır. Öğrendikleri Fransızca sayesinde ders kitaplarının dışına çıkan kitapları kendi okul kütüphanelerinde bulmaları kolay olmuştur. Dikkatlerini çeken konularda Fransız eğitimcilerin de etkisi altında kalmışlardır.”<sup>63</sup>*

Sadrızam Said Halim Paşa'nın (1864-1921) aydınlara yönelik olumsuz kanaatleri söz konusudur. Paşa, ulemanın Batı'yı bilmediğini yeni yetişen aydın cenahın ise kendi memleketlerine ve kurumlarına düşman olduklarını düşünür. Ülkelerinin toplumsal, siyasi, sosyal ve ahlak gibi sıkıntlarına yabancı olan yeni nesil aydınların memleketlerini mahva sürüklediklerini söyler. Devletin yol alamayıp nedenlerini ulema ve yeni nesil aydınlarına yükler. Aynı zamanda devlet kademelerindeki aydınların memur kimliklerinin bilimsel yönlerine engel oluşturduğunu dile getirir. Paşa'nın düşüncelerinin merkezinde Tanzimat bürokratları ve aydın tabakası yer alır.<sup>64</sup>

#### **4.1.3. Tanzimat Aydın Kimliğinin Doğuşu**

3 Kasım 1839 tarihinde ilan edilen Tanzimat Fermanı yani Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile birlikte Osmanlı Devleti yeni bir sürece girer. Sözlükte “düzenlemek, sıraya koymak, ıslah etmek” anlamındaki *tanzîm* kelimesinin çoğulu olan *tanzîmât* literatürde “mülkî idareyi ıslah ve yeniden organize etme” mânasında kullanılır, ayrıca bu düzenlemelerin yapıldığı dönemi nitelendirir. “*Dönemin ne zaman sona erdiği ise tartışmalı olup bunun için Sadrazam Âli Paşa'nın öldüğü 1871, Midhat Paşa'nın sürgüne gönderildiği 1877, Meclis-i Meb'ûsan'ın kapatıldığı 1878 veya Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi'nin kurulduğu 1881 gibi tarihler verilir; ancak 1878'de meclisin kapatılmasıyla dönemin sona erdiği yönünde genel bir fikir oluşmuştur.*”<sup>65</sup>

Ünlü tarihçi ve ilim insanı Halil İnalcık Tanzimat devri için şöyle bir tanım yapmaktadır: “*Tanzimat temel müesseseleri bozulmuş olan Osmanlı İmparatorluğu'nun yepyeni bir medeniyetle yükselen ve taarruza geçen bir Avrupa'nın ezici üstünlüğü karşısında yeniden teşkilatlanma teşebbüsünün kati bir safhasıdır.*”<sup>66</sup>

Tanzimat Fermanı, Sultan Abdülmecid hükümdarlığında Sadrazamın Mustafa Reşit Paşa önderliğinde ilan edilir. Osmanlı Devleti'nin Batı'nın üstünlüğünü beyan ettiği, çağdaşlaşma yoluna girdiği ilk yazılı evraktır. Fakat Batı dünyasına yönelme teşebbüslerinin mazisi daha eskidir. Son araştırmalar dönemin ilk icraatlarının 1830 yılına kadar geri götürülebileceğini ortaya koymuştur.

<sup>63</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2017. s. 84-85.

<sup>64</sup> Necmettin Doğan, “Türkiye’de Aydın Sosyolojisi Literatürüne Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Sosyoloji Divanı*, 4/3 (2014). s. 219.

<sup>65</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, Ali Akyıldız, İstanbul, Cilt. 40 s. 110.

<sup>66</sup> Halil İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1940.

Tanzimat Fermanı geniş bir içeriğe sahiptir. Ferman Osmanlı İmparatorluğu'nun vergi, hukuk, asker, ekonomi, tarım, ticaret, nüfus gibi yapılarını doğrudan ya da dolaylı biçimde etkileyecek maddelerden oluşmaktadır. Maddelerden biri şu şekildedir: “(...)hazırlanması gereken yeni kanunların esasları can güvenliği, mal, ırz ve namusun korunması, vergilerin düzenlenmesi, asker alımının ıslahı şeklinde belirlenir.”<sup>67</sup>Bu başlangıç Osmanlı medeniyetinin modern Türkiye Cumhuriyeti'nin inşasında ilk önemli hamlesi özelliği taşır. Laik ve demokratik bir Türk devleti çekirdeği oluşmaya başlar.

Tanzimat Fermanı kanun üstünlüğü beyanıdır. Halifelik ve padişahlık makamı üzerinde bir gücün kabulüdür. “*Fermanda Osmanlı padişahı ve halk arasındaki ilişkiler yazılı bir belge ile belirlenmiştir. Bundan dolayı ferman sosyal bir anlaşma niteliğini taşır. Padişah bu ferman ile çıkacak kanunlara uyacağına dair yemin etmiştir. Bu tavır aynı zamanda İslam halifesi olan sultanın kendi yetkilerinin üstünde başka bir yetkiyi tanıması ve ona uyması anlamına gelmektedir.*”<sup>68</sup>

Tanzimat Fermanı'yla başlayan modernleşme idealinin öncü rolleri münevverler yahut aydınlar olur. Batılılaşma düşüncesi Osmanlı'dan başlayarak Cumhuriyet Türkiye'sine kadar benimsenmiş olan bir düşünce biçimidir. Batılılaşma hareketi devletin arzusu ile başlatılmış, Osmanlı aydınları tarafından farklı şekillerde benimsenmiş ve topluma aktarılmıştır.<sup>69</sup> Toplum Batı'yı kendiliğinden fark etmez, bir anlamda topluma fark ettirilir. Devlet, halkı değiştirmek ister ve bu istek Cumhuriyet'e kadar sürer. Farkındalık ve yenilik süreci önce eğitim alanında başlar, ardından diğer alanlara yönelir.

Günümüzün entelektüeli ile Türk toplumu Tanzimat devrinde tanışır. İlber Ortaylı, gerçek aydınının bir Rönesans ürünü olduğunu söyler. Bulduğu dünyanın farkında, kendi konumunu tartabilen, bunlara yönelik bir eğitim gören ve eğitim veren kişidir. Bu yüzden Klasik Osmanlı'daki okumuş insan bir aydın değildir. Çünkü amaç çevreyi incelemektir ve bu aydın tipi Osmanlı'da yakın zamanda tarih sahnesine çıkmıştır.<sup>70</sup> “*Tanzimat'tan önce Lale Devri'nde (1718-1730) başlayan çağdaşlaşma akımının III. Selim zamanında iyi sonuçlar verdiği görülmektedir. Daha önce devlet himayesinde ve çevresinde bulunmayan ve ulemanın yerini alan aydın tipi, daha sonra değişime uğrayacak ve modern aydınların öncüleri olarak doğacaktır.*”<sup>71</sup> “*18. yüzyıl filozofu kendi sınıfının organik entelektüelidir. Yani burjuva ideolojisi bilimsel*

<sup>67</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, s. 1-10.

<sup>68</sup> Mustafa Özodaşık, *Cumhuriyet Dönemi Yeni Bir Nesil Yetiştirme Çalışmaları (1923- 1950)*, İstanbul: Çizgi Kitabevi, 1999. s. 28.

<sup>69</sup> Yılmaz Karakoyunlu, “*Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları*”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995, ss. 103–23. s. 104.

<sup>70</sup> İlber Ortaylı, “*Osmanlı Aydını*”, *Osmanlı Barışı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, ss. 28– 31.

<sup>71</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017. s. 101.

*araştırmaların ilkelerinden doğmaktadır. Fakat bugün burjuvazinin ideolojisi entelektüelin metoduna ters düşmektedir. Entelektüel bütüncüdür ve evrensel bilgi peşindedir. Fakat daha sonra aydının araştırmalarında bile bir yabancılaşma vardır. Hedefleri bile kendi hedefleri değildir.”*<sup>72</sup> Ayrıca Tanzimat’ın bu aydın kadrosu arasında uyum vardır ancak benzerlikler yoktur. Toplumsal kökenleri, meslekleri, hayata bakış açıları farklılık gösterir. II. Mahmud devrinin Tercüme Odaları’nda yetişirler. Burada Batı dillerini ve Avrupa bürokrasisini öğrenirler. Avrupa’ya giderler ve memuriyetlerde çalışırlar. Zamanla bu aydınlar Tercüme Odası dışında Mekteb-i Sultani, Mekteb-i Mülkiye ve Tıbbiye gibi okullarda da yetişmeye başlarlar. Aldıkları eğitimlerden dolayı da çağdaşlaşma konusundaki görüşleri değişir.<sup>73</sup>

Öte yandan aydın geleneğinin oluşum sürecinde hürriyet mücadelesinin önemi vardır. Bu mücadelede sivil ve askeri kadro arasındaki farklar göze çarpar. II. Meşrutiyet’e giden yolda bilgi ve deneyim birikimi elde eden askeri okul mezunları sivil kadronun yetiştirmiş olduğu aydın sınıfıdır. Servetifünun etrafında isim yapanlar ise Mülkiye’de, Hukuk’ta ya da Tıbbiye ’de eğitim görmüş meslek sahibi Osmanlı entelektüelleridir.<sup>74</sup> 1908’de Meşrutiyet’in ilanı ile birlikte daha öncesinde Batı’ya gitmiş bazı aydın ve eğitimciler ülkeye geri dönmüşlerdir. Aynı zamanda basına uygulanan sansürün de kalktığı bu dönemde siyasi hayat ve düşünce hareketleri ivme kazanmış, toplumsal sorunlar farklı yayın organlarıyla sert bir şekilde dile getirilmiştir.<sup>75</sup>

İ. Doğan Tanzimat aydınlarının yaklaşımlarını üçe ayırır: Batı’daki oluşumlara kayıtsız kalmayan aksine bu oluşumlara karşı büyük bir heyecan besleyen tavır, ikincisi bu oluşumları tamamen reddeden yaklaşım, üçüncüsü ise kabul etmek ya da reddetmek konusunda aceleci davranmayan şüpheli ve temkinli tavidir.<sup>76</sup> Bu yaklaşımdan hareketle Batı’nın yapılanmasına heyecan duyan grup modern aydını, tamamen reddeden grup geleneksel alim zihniyetini, şüpheli ve arafta kalmış kesim ise bürokrasi mensubu aydınları karşılar.

Osmanlı aydınının yetişme şekli de dikkate değerdir. Örgün eğitim ve diploma meselesi aydın kimliğinin gelişiminde önemli rol oynar. 19.yy. Osmanlı aydını, Anadolu topraklarını gezerek öğrenme hürriyetine sahiptir. Reaksiyon bakımından

---

<sup>72</sup> Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cemil Meriç, İstanbul: İletişim Yayınları, “Batı’da ve Bizde Aydınım Serüveni”, ss. 130–132.

<sup>73</sup> Ortaylı, a.g.e., s. 261-275.

Berrak Burçak, “19. Yüzyıl Osmanlı Entelektüeli ve Bilimcilik”, *Doğu Batı*, 2/35 (2006), s. 49–61.

<sup>74</sup> Karakoyunlu, a.g.e., s. 113.

<sup>75</sup> Özodaşık, a.g.e., s. 35.

<sup>76</sup> İsmail Doğan, “Siyasal Tutum Geliştirmede İki Tanzimat Aydınım”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 3/4 (1989), s. 200–207.

kültürel faaliyetlerde ve kurumsal yapılanmalarda serbesttir. Fikirleri ve eylemleri renkli ve esnek yapıya sahiptir. Laik ve entelektüel bir süreci deneyimlerle elde eder. Mektepli mürekkeple, gezgin aydın birtakım tecrübelerle yetişir. Gezgini aydın modeli zaman ve mekân itibariyle rahat olduğundan Avrupa'yı ve onun tarihini aktif hâlde öğrenir. Zamanla aydın Avrupa'dan derleme çalışmaları yapar. Çeviri eser işine girer. Osmanlı'nın mevcut durumunu iyileştirme amaçlı başlayan bu atılımlar beraberinde mukayeseli bir bakışı getirir. *“Tanzimat aydını ansiklopedisyen olma isteğindedir. Devlet adamından yazarına kadar toplumun önde gelenleri tiyatro, gazete, mimarlık, filoloji, doğa bilimleri ve daha pek çok konuya el atma düşüncesindedirler.”*<sup>77</sup>

Sefaret görevlileri olan ilk aydınlardan sonra muhalif aydın tipleri gelir. Her iki grup da Batı'yı görür ve kültürünün etkisi altında kalır. Sefir olan aydınlar gözlemleri dâhilinde Garp'ın kültür yapılarını ve teknolojik seviyeleri fark ederler.

19.yy.da Osmanlı aydını tarihi durumlar ve Fransızlarla olan yakın ilişkilerin etkisiyle Alman idealizmini değil *“Fransız pozitivismi”*<sup>78</sup> seçer.<sup>79</sup>

Tanzimat'ın getirdiği Batılılaşma fikri aydınlardan söylemlerini etkilemeye başlar. Dinî kavramların kullanımı azalır, öte yandan bireyselleşme görülmeye başlanır. *“Bundan dolayı Tanzimat aydını halka yabancılaşan, ters düşen, hatta halkın düşmanlığını elde etmiş kişidir. Tanzimat aydını Batı dilini konuşan, Batı değerlerini kullanan, Batı tarzı okullarda yetişen halktan ayrı bir sınıf oluşturmuşlardır. Bu sınıfın ideolojisi ise Batılı gibi yaşamak, düşünmek ve halktan kendini soyutlama düşüncelerine dayanan materyalist bir bakış açısıdır. Anlaşılacağı gibi Tanzimat aydını Batı'dan aktardıklarını topluma aşılama çalışmaktadır. Batı'yı bir kültür uydusu olarak görmektedir.”*<sup>80</sup>

19.yy.dan sonra aydın kavramının farklı şekillerde değerlendirildiği görülür. Bilgi alanları bakımından uzmanlık standardının gelişmiş olması aydının yalnız kendi alanının uzmanı olduğu tespitini doğurur. Başka alanlara yönelik cahilliği ortaya çıkar.

<sup>77</sup> Ortaylı, a.g.e., s. 278-296.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, İsmet Özel, “Tanzimat'ın Getirdiği ‘Aydın’”, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, ss. 61–66.

<sup>78</sup> Terim Fransızca'da “gerçek, olgu, kesin, kanıtlanmış, olumlu” gibi anlamlara gelen **pozitif** kelimesinden türetilmiştir. Pozitif bilim kavramı, olgularla ilgili kesin ve kanıtlanmış bilgiyi ifade ettiği için pozitivismin ekseninde durmaktadır. Terimi ilk defa sosyalist düşünür Claude Henri de Saint Simon (ö. 1825), bilimsel yöntemin önemini belirtmek ve sosyal felsefe bakımından ifade ettiği anlamı ortaya koymak için kullanmış, daha sonra pozitivismin kurucusu Auguste Comte tarafından benimsenerek bir felsefî sistemin adı haline getirilmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bütün Avrupa ülkelerinde yaygınlık kazanan bu felsefe akımı, XX. yüzyılın ilk yarısına kadar birtakım farklılaşma ve dönüşümlere uğrayarak yaygın hale gelmiştir.

TDV İslâm Ansiklopedisi, İlhan Kutluer, İstanbul, 2007, Cilt. 37, s. 335-339.

<sup>79</sup> Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Murat Belge, “Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma”, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, ss. 260–64.

Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, s. 353.

<sup>80</sup> Serdal Fidan, Kamil Şahin, Fikret Çelik, “Osmanlı Modernleşmesinin Temel Olgularından Biri: Bürokrasi Osmanlı Modernleşmesinde Bürokrasinin Etkinliği ve Önemi”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/23 (2011), s. 113–28.

Bu dönem aydını üstün yere konumlandığı ve toplumdan ayrıştığı kanaatindedir. Bu yaklaşımı bilimsel ve teknik bilgi edinmiş olması ile ilgilidir. Aydın aynı zamanda farkındalık edinmiştir. Halktan ayrılan temel yanı gören göz olmasıdır.

Modern aydın ile Tanzimat aydını arasındaki temel fark aktardıkları bilgi türleridir. Tanzimat aydını acemidir, çalışması da söylem biçimi de netlik taşımaz. Modern aydınının ise amacı bellidir, bilim ve teknik merkezli hareket eder.

#### 4.1.4. Cumhuriyet Devri Aydınları

Cumhuriyet, Tanzimat'la başlayan bir yenilik sürecinin sonucudur. Cumhuriyet'in ilanı tıkanan bir devlet akışının yeniden hayata döndürülmesidir. Berkes, Cumhuriyet devrini şu şekilde açıklar: *“29 Ekim ile 30 Ekimi ayıran gecenin yarısında bütün Türkiye düzeyinde gürleyen top sesleri bir rejimin sonunu bir yenisinin doğumunu ilan ediyordu. 1700'lerde başlattığımız hikâyenin son perdesi buradan başlar.”*<sup>81</sup>

Cumhuriyet'in kurucularının ve bu neslin aydınlarının eğitim sürecine yönelik yaklaşımı pozitivism temelli idi. Modern dünyanın bilimsel mahiyette anlaşılması, bilimsel yöntemlerle çözümler üreten eğitim neferlerinin toplumun liderliğini yapmaları ve bu kişilerin bürokraside söz sahibi olmaları pozitivismin doğal sonucu olarak kabul edilir. Pozitivizmin varlığı aynı zamanda Cumhuriyet rejiminin şekillenmesinde de etkili olur. *“Ekonomide süratle kalkınma, pozitif bilimin ve teknolojinin hızlı transferini gerçekleştirme ve böylece Batı'yı yakalama gibi hedefler, dönemin iktidarını ve aydınlarını biçimlendiren temel unsurlar haline geldi.”*<sup>82</sup>

*“Önceliğin sanayileşme ve toplumun kültür anlamında modernleştirilmesine verilmesi, demokrasinin toplumun hazırlık düzeyine göre izin verilebilecek sınırlı bir hedef haline geldi.”*<sup>83</sup> Cumhuriyet rejimi halkın eğilimi neticesinde değil devrimci güruhun atılımları ile gerçekleşir. *“Toplum, Cumhuriyetin getirdiği ulusal egemenlik düşüncesinin çok uzağındaydı.”*<sup>84</sup> Yeni rejim ve Batılılaşma ideali bürokrat kökenli aydınlar tarafından daha iyi idrak edilir. *“Jakoben”*<sup>85</sup> bir eğilim sergilediği iddia edilen

<sup>81</sup> Berkes, a.g.e., s.509.

<sup>82</sup> İsmail Doğan, “Türkiye’de Tek Partili Dönemde Sivil Toplum”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 9/3 (2007), s. 2-5.

<sup>83</sup> Mithat Baydur, “Demokrasi ve Modernleşme Sürecinde Devletin Sivil Topluma Baskın Gelmesi ve Kemalizm”, *Yeni Türkiye Dergisi*, 18/3 (1997), s. 198.

<sup>84</sup> Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 19.

<sup>85</sup> *Modern siyasal teoride bir ideoloji, tutum ve/veya siyasal yöntem olarak tasvir edilen Jakobenizm, 1789 Fransız Devrimi'nin üstünden iki asırdan fazla bir süre geçmesine rağmen, çok farklı coğrafyalarda hem devrimci hem de karşı-devrimci cereyanların, değişim olgusu karşısındaki siyasal/ideolojik konumlarını tanımlayan betimleyici bir kavram olarak yaygınlıkla kullanılmaktadır. Türk siyasal düşün çalışmalarına hakim genel geçer yaklaşıma göre 1920'li yılların başında iktidara gelen cumhuriyetçi seçkinler, Aydınlanma felsefesinden mülhem çeşitli yabancı değerlerle kurumları bunlara çok yabancı bir kültürel coğrafyada yerleştirmek amacıyla geliştirdikleri zorlayıcı bir modernlik projesini, Jakoben siyasetin yöntemlerine uygun bir şekilde yürütmüşlerdir. Buna göre cumhuriyetçi modernlik siyasetinin açık formülü olarak gelişen Kemalizm'i ete kemiğe kavuşturan milliyetçi, halkçı, laik, devletçi ve inkılapçı prensipler ve değerler, Türkiye örneğinde tepeden-aşağı, öncü-misyoncu Jakoben bir devrim*

*Kemalist düsturun, özellikle 1930 sonrası “radikal Kemalizm”in, Osmanlı modernleşme çabalarının aksine, halktan kopuk değil, tersine halka yönelik bir anlayış sergilemesi, Cumhuriyet dönemi aydınlarına yüklenen misyonu anlamamız açısından önemlidir.”*<sup>86</sup>

Aynı zamanda Kemalizm’in toplumu sosyo-ekonomi ve kültür alanlarında yetiştirme çabası da dikkate değerdir. Bu niyetler doğrultusunda okullarda, sosyal mekânlarda ve gazete, dergi gibi yayın organlarında aydınların hizmetleri açıkça görülür.

Batılılaşma fikri, Türkiye Cumhuriyeti’nin devrimleri içerisinde rejimin özgürlük alanları ile geliştirilir. Bilim ve teknolojiyi elinde bulunduran evrensel kültüre yönelindi ve ulusal kültüre gereken önem verilmedi. <sup>87</sup> “*Cumhuriyet’in beraberinde getirdiği düşünce dünyasına baktığımızda, hâkim olan düşüncenin Atatürk ilke ve inkılâpları çerçevesinde çizilen toplumsal projenin Kemalist düşünürler tarafından Aydınlanma’nın kendisi olarak sunulduğunu görürüz.*”<sup>88</sup> Osmanlı devrinin ulemasına dair beklentiler ile Cumhuriyet idealistine yönelik temenniler örtüşür. Ancak uygulama bakımından farklıdırlar. Cumhuriyet aydını değişime ve ilerlemeye inanır ve bu ülkülerle halka yönelir.

*“Cumhuriyet aydınları ile ilgili önemli bir nokta, neredeyse tümünün Osmanlı’nın dağıldığı dönemde yetişmiş olmaları ve Osmanlıca eğitim almalarıdır.”*<sup>89</sup>

Cumhuriyet’in kuruluş sürecinde yeni devlet, yeni aydın modeli yetiştirme işine soyunur. Bu devre yeni kurulan her devletin geçirdiği kaçınılmaz bir aşamadır. Batılı olma yetisi gelişmediğinden Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında devlet mensubu aydın kesim önemli vazifeler yüklenir. Himmet Hülür ve Anzavur Demirpolat, Cumhuriyet devri aydınının misyonunu bazı kritikleri değerlendirerek anlayabileceğimizi söylerler.<sup>90</sup> “*İlk kanaat, çağdaş Cumhuriyetin ideolojik temellerinin belirlenmesinde, Osmanlı’nın son dönemindeki Türkçü ve Batıcı aydının katkısına yöneliktir. Başka bir yaklaşım ise İslami geleneğin, çağdaş Cumhuriyet rejimi içinde kendine yer edinemeyerek İslamcı söylemin suskun kalması, şeklindedir.*”<sup>91</sup> Ayrıca, Osmanlı’nın son döneminde aydınlar arasında yaygınlaşan seçkinciliğin, Cumhuriyet devri aydınlarında da aynı şekilde

---

*modeli yaratmıştır. Kemalizm’in Jakoben modernlik siyaseti, dönemin Üçüncü Dünya ülkelerinde daha sonra sıklıkla karşılaşılabilecek olan seçkinçi-otoriter modernleşme hareketlerinin 20’nci yüzyıl başındaki en erken örneği olarak görülmekte ve Türk demokrasisinin yeterince gelişmemesinin önündeki en büyük engelin de bizzat tek parti yönetimi altında siyasal hayata nüfuz eden Jakobenizm olduğu varsayılmaktadır.*

Nazım İrem, “Jakobenizm-Cumhuriyetçilik Açmazında Kemalist Radikalizm”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2004), s. 2.

<sup>86</sup> İrem, “Jakobenizm-Cumhuriyetçilik”, s. 15.

<sup>87</sup> Yılmaz Karakoyunlu, “*Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları*”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995, s. 18.

<sup>88</sup> Hasan Hüseyin Akkaş, “Türk Modernleşme Tarihinde Muhafazakâr Siyasi Düşünce”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/2 (2001), s. 34.

<sup>89</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 290.

<sup>90</sup> Himmet Hülür ve Anzavur Demirpolat, “Seçkincilik, Aydın Kimliği ve Süreklilik”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/2 (1999), s. 368.

<sup>91</sup> Hülür ve Demirpolat, “Seçkincilik”, s. 369.

devam ediyor olmasıdır. Cumhuriyet aydını, Osmanlı'nın ilim adamı rolündeki ulemanın yerini tam manasıyla almıştır. Fakat Osmanlı aydınında da sıklıkla görülen bir sorun olarak, ulemanın kültürü Batı'ya karşı koruma çabasının tam aksine, kültürü ve toplumu Batılılaştırmaya yönelik bir çaba sarf etmiştir. Burada vurgulanması gereken, çağdaşlaşma çabalarının Osmanlı aydınları tarafından, hatta bizzat devletin kendisince başlatıldığı ve Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte, eskinin ve eski olanın yerine yeninin zaferinin ilan edilmiş olduğudur.

Cumhuriyet modernleşmesinde güçlü ve Batılı bir toplum görünümüyle ayakta durabilmek için ayrışan grupları (asker, memur, esnaf, öğretmen) aynı modernleşme sistemi etrafında birleştirmek hedeflenir. Bu da adabımuşeretin siyasi toplumsal elitlere göre şekillenmesine imkân tanımıştır. *“Osmanlı modernleşmesinde üst ve orta tabakayla sınırlı kalan Batılılaşma, Cumhuriyet modernleşmesinde elit zümreler vasıtasıyla toplumsal yaşantıya geçirilmiştir. Bunun askerler, bürokratlar, öğretmenler, tacirler aracılığıyla toplumsal alanda yaygınlaştırılması hedeflenmiştir.”*<sup>92</sup> Giyilecek Batılı kostümde yalnız zihni değişim ve yenilikler yer almaz aynı zamanda madden bir değişim de istenmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında çalışma hayatında yer alan kadınların veya erkeklerin dış görünümüne yenilikler getirilmiştir.<sup>93</sup> Atatürk devri Türkiye'sinde devletin muasır medeniyetler seviyesine ulaşabilmesi hedeflenmiştir.

Peyami Safa'nın Batılılaşmaya yönelik kanaatleri Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki aydın zihnini somutlamada önem arz eder: *“Garp mevhumu, Balkan Harbinde olduğu gibi Kurtuluş Harbi sıralarında da tehlikeli bir macera geçiriyordu. Garp medeniyetiyle, garp emperyalizmini gene birbirine karıştırmaya başlamıştık. Garp emperyalizmine karşı kinimizi garp medeniyetine de çevirdik. Kurtuluş edebiyatımızda bu medeniyet “tek dişi kalmış canavar” halinde de görünür. Fakat bu garp kini Lozan sulhu yapıp da Avrupa devletleriyle normal münasebete girdiğimiz günden sonra kaybolmuştu. Osmanlı Türkçülüğünü de, Osmanlı Garpçılığını da kangren olmuş taraflarını kesip atmak şartıyla yaşatmak kabil değildi. Bu kangren olmuş taraf, her ikisinin de Osmanlılık sıfatıdır. Atatürk bu büyük ameliyatı yaptı (...) Böyle bir milletin siyasi istiklalini Avrupa devletlerine kabul ettirdikten sonra içeride yapılacak tek ve büyük bir iş vardı: Garp metodunu, yeniçağ Avrupası'nın tekniğini yıkılmış bir imparatorluğun, zaruri kıldığı endişelerden hiçbirleriyle sakatlamadan, şeriat ve saltanat korkusundan temizlenmiş bir bütünlükle, yekpare ve tastamam bir inkılâp hareketi halinde memlekete sokmak.”*<sup>94</sup> Mustafa Kemal Paşa, Batılılaşmaya yönelik atılımlarda

<sup>92</sup> Nevin Meriç, *Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, s. 58.

<sup>93</sup> Meriç, a.g.e., s. 60.

<sup>94</sup> Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, İstanbul: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1996, s. 53-54.

en fazla Ziya Gökalp'in düşüncelerine önem verir. Gökalp, Batılılaşma girişimlerine yönelik *Yeni Gün* gazetesinde birtakım makalelerde Garp'a yönelme gerekliliğine dikkat çeker: *"Kabul etmediğimiz takdirde Garp devletlerinin esiri olacağız. Garp Medeniyetine hâkim olmak yahut garp devletlerine mahkûm olmak, bu iki şıktan birini kabul mecburiyetindeyiz. Bugün artık şu hakikat anlaşılmıştır: Avrupa'ya karşı hürriyetimizi ve istiklalimizi müdafaa edebilmek için Avrupa Medeniyetini iğtinam etmemiz lazımdır. Avrupa medeniyeti müspet ilimlerden ve sınaî tekniklerden, içtimai teşkilatlardan ibarettir."*<sup>95</sup> Atatürk, Gökalp'in düşüncelerine önem vermekle kalmamış defaatle tekrarlayıcısı olmuştur. Murat Belge tarafından Türk milliyetçiliğinin babası olarak görülen Ziya Gökalp Batılılaşma fikrini sentezci bir yaklaşımla gerçekleştirmek istemiştir. Garp medeniyeti ile Türklük geleneklerini harmanlama düşüncesine sahiptir. Atatürk milliyetçiliğinin temelinde ırktan ziyade kültürel milliyetçiliğin olması, bire bir Ziya Gökalp'in fikridir.<sup>96</sup> *"Bu hedefe ulaşmak için de yönetimde aydınların öncü rolünün kabul edilmesi ve aydınların halka yönelmesi ve halkla bütünleşmesinin bir gereklilik olarak kabul edilmesi gerekiyordu."*<sup>97</sup> Bu bağlamda Mustafa Kemal'in Cumhuriyet'in ilanı öncesi Konya Türk Ocağı'nda aydınlara yönelik yaptığı konuşması halkı eğitime mecburiyetine dikkat çeker: *"Sınıf-ı münevver telkinle, irşatla kitle-i ekseriyeti kendi maksadına göre iknaya muvaffak olamayınca, başka vasıtalara tevessül eder. Halka tahakküm ve tecebbüre başlar, halkı istibdatta bulundurmaya kalkar."*<sup>98</sup>

Cumhur Arslan, yeni rejimin kapsamlı bir siyasal programa ihtiyacı olduğunu söyler. Devletin Reşit Galip ya da Afet İnan gibi yetiştirilmiş aydınlara/ideologlara gereksinim duyduğu düşüncesindedir. 1930 yıllarındaki modernleşme politikasının derinliği, tarihi geçmişi olmayan ve Atatürk kültürüne fazla bağımlı aydın ve ideologların tahakkümünde olduğu dile getirir. Devrin Ankara'da toplanan yeni kuşak yazarlarında ise toplumcu gerçekçi tavırdan ve halktan uzak bir tutum görülür. Cumhuriyet öncesi kuşağın yazarları da eskiye hasret duymakla birlikte sinik bir tavır sergiler. Mehmet Rauf, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Halit Ziya Uşaklıgil, Ahmet Rasim, Abdülhak Şinasi Hisar gibi yazarları arasında sayabileceğimiz bu kuşağın Cumhuriyet döneminde yazdıkları eserler, genelde İstanbul'un eski ve yeni gündelik yaşamına dair olmuştur.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Mesut Erşan, "Mustafa Kemal Atatürk'ün Batılılaşma Hakkındaki Düşünceleri", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/3 (2006), s. 39-49,

<sup>96</sup> Şahin Gürsoy ve İhsan Çapcıoğlu, "Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/2 (2006), s. 91.

<sup>97</sup> Nur Betül Çelik, "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 77.

<sup>98</sup> Azra Erhat, *Osmanlı Münevverinden Türk Aydınına*, İstanbul: Can Yayınları, 2003, s. 47.

<sup>99</sup> Ömer Türkeş, "Güdükl Bir Edebiyat Kanunu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 447.

Cumhuriyet devri aydınlarından biri olan Falih Rıfki Atay ideolojik yaklaşımı itibariyle “*Biz ne komünistiz ne de faşistiz; biz Kemalist’iz.*” ifadesini kullanmıştır. Kemalizm’i bir ideoloji kanaatıyla ele alan Atay dönemin aydın profiline yönelik şöyle bir tablo sunar:

*“Türkiye davasından, Türkiye’nin baştanbaşa, topyekûn, halkı ile toprağı ile köyü ve şehri ile kafası ve gönli ile yeniden yaradılışı davasından, bu memlekette herhangi bir fikir adamının, yalnız kendini ve başkalarını hoşlandırır işler arttırabileceğine inanmıyorum. Türkiye davası ile sorun yaşayan hiçbir kimsenin ve mesleğin, hizmetini değil şerefini de anlamıyorum. Davanın sıcak heyecanından kurtulan, keyif için sanat, eğlence için yazı, hatta tuhaflık için mizah yapabilenlere şaşarım.”<sup>100</sup>*

Berkes, 1940 aydın kuşağının Kemalizm’e uyum sağlayamadıklarını dile getirir. Atatürk devrinde yetişmelerine rağmen Atatürkçülüğe yabancı olduklarını bu durumun da aktif olmayışlarından kaynaklandığını öne sürer. Atatürkçülük fikri bu kuşakta yüzeysel kalır. 1940 kuşağının pasif hâllerinin Türk toplumu ve siyaseti için gerilemeye sebep olduğunu ve bu kuşağın siyasal yaşama katkı sağlayamadıklarını belirtir.<sup>101</sup>

1938 ile 1946 yılları arasında Maarif Vekilliği yapan Hasan Ali Yücel’in (1897-1961) hümanist projeleri dikkate değerdir. “*‘Dünya Edebiyatından Tercüme’ dizisinin yayının başlatan Hasan Ali Yücel, bununla ilgili bir konuşmasında temel hedefin Türkiye Cumhuriyeti’nin Batılı kimliğinin Batı tarafından anlaşılabilmesi olduğunu söylemiştir.*<sup>102</sup> Çeviri çalışmaları sayesinde inkılapçı Türk aydını Batı imgesini görür, evrensel bakış geliştirir ve böylelikle Batılı gibi düşünme imkânları yakalar.

Kemalist rejimin kendisini topluma anlatabilmek için kullandığı “*edebiyat kanonu oluşturma*” çabası kayda değer bir entelektüel aktiviteyi de beraberinde getirmiştir.<sup>103</sup> Ahmet Kutsi Tecer, Behçet Kemal Çağlar, Reşat Nuri Güntekin gibi isimlerin eserlerinin çoğunda Atatürk ilke ve inkılaplarının övgüsü yapılır. Bu dönem edip ve yazar güruhunun kanonlaşma çabası CHP’de birleşme yaklaşımı ile netlik kazanır. Falih Rıfki Atay, Hamdullah Suphi, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Mehmet Emin Yurdakul, Memduh Şevket Esendal, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Ziya Gökalp gibi isimler CHP’den milletvekili seçilirler. Buradan hareketle entelektüellerin Cumhuriyet’i ve modernizmi memlekete yerleştirmek adına yetki ve kapsam alanlarının genişletildiği sonucuna varılır. Osmanlı aydınının bürokratik etiketinin Cumhuriyet aydını için de mevcut olduğu görülür.

<sup>100</sup> Türkes, a.g.e., s. 427.

<sup>101</sup> Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi. 2015, s. 129.

<sup>102</sup> Evren Altınkaş, Cumhuriyetin İlk Yıllarında Aydınlar: Kurucu İdeolojinin Seçkinleri. *CTAD*, 7/14 (Güz 2011), s. 114- 132.

<sup>103</sup> Selçuk Çıkla, “Türk Edebiyatında Kanon ve İnkılâp Kanonu”, *Muhafazakâr Düşünce*, 4/13-14 (2007), s. 54.

*Türk Ocakları*<sup>104</sup>, CHP tarafından kapatılır. İktidara karşı görüş besleme güçleri, farklı bir aydın zümreyi karşılamaları, İttihat ve Terakki'nin devamı olarak düşülmesi gibi nedenler sebep olur. Takibinde Halkevleri, Mustafa Kemal'in Cumhuriyet Halk Fırkası Kültür ve Gençlik Teşkilatı'ndan mesul idare heyeti üyesi Reşit Galip'i görevlendirmesiyle açılır. Yapılanmanın resmî açılış tarihi 19 Şubat 1932'ye tekabül eder. Genç Türkiye Cumhuriyetinin kültürel yenilikleri, laikleşme ve Batılılaşma politikaları içinde Halkevleri orijinal düzenleriyle dikkat çekerler. Halkevleri Cumhuriyet yönetiminin dünya görüşünü “*aydınlar ve mahalli önderler aracılığıyla halka götürme, yaygınlaştırma, tanıtma ve toplumun kültür yapısını canlandırma denemesidir.*”<sup>105</sup> “*Halka açık kitap okumalarının yapılması, halkın kullanımı için geniş ölçekli kitap alımlarıyla kütüphaneler kurulması gibi örnekleriyle Halkevleri, 1750'li yıllarda Fransız kamusal alanının oluşmasıyla büyük benzerlikler gösteren bir kamusal alan oluşturma ve bu kamuya hitap etme işlevlerini yerine getirir. Aydınların halkı ve halkın da birbirini tanımasını hedefleyen köy gezileri, köylüleri çağdaş sanatla ve diğer kurumlarla tanıştırmak gibi işlevlerinin yanı sıra Halkevleri, imtiyazsız ve sınıfsız kaynaşmış bir “halk-millet” bütünleşmesini sağlama görevini de yerine getirme*

<sup>104</sup> Osmanlı Devleti'nin ana yapılanmasını Türkler ihtiva eder. Devlet, iç ve dış politikada yaşadığı pek çok sorun nedeniyle zayıflamaya başlar. Tanzimat Fermanı sonrası Osmanlı Devleti'ni kurtarmak amaçlı pek çok düşünce akımı benimsenir. Bu durum Türkler arasında memnuniyetsizliğe neden olur. Osmanlılık fikri istenen neticeyi vermez. Osmanlı'ya bağlı Müslüman tebaalar devletten ayrılır. Öte yandan II. Abdülhamit devrinde uygulamaya geçirilen İslamcılık fikri de başarısız olur. Osmanlılık ve İslamcılık fikir akımlarının netice veremeyişi Türkleri harekete geçirir. II. Abdülhamit devrinde Türkçülük hareketi bilgilenme ve kültürlenme yaklaşımlarıyla ortaya çıkar. Ziya Gökalp, Emile Durkheim'den esinlenerek sosyolojiye yönelir, toplum ve millet kavramlarını Osmanlı toplumuna uyarlar. Gökalp Türkçülüğü iç ve dış politikada uygulanabilir bir düşünce haline getirir ve Türklerin iktisadi, sosyal ve kültürel alanda yükselişi görülür. Bu gelişmeler Türklerin politik amaç yüklenmeden hizmet edecekleri bir kültürel yapılanmanın zarureti getirir. Türkçülük siyasi ve politik zeminde önce Askerî Tıbbiye Mektebi'nde yaygınlık kazanır. Askerî Tıbbiye Mektebi öğrencileri milliyetçi ve vatanperver sıfatlarıyla donanırlar. Entelektüel ve Türkçü aydınlar yetişmeye başlar. Bu aydınlar Hüseyin Haşim (Çilli) ve Hüseyin (Baydur) önderliğinde teşkilatlanır. Haydarpaşa'da bulunan okullarının üst katında boş olan bir odada ve Karacaahmet'te geceleri gizli toplantılar yaparak fikirlerini olgunlaştırmaya çalışmışlardır. Bunların yapmış olduğu çalışmalar Müslüman öğrencileri ile birlikte diğer sivil okullardan da öğrenciler destek vermiş, dernek kurma çalışmalarına katılmışlardır. (Tunaya, 1988, s. 434). Osmanlı'nın giderek zayıflaması, sürekli savaş hâlinde olması, hem içte hem de dışta uğradığı saldırılar, azınlıkların bağımsızlık çabaları ve devlet kurma atılımları, gizli örgütlenmeler Türkçülük fikrinin yaygınlık kazanmasında etkili olur. II. Meşrutiyetin 24 Temmuz 1908'de ilan edilmesinin ardından oluşan hürriyet ortamında dil, edebiyat, sanat, spor ve felsefe kulüplerinin açılması, milliyet fikrine olan ilgiyi artırmış, iç ve dış politikada karşılığı olan ve “reel politik” durumu söz konusu olan Türkçülüğün daha da güçlenmesine neden olmuştur. (Akçura, 1981, s. 199). II. Meşrutiyet döneminde Türkçülük düşüncesini benimsemiş Ziya Gökalp, Ahmet Agayef (Ağaoğlu), Hamdullah Suphi Tanrıöver, M. Fuat (Köprülü), Ahmet Mithat Efendi gibi düşünür ve aydınlar, millet olmak için millî bilince sahip olma koşulunu bu nedenle önce Türklere kaybolan öz benliklerini yeniden sağlamak gerektiğini, Osmanlı Devleti'nin Türkleşerek kalkınabileceğini, Türkleşmenin sosyal, ekonomik ve siyasal reformlar gerektireceğini, ama her şeyden önce fertlerin toplanması, kaynaşması ve kişisel çıkarlar yerine “millet”in çıkarlarını oluşturmak gerektiğini yüksek sesle ifade etmişlerdir. 20 Haziran 1911'de Askerî Tıbbiye öğrencileri, Mehmet Emin Yurdakul, Yusuf Akçura, Rıza Tevfik gibi Türkçüler, siyasetçi Ahmet Ferit Tek, gazeteci Hüseyin Cahit Yalçın gibi isim ve grupların katılımlarıyla milliyet fikrine dayalı bir cemiyetin kurulması kararlaştırılır. Türk Ocağı adı verilerek kurucu ve geçici idare heyeti oluşturulmuştur (Sarıay, 1990, s. 34; Üstel, 2004, s. 51-54). Böylece, 25 Aralık 1908'de kurulan Türk Derneği ve 18 Ağustos 1911'de Türk Yurdu Cemiyeti'nden sonra, Türkler, Osmanlı Devleti içerisinde ilk defa geniş ve etkili bir örgütlenmeyle ortaya çıkmış, Türk milletinin kendini tanıma ve bilme, kendine dönüş hareketi kurumsallaşmıştır (Kodal, 2014, s.295-314.). Nizamnamesi hazırlandıktan sonra resmî kuruluşu Ziya Gökalp'in de yer aldığı İttihat ve Terakki merkezinde 25 Mart 1912'de gerçekleşir.

<sup>105</sup> Müslime Güneş, “Adnan Menderes ve Halkevleri”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 12/25 (2012), s. 141-155.

*amacına hizmet etmektedir.*"<sup>106</sup> Halkevlerinin açılmasında ayrıca halk-aydın arasında oluşmuş ya da oluşabilecek uçurumun önüne geçme arzusu yatar. Aydın harekete geçer. Aktif hâle getirilir ve heyecanı diri tutulur.

Halkevleri dil, edebiyat, sanat, tiyatro, sosyal yardım, kütüphane, tarım, zanaat, tarih, müze, spor vb. pek çok alanda Anadolu halkına hizmet eden hars merkezleri olmuşlardır.

1932 sonrası bu dönemde 1933 yılında *Ülkü* dergisi Halkevleri bünyesinde çıkarılmaya başlanır. Dergi cemiyetin inkılap bilgisini sindirmek ve milliyetçi düzlemde dil, tarih, kültür ve sanat olgularını geliştirmeyi hedefler. Ayrıca her Türk'ün bir münevver olduğu iddiasını taşır. 350 civarında sanatçı kadrosu bu dergide yazarlık yapmıştır.<sup>107</sup>

Bu dönemde Adnan Adıvar gibi gelenekçiler ve yenilik taraftarları arasında kalmış aydın tipini de görmek mümkündür. Adıvar, yeniliklerin yapılış biçimlerini eleştirir. Sosyal ve kültürel sorunların çözümü için liberalizmi teklif eder.

Yakup Kadri ise Cumhuriyet'i devrimleri idrak etmiş entelektüellerin idare etmesi kanaatindedir. Yakup Kadri'nin eserlerinde Osmanlı Devleti'nin vatan idealizmi Cumhuriyet devrinde köylüyü cehaletten kurtarma fikrine dönüşür.

Kadro dergisinin önderi Şevket Süreyya Aydemir 15 Ocak 1931'de Ankara Türk Ocağı'nda gerçekleştirdiği "*İnkılâbın İdeolojisi*" başlıklı konuşmasında inkılapların ideolojik dinamiğine dikkat çeker. İnkılapların heyecanını diri tutmak, yeniliklerin devamlılığını getirebilmek için ideolojinin kaçınılmaz olduğuna vurgu yapar. Aydemir, inkılap devrimiyle Kurtuluş Savaşı cephelerinin şekil değiştirdiğini sosyal, iktisadi ve kültürel cephelerin açıldığını dile getirir. Cephelerde az sayıda Kadro aydınları, siyasetçiler ve fikir adamları yer alır.<sup>108</sup>

1932'den itibaren çıkarılmaya başlanan Kadro dergisinin imtiyazı Yakup Kadri'ye aittir. Derginin yazar kadrosunda bürokratik orta sınıf yer alır: Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör, Burhan Asaf Belge, İsmail Hüsrev Tökin gibi. Dergi 1929 yılı sonrası ortaya çıkan Dünya Ekonomik Buhranı'na da dikkat çeker. Yeni Türkiye'nin devletçilik politikasını savunmasını destekler. Yakup Kadri'ye göre Kadro'nun görevi, gerçekleşen siyasi devrimi kültürel, iktisadi ve idari yeniliklerle desteklemektir.<sup>109</sup> Kadrocu yazarların çoğu sol cemahta -Yakup Kadri hariç- yer alır. Bu grup Cumhuriyet

<sup>106</sup> Neşe G. Yeşilkaya, "*Halkevleri*", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*. İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 117.

<sup>107</sup> Yeşilkaya, a.g.e., s. 119.

<sup>108</sup> Cennet Ünver, "*Şevket Süreyya Aydemir*", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 471.

<sup>109</sup> Mustafa Türkeş, *Kadro Hareketi: Ulusçu Sol Bir Akım*, Ankara: İmge Kitabevi, 1999, s. 59.

devrimine ek yeni bir rejim üretme çabasında olmuştur. Devlette bürokratik kimlikler edinmişlerdir. 1931’de Matbuat Müdürlüğü pozisyonuna getirilen Vedat Nedim Tör, Fransızca kitapçıklar kaleme alır ve yeni Türkiye’yi yurt dışında tanıtır. *“Kadrocuların ideolojisi milliyetçiliği tarihi materyalizm içine yerleştirmeye çalışan, emperyalizm analizinde Lenin’den doğrudan etkilenen, pozitivist modernizmi savunan, gelir ve kaynak dağılımı konularının burjuvazinin hegemonyasına bırakılmamasını, hatta burjuvazinin devlet tarafından kontrol altına alınmasını ısrarla dile getiren radikal milliyetçi sol bir düşüncedir.”*<sup>110</sup>

Rukiye Akkaya’ya göre Kadro aydınları çoğulcu olup olumsuz olan bir hürriyet algısı yerine çoğulcu ve olumlu sınırlandırılmış bir hürriyet fikrini daha makul görürler. Bu yaklaşımla Akkaya, Kadrocuların demokrasiyi öncelemediklerini dile getirir. Kadro aydınları toplumsal sınıflaşmayı reddederek iktisat ve hars bütünlüğüne sahip kalkınmış bir ulus devleti idealize ederler.<sup>111</sup>

Kadrocular devletin görevi noktasında da tartışma yaratırlar. Mustafa Türkeş’e göre Millî Mücadele’yi gerçekleştiren ekip herhangi bir zümreye mensup değildir. Genç Türkiye Cumhuriyeti dönüşüme açık durumdadır. Bu sebeple de devletin seçkin bir zümreyi temsil etmesi yaklaşımını önlemek isterler.<sup>112</sup> Bu doğrultuda Aydemir’in şu değerlendirmesi dikkate değerdir: *“Devletçilik, tekelcilik demek değildir. Aynı şekilde, devletin birtakım işleri ve teşebbüsleri belirli bir zümre veya menfaat sahipleri hesabına kendi himayesi altına alması da değildir. Böyle devlet müdahalesi iktisadi hayata ancak teknik bir müdahale olur. Halbuki devletçilik halk yararına ve sosyal fayda hesabına teşebbüs nizamıdır.”*<sup>113</sup> Bu teklif için tüm aşamaları katedebilecek bir aydın kitlesi gereklidir. Kadrocular bu misyona sahiptir ancak CHP zihniyetinden kopuktur. Derginin sahibi Yakup Kadri’nin 1934’te Tiran Büyükelçiliğine tayin edilmesi ile dergi kapatılır.<sup>114</sup> Derginin kapanmasında siyasi memnuniyetsizlikler ve derginin ekonomik sıkıntısı etkili olur.<sup>115</sup>

Cumhuriyet rejimiyle birlikte ayrıca muhafazakâr aydınların da aktif süreci başlar. Cumhuriyet muhafazakârları demokrasinin ilk yıllarında çekimser kalırlar ve kendilerini “ananeçi” (İsmail Hakkı Baltacıoğlu) gibi sıfatlarla tanımlarlar. Nazım İrem’in kanaati, *“bu çekingenliğe yol açan nedenlerin başında, Kemalist yönetici seçkinlerin her türlü*

<sup>110</sup> Evren, a.g.e., s. 114- 132.

<sup>111</sup> Rukiye Akkaya, “Kadro Hareketi’nin Değişim ve Demokrasiye Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, 6/1-4 (2002), s. 215.

<sup>112</sup> Mustafa Türkeş, “Kadro Dergisi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 475.

<sup>113</sup> Ayhan Orhan, “Tek Partili Yılların Ekonomi-Politiği ve Kadro Hareketi”, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17/1 (2009), s. 136.

<sup>114</sup> Türkeş, *Kadro Dergisi*, s. 476.

<sup>115</sup> Türkeş *Kadro Dergisi*, s. 476.

*muhafaza talebini, geleneksel Osmanlı sisteminin siyasal ve sosyal kurumlarını koruma ve/veya canlandırmaya yönelik irticai talepler olarak görme eğilimleri gelmektedir.*"<sup>116</sup> yönündedir. Bu grubun önemli temsilcilerinden biri Peyami Safa'dır. Safa, *Türk Düşüncesi* dergisinde Kemalizm yaklaşımıyla hareket eden modernleşme çabasının ve Garp'ın doğru idrak edilmesine dikkat çeker. Muhafazakâr kesim Gökalp'in düşüncelerini katı bir şekilde tenkit ederler. Toplumun yekûnda etkileyecek makro değişimlerden geleneksel dokuya zarar vermeyecek mikro değişimleri tercih ederler. Baltacıoğlu, Türkiye'nin mevcut değerlerini muhafaza ederek Batılılaşmasını, kültür zemininin Gökalp yaklaşımı gibi ayrıştırmadan bütüncül bir medenileşme tavrından oluşmasını destekler.<sup>117</sup>

Netice itibariyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında aydınların çoğunda ideolojiyi muhafaza eden bürokrat olma durumları, yönetimi ve ekonomiyi önemsemeleri, halkı eğitmeye yönelik eserler yazmaları, rejimi yerleştirme çabaları görülür. Rejim karşıtı aydınlar da mevcuttur ancak onlar küçük bir azınlığı karşılarlar.

## **4.2. Romanların Kimliği**

### **4.2.1. Bahtiyarlık (1885) / Ahmet Mithat Efendi**

Roman 19.yy.ın en üretken ismi kabul edilen ve Tanpınar'ın "*tarifesiz ve vergisiz bir gümrük kadar geniş ithalat yapar, batıda ne bulursa getirir.*"<sup>118</sup> dediği Ahmet Mithat Efendi (1844-1912)'ye aittir. *Bahtiyarlık* ( Rumi 1302 / 1885) Ahmet Mithat Efendi'nin 25 cüzün yer aldığı *Letaif-i Rivayat* adlı eserinin 11.Cüz'ünü ihtiva eder. Eser toplamda 29 hikâye/roman ve bir tiyatrodan oluşur. Eserin ilk cildi 1870'te son cilt ise 1893'te basılmıştır. Ürünler ortak bir başlık altında toplanmış gibi görünseler de müstakildirler. Öte yandan konu bakımından birbirine benzeyenler mevcuttur. Ancak bu benzerlikler *Letaif-i Rivayat* içerisinde yer almayan yazarın diğer eserleri için de söz konusudur. Dolayısıyla Ahmet Mithat Efendi'nin hikâye ve romanlarının tasnif çalışmasında tüm bu türdeki eserleriyle birlikte değerlendirmek daha makuldür. *Bu eserleri ayrıntıları ihmal ederek Batılılaşma veya alafrangalık, kadın, eğitim, kölelik, aşk ve evlilik gibi belli başlı birkaç başlık altında toplamak mümkündür.*<sup>119</sup>

<sup>116</sup> Nazım İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, 3/74, (1997), s. 63.

<sup>117</sup> Evren, a.g.e., s. 114- 132.

<sup>118</sup> Ahmet Hamdi Tampınar, "Roman ve Romancı Üzerine Notlar", *Türk Dili Dergisi*, Roman Özel Sayısı (1964), s. 652.

<sup>119</sup> *Genel Biçim*, erişim 21 Ağustos 2022, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ahmet-mithat-efendi>

*Bahtiyarlık* türü itibariyle netlik kazanmamış bir eserdir. Tanzimat Dönemi yazarları, genel olarak, romanla hikâye arasında özel bir ayırım yapmamıştır.<sup>120</sup> Mensup olduğu topluluk temsilcileri gibi Ahmet Mithat Efendi de eserlerinin türlerini tasnif etmemiştir. Eser *Letaif-i Rivayat* isimli öykü kitabında basılmış olmasına rağmen Türk Dil Kurumu 2000 yılında hazırladığı çalışmada *Ahmet Midhat Efendi / Bütün Eserleri / Romanlar X* serisine dâhil etmiştir. Bu bilgidен hareketle en azından Türk Dil Kurumunun eseri roman türüne aldığı sonucuna ulaşılır. Kısaca ifade etmek gerekirse *Bahtiyarlık* 'ın roman mı yoksa hikâye mi olduğu edebî çevrelerce netlik kazanmış bir husus değildir.<sup>121</sup> Roman planında yazılan eserin bahsi geçen TDK baskısındaki bölümlendirmesi şu şekildedir: *Mektepte* (s. 507-514), *Senai* (s. 515-523), *Şinasi* (s. 523-536), *Paris'te Bir Türk* (s. 537- 545), *Terbiye-i Nisvân* (s. 546-561), *Köy Düğünü* (s. 561-572), *Medeniyet-Bedâvet* (s. 572-582), *Hatime* (s. 582). Özetle hacimli bölümlendirilmesiyle de *Bahtiyarlık* 'ın roman olma seçeneği kuvvetlidir.

*Letaif-i Rivayat* modern anlatı tekniklerine yaklaşmış bir eserdir. Ahmet Mithat Efendi'nin sistemsiz bilgiler içeren ansiklopedik metinlerinden biridir. Roman, yazarın her okuduğunu ve her öğrendiğini okuruna aktarmak niyetini taşır. Gözlemlere yer verilen, mübalağaların olduğu, hayal ve hakikatin çatıştığı bir içeriğe sahiptir. Ahlâk öğretilerinin verildiği eserin sonunda iyilerin ödüllendirilip kötülerin cezalandırıldığı görülür. Ahmet Mithat Efendi *Bahtiyarlık* romanında 19.yy. Osmanlı toplumunun sorunlarını ele alır. Şinasi Bey ile Senai Efendi merkezli oluşturulan kurguda birbirine zıt iki zihnin yaşamları karşılaştırılır. Şinasi Bey Şark'ın, Senai Efendi ise Garp 'ın temsilcisidir. Eserin sonunda Şinasi Bey mutlu, mamur bir hayata sahip olurken Senai Efendi umutsuz ve belirsiz kayboluşa mahkûm edilir.

Öte yandan, *Bahtiyarlık* Türk edebiyatında dönem dönem görülen köy romanının ilk örneği olarak kabul gör[ür].<sup>122</sup> *Bahtiyarlık* (1885) ismi, "*Edebiyatımızda İlk Köy Romanları*" veya "*İlk Romanlarımızda Taşra*" benzeri başlıklarda zikredilir.<sup>123</sup> Eserde Galatasaray Mekteb-i Sultânîsinde yetişmiş bir aydın aracılığıyla köy hayatının yüceltilmesi ve teşvik edilmesi söz konusudur. Senai Efendi ile Şinasi Bey merkezli oluşturulan içerikte *Felâton Bey'le Rakım Efendi*'de görülen alafranga ve alaturka

<sup>120</sup> Nurullah Çetin, *Tanzimat dönemi Türk edebiyatı*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

<sup>121</sup> Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011a.

<sup>122</sup> Orhan Okay, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011b.

<sup>123</sup> Cahit Kavcar, "Türk Romanı ve Hikâyesinde Köye ilk Açılma", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1/4 (1976). Orhan Okay, *Türk Romanına Köy Mevzuunun Girişinde Unutulan Bir İsim: Ahmet Mithat Efendi, Sanat ve Edebiyat Yazıları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991, 10-115. Mehmet Narlı, "Romanlar ve Taşralar: Türk Romanında Taşra Algıları Üzerine Bir Değerlendirme", *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/64(2013), s. 285-316. Süheyla Yüksel, "Türk Edebiyatında Taşraya Çıkış: Ali Kemal'in Romanları" *Turkish Studies International Periodical Forthe Languages, Literatureand History of Turkishor Turkic*, 4 /1-II (2009), s.1479-1506. Özgül Kayahan, *İlk Köy Romanınız Türkmen Kızı mı?* Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı, s. 280-291, Ankara. Zeynep Kerman, *Tanzimat Edebiyatı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2011, s.605.

temalarının mukayesesi haricinde ayrıca Anadolu köyüne gitmiş bir aydının başından geçenlere yer verilir. Dolayısıyla eser Tanzimat Dönemi içeriklerinden olan Doğu-Batı çatışması konusundan farklılık arz eder. Şinasi Bey'in Doğu medeniyetinin temsilcisi olan Rakım Efendi'den temel ayrımı Anadolu'da entelektüel tavrıyla bulunmuş, Anadolu'yu romantik üslubu ile değerlendirmiş olmasıdır. Şinasi Bey Anadolu'da bir köylü olma fikrine eserin başından itibaren olumlu yaklaşır ve kurgunun sonunda ideallerini gerçekleştirir. *Bahtiyarlık* köylü olma ülküsünün olumlandığı ilk eser olma özelliğine sahiptir. Öte yandan Senai Efendi, Felâton Bey gibi saf ve iyi niyetli değildir, son derece kurnaz ve entrikacıdır, hatta bir dolandırıcıdır.<sup>124</sup>

*Bahtiyarlık*, Türk edebiyatının Anadolu'ya yönelmesinde ilk önemli hamle ve ilk başarılı ürünlerden biri olarak görülür. Kronoloji yönüyle gerçekçi köy edebiyatının başlangıcı olarak *Letaif-i Rivayat* 'ın dokuzuncu cildinde yer alan *Bir Gerçek Hikâye* (1876) ve ardından *Bahtiyarlık* (1885) alınır. *Bir Gerçek Hikâye* eserinde ziraata meraklı olan yazarın gerçek bir olaydan ilham alarak kurguyu oluşturduğu belirtilir. *Bahtiyarlık* romanı için Orhan Okay'ın şu ifadeleri dikkate değerdir: “Bugünkü bilgilerimize göre roman ve hikâyede köy konusunun ilk işlenişini Ahmed Midhad Efendi'nin *Bahtiyarlık* eserinde buluyoruz. Basım tarihi 1885 olan bu romanda bir şehirli gencin, Orta Anadolu'da bir köye yerleşerek orada tabiatla mücadelesini ve altı sene süren bir çalışmadan sonra o devre göre modern bir çiftlik kurmasının hikâyesini okuruz.”<sup>125</sup>

Orhan Okay (1990), *Bahtiyarlık* 'ın değil de *Karabibik* (1890) 'ın ders kitaplarında ilk köy romanı olarak değerlendirilmesini, Ahmet Mithat'ın ikinci sınıf yazar olarak görülmesiyle açıklar.<sup>126</sup> Köy konusunu işleyen ilk roman özelliği taşıması ayrıca varlığından haberdar olunmayan başka eserlerin mümkünlüğü seçeneğini akla getirir. Bu anlamda Metin Kayahan Özgül'ün *İlk Köy Romanınız Türkmen Kızı mı?* çalışmasını delil göstermek yerinde olacaktır. Özgül, varlığının bilinmemesi nedeniyle köy romanı seçeneklerine dâhil olmayan çokça eser bulunması ihtimali üzerinde durur. Eserlerin basım tarihinin eskiliğinden, bazılarının İstanbul dışında basıldığından veya dikkatleri çekmediğinden kaynaklı bilinmediklerini vurgular. Çok uzak bir tarihte ve İstanbul haricinde neşredilmemesine rağmen şimdiye kadar fark edilmemiş bir eser olduğunu belirtir. Kriterlere tamamen uygunluk itibarıyla ilk köy romanının *Türkmen Kızı* olduğunu (Alem Matbaası, İstanbul, 1307 / 1889, 208 s.) belirtir. Eserin yazarı

<sup>124</sup> Ahmet Mithat Efendi (1885), *Bahtiyarlık*, haz., Murat Cankara, Müge Küçük, Özge Soylu Bozdağ, Özlem Kazan, Ruken Alp, İstanbul: Homer Kitabevi, 2017.

<sup>125</sup> Orhan Okay, “*Türk Romanında Köy Gerçeği ve Yaban*”, *Edebiyat ve Edebî Eser Üzerine*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, s. 235.

<sup>126</sup> Orhan Okay, *Türk Romanına Köy Mevzuunun Girişinde Unutulan Bir İsim: Ahmet Mithat Efendi*, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990, s. 110-115.

Ömer Ali Bey, Ramazanoğulları sülalesindedir ve Çukurova'da düze inen Türkmenlerin asırlar boyu geçirdikleri serencamdan haberdardır<sup>127</sup> şeklinde değerlendirir. *Türkmen Kızı* romanında ise Türkmenlerin mahallî unsurlarına yer verilmiştir.

*Türkmen Kızı* romanından önce edebiyatımızda ilk köy romanı vasfı Nabizâde Nazım'ın *Karabibik* (1890) romanına verilmiştir. Kurgu Antalya'nın Kaş ilçesinin Beymelik köyünde geçer. Karabibik karakterinin başından geçen olaylar natüralist bakışla aktarılmıştır. Eser, *doğrudan doğruya köylünün hayatını konu edışı, köyü ve köylüyü gerçeğe bağlı kalarak verişiyle, köy roman ve hikâyeciliğinin ilk önemli örneklerinden biri*<sup>128</sup> olarak kabul edilmiştir. İlk köy romanı değerlendirmelerinde yer alan ve aynı yıl yayımlanan *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*(1890) romanında ise köy yaşamı Mansur Bey'in bakış açısı özelinde sunulmuştur.

Ahmet Mithat Efendi *Bahtiyarlık*'ı Emile Zola'nın Fransız köylüsünün yaşamını detaylandıran "*Toprak romanından etkilenerek yazar.*"<sup>129</sup> *Bahtiyarlık*, köy yaşamıyla şehir yaşamını karşılaştıran, köy yaşamını şehir yaşamından üstünlüğü tezini savunan çift kutuplu bir kurgudur. Eserde şehir ve köy hayatından detaylara yer verilir. Şinasi Bey ile Senai Efendi'nin hayatları karşılaştırılır. Romanın tematik gücü Şinasi Bey babasının telkinleri ve şahsi birikimiyle Anadolu köylüsü olma hayali taşır. Bu emelin arka planı J. J. Rousseau'nun tabiat düşüncelerine dayandırılır: "*Refah ve saadet büyük şehirlerden uzak yaşamaktadır.*"<sup>130</sup> Onun doğaya açılma fikri ise şehirli insanlarla yeni ilişkiler kurmanın yaratacağı huzursuzluk ön görüşüne dayandırılır. J. J. Rousseau, Rönesans'la gelişen akıl, sağduyu, din ve saygı temelli yaklaşımla doğayı düşüncelerinin merkezine alır. Doğa aynı zamanda toplumsal sözleşmelerinin kaynaklarından olur. J. J. Rousseau, egemenlik fikrinin kanunlar ve sözleşmelerle şekil alırken yaratacağı sorunları bildiğinden kutsal egemenlik ve doğal adalet mekanizmasının olduğunu düşündüğü tabiata yönelmiştir. Ahmet Mithat bu yaklaşımı romanda şahsi teşebbüs ve taşrada kalkınma fikriyle birleştirmiştir.

Senai Efendi ve Şinasi Bey Galatasaray Lisesini bitirdikten sonra hedefleri doğrultusunda yeni bir yaşam kurmak isterler. Şinasi kendine *Söğüt*'ün *Bozok* köyünde çiftlik kurar. Uzun çabalar sonunda çiftlikte hayvan yetiştirmeye başlar. Modern tarım tekniklerini uygulayacağı yaşam alanı oluşturur. Köylüyü de bu anlamda Köse Muhtar

<sup>127</sup> Kayahan, a.g.e., s. 280-291.

<sup>128</sup> Ramazan Kaplan, *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, s. 27.

<sup>129</sup> Himmet Uç, "Farklı Bir Batılılaşma Anlayışını Temsil Edenler: Mutavassıfın", *Türk Dünyası Edebiyatı Tarihi*, VII/2 (2006), s. 410.

<sup>130</sup> Ramazan Korkmaz ve Cafer Gariper, *Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı-I*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2011, s. 85.

vasıtasıyla yönlendirir. Böylelikle romanda köylü de kalkındırılır. Şinasi Bey altı yıl içerisinde olağanüstü koşullarda hayallerini gerçekleştirir. Şinasi, neredeyse tek başına çalışarak, elleri nasırlaşarak, bereketli topraklarıyla ve hayvan sürüleriyle büyük bir çiftliğin sahibi olur. Burada olağanüstü koşulların oluşumunu Orhan Okay şu şekilde açıklar: “*Şinasi Fransızların Maison Rustique (Köylü Evi) ve Bascour (Kümes) gibi dergilerini okumuş, ziraatın hesaba ve ölçüye dayanan Frenk usulünü tercih etmiştir.*”<sup>131</sup> Ayrıca Şinasi romanda bireysel girişimciliğin ve dürüstlüğün temsilcisi olur. Babası Semih Efendi'nin sadece memuriyet için yüksek tahsil yapılması gerektiği kabullerine karşı çıkması, Şinasi'nin tahsilli Anadolu köylüsüne dönüşmesinde etkili olur. Şinasi Bey'in girişimcilik öyküsüyle Ahmet Mithat Efendi *Ekonomi Politik (1879)* adlı eserinde üzerinde durduğu sermaye tiplerinden birini de örneklendirmiş olur. “*Ahmet Mithat Efendi sermayenin üç türü olduğunu belirtir. Tabii, asli ve bunları idare edebilme serveti. Tabii serveti mirasyedinin sahip olduğu servet, asli serveti babasının kendisine aldırması olduğu eğitim veyahut bir iş yapabilmek için gerekli alet edevat, bunları idare edebilme servetini ise sahip olduğu serveti yönetebilmek için gerekli kabiliyet ve iktidara sahip olmak şeklinde[dir].*”<sup>132</sup> Bu doğrultuda Şinasi Bey asli servet sahibidir. Aldığı mektep eğitimiyle, taşra öncesi yaptığı bahçıvanlık gibi tecrübelerle ve gerekli alet edevatla kendi servetini edinmiş bir girişimci olmuştur. *Bahtiyarlık* romanında Şinasi mektepli, genç bir girişimci örneğidir.

Senai Efendi ise romanda şehir yaşamına yönelen antiaydın figürdür. Senai okul bittikten sonra Beyoğlu'nun eğlence akşamlarına, Flamme gazinosuna yönelir. Rizette isimli Fransız şarkıcıyla alakadar olur. Babasının köyden gönderdiği harçlıkları tüketir. Paris'e hukuk tahsili görme ve alafranga yaşam sürme niyetiyle gider ancak kumarda tüm parasını kaybeder. Batı'da yaşam kurma emellerini hayata geçiremez. Eserin sonunda hırsız namzediyle sırt olur. Senai Efendi taşralı olarak gittiği Paris'te tutunamaz ancak İstanbullu Şinasi taşrada kendine yeni bir yaşam kurar. Burada yazar merkezden taşraya giden aydının köylü tarafından hayretle karşılanıp yadırganmasına rağmen Anadolu'da var olabilmesini ele almıştır. Dolayısıyla taşranın kalkınmasının taşralılar tarafından değil ancak merkezden gelen bir aydın tarafından sağlanabileceği fikri öne sürülmüş olur. *Bahtiyarlık* 'ta Şinasi çiftçiliği ve üretimi öğretmek için Anadolu'ya gitmiştir. “*Bahtiyarlık, romantik anlayışa bağlı kalınarak yazılmış bir romandır. Bu sebeple köy hayatı ve tabiat içinde yaşama düşüncesi idealize edilmiştir.*”<sup>133</sup> Nitekim

<sup>131</sup> Orhan Okay, *Batı Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay, 1991, s.376.

<sup>132</sup> Caner Solak, “Tüketim Kültürü Ekseninde Türk Romanında Mirasyedi Tipinin Gelişimi, Başlangıçtan 1928'e Kadar”, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2019, s. 272.

<sup>133</sup> Korkmaz ve Gariper, *Tanzimat Dönemi*, s. 85.

eserin yazarı Ahmet Mithat Efendi'nin çiftlik tecrübesi mevcuttur.<sup>134</sup> Roman köy hayatının bahtiyarlık olduğu sonucuna bağlanır.

Geniş kadrosuna rağmen *Bahtiyarlık* romanı Şinasi Bey ile Senai Efendi merkezli işlenir. Diğer kahramanlar yalnız Şinasi ve Senai'nin hayat felsefelerinin ve davranışlarının sergilenmesinde rol oynarlar.

Romanda Şinasi'nin çiftliğinin kuruluşu dışında köy hayatına dair detaylar yoktur. Ahmet Mithat Efendi yalnız harita tanıtları şeklinde konum tasvirleri yapmıştır. *Bahtiyarlık*'ta gerçekçi çizgide köy betimlemelerine, köy evlerine, yerel konuşmalara yer verilmez. Bunun yanında yazar Yamalı Musa Ağa kişisiyle devrin gerçek ağalarına yakın görünümde ağa tipi oluşturmuştur. Yamalı Musa Ağa üzerinden aynı zamanda dönemin iltizam usulü sisteminin eleştirisi de yapılmıştır.

Eserin başka bir önemli yanı *Bahtiyarlık* romanındaki Senai Efendi ve Şinasi Bey'in özellikle on dokuzuncu yüzyıl Türk romanında sıkça görülen alaturka ve alafranga tipler ayrımının bir örneği olmasıdır.<sup>135</sup> Senai Efendi yanlış Batılılaşma temsilcisidir. Batı özentisinin kişilerin öz yaşamlarını nasıl etkilediğinin örnek kişisi olmuştur. Ağa çocuğu olan Senai kendi kültürünü, vatanını reddeden İstanbul'u dahi köy addeden zihniyle yozlaşmış Türk genci örneğidir. Batılı görünümde Batı şehrinde hayatını yaşamayı arzular ve bu arzusu onun felaketini hazırlar. Varlıklı, Batı özentisi, mirasyedi özellikleriyle alafranga kimliği taşır. Şinasi Bey, gelenek temsilcisi entelektüel bir tiptir. Memur çocuğu olan Şinasi dürüsttür ve ilmi birikimleri doğrultusunda atılımlar yapar. Anadolu'da kendine hayat kurar ve Anadolu insanı temsilciliğini örnekler. *Bahtiyarlık*'ta Şinasi ve Senai üzerinden şehirli insan-köylü insan portreleri çizilerek farkları anlatılmıştır. Yaratılış bakımından farklı olan iki bireyin karakterleri üzerinden yanlış Batılılaşma laytmotifi ele alınmıştır. Paranın saadet getiremeyeceği fikrinin işlendiği romanda nihai sonlarla öğütler verilmiştir.

#### 4.2.2. Turfanda Mı Yoksa Turfa Mı? (1890/1891) / Mizancı Murat

Eser, İstanbul'da 1308 (Hicri 1890/1891)<sup>136</sup> tarihinde devrin Jön Türklerinden Mizancı Murad tarafından kaleme alınmıştır. Yazarın ilk ve tek romanıdır. Mizancı Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanını çıkardıktan sonra "*padişahın kendisine teklif ettiği Duyûn-ı Umûmiye Komiserliğini kabul et[miştir].*"<sup>137</sup> Sultan II. Abdülhamit'e sunduğu yenilik tasarılarının kabul edilmemesiyle 7 Teşrin-i Sâni

<sup>134</sup> Narlı, "Romanlar ve Taşralar", s. 295.

<sup>135</sup> Taner Namlı, "Tanzimat Devri Türk Romanında Sosyal Tenkit", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 2010.

<sup>136</sup> "TTK", *Tarih Çevirme Kılavuzu*, erişim 19 Kasım 2022, <https://www.ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/>

<sup>137</sup> Şerif Mardin, *Mizancı Murad Bey ve Siyasi Fikirleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 84.

1311’de (19 Kasım 1895) Paris’e kaçımıştır. Memlekette kısmi meşrutiyet uygulamayı talep etmiş, isteği kabul görmeyince yurt dışında iktidar aleyhinde çalışmalarda bulunmuştur. Londra seyahati sonrasında Kahire’de *Mizan* gazetesini çıkarmaya başlamıştır. Asıl adı Mehmet Murad (1854/1917) olan yazarın bu ismi almasında çıkardığı “*Mizan*” gazetesinde kaleme aldığı politik fikirleri etkili olmuştur. *Mizan* Jön Türk hareketinin Paris’teki yayın organıdır. Ahmet Rıza Bey’in muhalefeti nedeniyle gazete Mayıs 1897’den itibaren Cenevre’de çıkarılmıştır.<sup>138</sup>

(...)1865 ve 1889 yıllarında faaliyete başlayan iki nesil, Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler, son yüzyıllık kültür ve edebiyat tarihimizde ‘sosyal ve politik edebiyat’, hatta ‘ihtilal edebiyatı’ diyebileceğimiz geniş manada bir edebiyat vücuda getirmişlerdir.<sup>139</sup> Tanzimat neslinden olan ve Namık Kemal’den sonra ihtilalci edebiyatın en dikkat çekici ismi olan Mizancı Murad’ın bu eseri ciddi ve cesur tenkitler barındır[ır.]<sup>140</sup> Namık Kemal ve Ziya Paşa nesliyle başlayan hürriyet sesleri sonraki nesilde Murat Bey vasıtasıyla duyurulmaya devam etmiştir. Sanatçı bu romanı tüm Tanzimatçı nesil gibi sosyal, politik, siyasi, maarif gibi pek çok unsura rehber olması mahiyetiyle kaleme almıştır. Çökmekte olan Osmanlı yapılanmasının kurtuluş çarelerini ve devlette uygulanması gereken yöntemleri ele almıştır. Mizancı Murat, siyasi yapılanmada Osmanlıcılık, kültürel yaşamda ise İslamcılık fikirlerini yaşatmak istemiştir. Romanda İslam birliğinin savunuculuğunu yapan Mansur, Anadolu’ya reformlar yapmak için gitmiş, ardından ülküdaşları da Anadolu’ya yönelmiştir.

II. Abdülhamid devrinin Jön Türk yöneticilerinden olan Mizancı Murat özellikle gazetecilik sahasındaki çalışmaları ve Mekteb-i Mülkiye’deki hocalığı ile meşhur olmuştur. Tarih bilgisinin derinliği ve politik sesi ile Namık Kemal’den sonra devrinde gençlerin en fazla takip ettiği şahsiyetler arasında yer alır. Yüksek şuurlu, lider vasıflı, iktidar hırslı, hayalperest kişiliğiyle emellerinin katı savunucusudur. Roman kahramanı Mansur Bey gibi kendisini daima örnek idealist olarak görmüştür.<sup>141</sup>

Mizancı Murat edebiyatının eğitici boyutunu önemsemiş, romanda yeni insan tipi yaratmak istemiştir. Bu arzusunda kahramanın ahlak ve sadakat vasıflarını öncelmiştir. Yazar Orta Asya’nın çadır devletinin üç kıtaya hükmeden Osmanlı Devleti’ne dönüşebilmesini bu özelliklere bağlamıştır. İslamiyet dinine ve kutsal kitaba bağlılığın Osmanlı’nın güçlenmesinde rolü olduğuna inanmış, İslam’ın manevi değerlerinin

<sup>138</sup> İsmail Parlatır, *Tanzimat Nesri. Büyük Türk Klasikleri (Cilt 9, 135-137)*, İstanbul: Ötüken-Söğüt, 1989, s. 136.

<sup>139</sup> Mizancı Murad (1890/1891), “Turfanda mı Yoksa Turfa mı?”, *Mizancı Murat Bey ve Romanına Dair*, haz., Birol Emil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

<sup>140</sup> Mizancı Murad (1890/1891), “Turfanda mı Yoksa Turfa mı?”, *Giriş*, haz., Oğuzhan Karaburgu, İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.

<sup>141</sup> Birol Emil, *Mizancı Murat Bey ve Romanına Dair*, düz., Birol Emil içinde, “Turfanda mı, Turfa mı?”. İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1980.

üstünlüğü ilkesiyle hareket etmiştir.<sup>142</sup> Mizancı Murat, “*Osmanlı idaresinin arka planında, güçlü bir şekilde yönetimi sağlayan unsûrun, padişahlardan daha ziyade, iyi yetişmiş ricâl-i devletin ve Osmanlı halkının olduğu*”<sup>143</sup> fikrine sahiptir. Devletin çıkarlarını önceleyen, sorumluluk sahibi, sadık devlet adamlarıyla Osmanlı’nun yapılarını iyileştirmek istemiştir. Romanın tematik gücü Mansur Bey de dürüst, idealist, vatanperver kişiliğiyle ideal yönetici örneğini temsil etmiştir.

Ayrıca Mizancı Murat eğitimle birlikte yeni insan tipinin tembellikten kurtarılması gerekliliğine inanmıştır. “*Sokaklarda başıboş gezen çocukların, işsiz güçsüz kalıp gazino müdavimi olmuş gençlerin bir an evvel eğitilmeleri gerektiğini belirtir.*”<sup>144</sup> Bu doğrultuda eğitim kurumlarının ıslah edilmesi yönünde teklifleri olmuş; sistemli, modern eğitim yapılanmasıyla Osmanlı’nın çözülme süreci yaşayan birimlerinin düzeltileceğini düşünmüştür. Ayrıca tahsil görmemiş Osmanlı halkını gazeteler aracılığıyla eğitmeye çalışmıştır. Yazar yalnız Türk ve Müslüman tebaanın değil gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarının da eğitilmesini istemiştir. Gayrimüslimlere verilen eğitimin onları devletlerine gönülden bağlı ve sadık kılacağına inanmıştır. Mizancı Murat bu kanaatlerinin etkisiyle kurmacaya başvurmuştur. Romanda oluşturduğu ütopya da ideal kişiyi yaratarak onun aracılığıyla devletin sorunlarına yönelik çözüm önerileri sunmuştur. Vatansız ve her yerde aynı anlamı taşıyan fen kitaplarının aksine millî çizgileri belli edebî metinleri fikirlerinin aracı olarak görmüştür. Dolayısıyla *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* Mizancı Murat’ın bir bakıma yeni düzen planıdır.

Mizancı Murad’ın *Mizan* gazetesinde “*Üdebamızın Numune-i İmtisalleri*<sup>145</sup>” başlığı altında yayımladığı tenkit yazılarında ileri sürdüğü fikirleri “*Tenkit ve itirazda bulunmak kolaydır. Hüner öyle bir eseri meydana koymaktır.*” (s. 2) şeklinde itirazlarla karşılaşır. Bunun üzerine Mizancı Murad *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*<sup>146</sup> romanını kaleme alır: “*İşte bu gibi muterizlere*<sup>147</sup> *bir hikâye tertip etmek için mutlaka Alexandre*

<sup>142</sup> Berna Moran, *Türk Romanı ve Batılılaşma Sorunsalı. Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış (Cilt 1)*. içinde İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, s. 16- 17.

<sup>143</sup> Gülbeyaz Karakuş, “Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Yeni Üslûp Arayışları *Mizan* Gazetesi Örneği”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007, s. 112.

<sup>144</sup> Zuhal Şirin, “*Mizan* Gazetesi İnceleme, Tahlili Fihrist, Seçme Yazılar (Birinci İstanbul Dönemi 1-159 Sayılar)”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi, 2007, s.473.

<sup>145</sup> Üdebâ (ادباء) i. (Ar. *Edib*’in çoğul şekli *udebâ*) Edipler, edebî eser yazan kimseler, edebiyatçılar.

Numûne (نمونه) i. (Fars. *numûne*) Nitelikleri hakkında bir fikir vermek üzere bir bütünden alınan parça, örnek. İmtisal [l ince] (امتثال) i. (Ar. *Musûl* “benzetmek, şekil vermek”ten *imtisâl*) Örnek olarak alıp ayak uydurma, uyuma, uyulma. *Üdebamızın Numune-i İmtisalleri: Ediplerimizin Örnek Eserleri*

<sup>146</sup> Mizancı Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*. Milli Roman, Birinci Tab, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1308, 420s. Ayrıca metin alıntıları da bu baskıdan yapılmış ve alıntılarının sonunda sayfa numaraları ayrıç içerisinde gösterilmiştir.

<sup>147</sup> Mûteriz (معترض) sıf. *Ve* i. (Ar. *i’tirâz* “kabul etmemek, reddetmek”ten *mu’teriz*) Bir sözü, bir fikir veya kararı beğenmeyip çeşitli bahâneler bularak karşı çıkan, itiraz eden (kimse).

*Dumas olmak lazım gelmeyeceğini göstermek üzere Mizan'ın tatil-i ahirinden*<sup>148</sup> *bilistifade*<sup>149</sup> *şu romanı kaleme aldım.*” (s. 3) *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanının yazıldığı sıralarda tercüme romanlarının çoğalmas ve telif namıyla yazılan romanların zayıflığı “millî hikâye-roman” diye bir meseleyi ortaya çıkarır.<sup>150</sup> Bu tartışmaların tesiri Mizancı Murad Bey’de de görülmüştür. Dolayısıyla yazarın roman kapağına “*Millî Roman*” detayını koyması sebepsiz değildir. Ayrıca kendisi kaba muaşaka<sup>151</sup> tasvirlerinin millî roman diye itibar görmesinden rahatsızdır. “*Biz de roman namı pek ucuz olarak alınıp verilmektedir. Beş on seneden beridir ele alınması caiz*<sup>152</sup> *olmayan kaba bir muaşaka tasvirleri ‘milli roman’ unvanı altında itibar bularak kemal-i itina*<sup>153</sup> *ile okunmaktadır.*” (s. 2)<sup>154</sup> Bu düşünceleri Mizancı Murad’ı ahlakçı edebiyat düşüncesi ürünü olan millî romana yöneltmiştir. Yazar zihnindeki millî roman örneğini de şu şekilde tasvir eder: “*Tenkidat-ı edebiyenin iptidasında*<sup>155</sup> *beyan ve izah ettiğim üzere münşilik*<sup>156</sup> *ve ediplik iddiasında değilim. Fakat kitabet noksanını âsar-ı*<sup>157</sup> *mebhusede*<sup>158</sup> *mefkût*<sup>159</sup> *olan efkâr*<sup>160</sup> *ve tasvir ittiradıyla*<sup>161</sup> *tazmin etmek*<sup>162</sup> *ve kavaid-i*<sup>163</sup> *asliye itibarıyla gerçekten ‘Milli Roman’ tavsifine*<sup>164</sup> *layık bir eseri kariin-i kiramin*<sup>165</sup> *enzar-ı temyizine*<sup>166</sup> *koymak fikriyle kalemin hokkaya*<sup>167</sup> *batırıldığına ketm edemem.*<sup>168</sup>” (s. 3). Millî roman arzusunu ve roman yazma pratiğini izah eden Mizancı Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* eserini millî roman kategorisine yerleştirir.

<sup>148</sup> Tâtil (تعطيل) i. (Ar. ‘atâlet “işsiz kalmak”tan ta ‘til) Faaliyetine ara verme, durdurma. Âhir (آخر) sıf. (Ar. âhîr) Son. *Tatil-i Ahir: Son işine ara verme*

<sup>149</sup> Bilistifâde (بالاستفاده) zf. (Ar. Harf-i cer bi-, harf-i târif el- ve istifâde ile bi ‘l-istifâde) Faydalanarak, istifâde ederek, fırsat bilerek.

<sup>150</sup> Mustafa Nihat Özön, *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941, s. 483.

<sup>151</sup> Muâşaka (معاشقه) i. (Ar. ‘işk > ‘aşk “çok sevmek, âşık olmak”tan mu ‘âşaka) [Türkçe’de türetilmiştir] Sevişme, âşıklık.

<sup>152</sup> Câiz (جائز) sıf. *Ve i.* (Ar. cevâz “yasak olmamak”tan cā ‘iz) Yerinde, uygun, doğru olan (şey).

<sup>153</sup> Kemal [l ince] (كمال) i. (Ar. Kemâl) En olgun, en yetişkin döneminde olma, olgunluk. İtinâ (اعتناء) i. (Ar. ‘uniyy “sıkıntı vermek, meşgul etmek”ten i ‘tinâ’) Bir şeyin istenildiği gibi olması için gereken dikkati gösterme, dikkat, özen, özenme, ihtimam. *Kemal-i İtina: Olgun özeni gösterme*

<sup>154</sup> Mizancı Murad (1890/1891). *Giriş*.

<sup>155</sup> İptidâ (ابتداء) i. (Ar. bed’ “başlamak”tan ibtidâ’).

<sup>156</sup> Münşî (منشى) sıf. *Ve i.* (Ar. inşâ’ “inşâ etmek; kaleme almak”tan munşî) Bir eser meydana getiren, inşâ eden (kimse).

<sup>157</sup> Âsar (آثار) i. (Ar. Eser’in çoğul şekli âsâr) Bir kimsenin veya bir topluluğun çalışması sonucunda ortaya çıkmış olan şeyler, eserler.

<sup>158</sup> Mebhus (مبحوث) sıf. (Ar. bahs “söz etmek”ten mebhûs) Sözü edilmiş, bahsolunmuş.

<sup>159</sup> Mefkût (مفقود) sıf. (Ar. Fağd “kaybetmek, yitirmek”ten mefkûd) Mevcut olmayan, bulunmayan, yok.

<sup>160</sup> Efkar (افكار) i. (Ar. fikr’in çoğul şekli efkâr) [Kelime ikinci anlamını Türkçe’de kazanmış ve bu anlamda tekil olarak kullanılmıştır] Fikirler, düşünceler.

<sup>161</sup> İttirad (اطراد) i. (Ar. tarad “avin peşini tâkip etmek”ten ittirâd) Birbirini takip ederek düzenli bir şekilde devam etme, muntazam bir tarzda cereyan etme, âhenk, düzenlilik.

<sup>162</sup> Tazmin (تضمن) i. (Ar. zâmn “kefil olmak”tan tazmin) Sebep olunan zarar ve ziyânı ödeme.

<sup>163</sup> Kavâid (قواعد) i. (Ar. kâ ‘ide’nin çoğul şekli kavâ ‘id) Kurullar, kaideler.

<sup>164</sup> Tavsif (توصيف) i. (Ar. vaşf “nitelemek”ten tavsîf) Vasıflarını, niteliklerini sayma.

<sup>165</sup> Kâriin (قارئین) i. (Ar. kâri’ “okuyan” ve çoğul eki -in ile kâri’in) Okuyucular. *i.* (Ar. kerim “şerefli, ulu, cömert”in çoğul şekli kirâm) Soyu temiz, soylu kimseler, şerefli ve ulu kimseler. *Kariin-i Kiramin: Soylu okurlar.*

<sup>166</sup> Enzar (انظار) i. (Ar. nazâr’in çoğul şekli enzâr) Bakışlar, nazarlar. Temyiz

(تمييز) i. (Ar. meyz “ayırma”tan temyiz) Ayırma, ayrılma, seçme, seçilme. *Enzar-ı Temyiz: Seçici okuma.*

<sup>167</sup> Hokka (حقة) i. (Ar. hûkka) Cam, mâden veya topraktan yapılmış genellikle kapaklı küçük kap.

<sup>168</sup> Ketmetmek (Ar. ketm + Türk. Etmek, eylemek) Saklamak, gizli tutmak.

Mizancı Murat ayrıca eserde tarihî kişilere ve mekânlara yer vermiştir. Böylelikle romanda kolektif kültür bilinci uyandırılıp millî hassasiyetler gösterilmeye çalışılmıştır. Murat Bey, Osmanlı Devleti'nin imparatorluk ihtişamına geri döneceğine inanmış, okuruna bu fikrini aşılamiştir. Mekân ile tarih bağları kurmuş okuruna ecadını hatırlatmıştır.

Biol Emil'e göre bu eser tezli romandır ve "*II. Meşrutiyet romanına kadar benzeri olmayan bir sosyal tenkit romanıdır.*"<sup>169</sup> Murat Bey, ahlaki edebiyat algısı ile hareket eder. Bu yaklaşım ile amaç bilhassa(...) roman ve tiyatrodaki (...)bir milletin bugünü ve geleceği için örnek teşkil edecek vatanperver insan tipleri yaratmaktır. Devletin gidişatını değiştirecek, rol model insan figürleri oluşturmak hedeflenir. Vakanın ehemmiyeti yoktur(...) roman ve tiyatro şahısları, ferdi özelliklerinden ziyade bir milletin ortak vasıflarını, hâkim temayüllerini temsil eden, geniş kitlenin farkında olmadan vicdanında taşıdığı duygu, düşünce ve idealleri uyandıran tipler olmalıdır. Mansur Bey aracılığıyla aydın yöneticilerin yaratımı hedeflenir. Osmanlı şahsiyetinden Türklük kimliğine varmış aydınlar tanıtılır. Cemiyetteki rolleri bakımından Ziya Gökalp'ın "*meşkure*" anlayışını anımsatan bu figürler, bugünün imarından çok yarınların kurucusu, faal, sosyal bilinci, ödev algısı ve kişiliği üst düzey güçlü "misyon" sahibi kahramanlardır. Bu kişiler piyes ve roman sayfaları dışında hayatta can bulursa, cemiyette onları model alan fertlerin sayısı çoğalırsa ancak o zaman bir millet her yönüyle mutlu bir ikbale namzet demektir.<sup>170</sup> Bu amaç ve gayeler dâhilinde yazılmış olan *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanı tezli bir sosyal roman olma nitelikleri taşır.

Roman yazıldığı devrin koşullarına hapsolmayıp aynı zamanda "*istikbal romanı*" özelliği taşır. Yazarın, kahramanı Mansur Bey'den, fikirleri ve yaptıkları dolayısıyla "*O, istikbal adamıdır.*" diye bahsetmesi ve ona çevresinin yadırgadığı vasıflar vermesi [örnek teşkil eder.] Mansur (...)"*Millî Türkiye*", "*İstikbal Türkiye'si [nin]*"(...) yeni bir Türkiye'nin ideal aydın tipidir. Dikkate şayandır ki Türk tarihinin seyri bir çeşit kehanete benzeyen bu tasavvuru boşa çıkarmamıştır. Cumhuriyet Türkiyesi Mansur Bey'in ideallerini taşıyan binlerce aydın yetişmiştir.<sup>171</sup> Mansur Bey'in özelinde örneklenen idealler, II. Abdülhamit devrinde varlık göstermesine karşın gerçek anlamda hayata geçirilmeleri Cumhuriyet devrinde gerçekleşmiştir.

Ayrıca romanın idealize edilmiş şahısları eserin başından sonuna değin yanılmazlar, hata yapmazlar ve ülkülerinden sapma göstermezler. Değişim ve gelişim

<sup>169</sup> Biol Emil, *Mizancı Murad Bey ve Romanına Dair. Türk Kültür ve Edebiyatından Şahsiyetler-2*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s. 90-110.

<sup>170</sup> Mizancı Murad, *Mizancı Murat Bey ve Romanına Dair.*

<sup>171</sup> Mizancı Murad, *Mizancı Murat Bey ve Romanına Dair.*

kaydetmeyen tiplerdir. Düz ve tek yönde olan bu tiplerin eserde hata payları yoktur. Anlatıcı eser boyunca kahramanlarına hâkimdir. İyi tiplere hayranlığını kötü tiplere ise düşman tavrını belli eder. Romanda üslûp bakımından belagat eksiklikleri görülür. Eserde kitabet dilinde fikir beyanı verilir. Dolayısıyla Murat Bey'in gazeteci ve fikir adamı kimliğinin, sanatçı yönünü etkilediği görülmüştür.

Anadolu'ya ve köye dair detaylar barındırması bakımından ilk köy romanı olarak da kabul edilir. Hülya Argunşah, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* eserini *Bahtiyarlık* ve *Karabibik* 'ten sonra köyü konu edinen ve sonraları edebiyatımızda çeşitli sebeplerle köy romanları yolunu açan romanlarımızdan biri olarak değerlendirir.<sup>172</sup> Mizancı Murat Anadolu'nun kalkınma temelini taşraya dayandırır. Kalkınma düşüncesini köyde çiftlik kurarak hayata geçirmek ister. *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*, Ahmet Mithat Efendi'nin *Bir Gerçek Hikâye* öyküsü ile *Bahtiyarlık* romanı, Nabizade Nâzım'ın *Kara Bibik* adlı öyküsüyle birlikte Türk edebiyatında köye yönelişin öncü eserleri arasında sayılır.<sup>173</sup>

Kurgu Araplaşmış Türk ve Osmanlı asıllı İbn-i Galip soyundan gelen Mansur'un Paris'ten İstanbul'a gelmesiyle başlar. Mansur'un ailesi Kütahya'dan Cezayir'e göç etmiş bir ailedir. Mansur Bey kendini memlekete hizmet fikrine adanmış doktor ve siyasetçidir. Paris'te aldığı eğitimle Anadolu'ya gelen Mansur Bey İstanbul'a gelir gelmez yozlaşmış pek çok yapıyla karşılaşır. Sosyal çevreye yabancılaşır ve beklentilerini karşılayamayacağını fark eder. Amcası Şeyh Salih Bey'in yanında kalmak mecburiyetinde kalır. Ortak çocukluk yaşadığı Muzaffer amcasının kızı Zehra da Salih amcasının konağında yaşar. Zehra'yla karşılıklı gönül münasebetleri olur ancak birbirlerine uzun süre söyleyemezler. Mansur Bey doktorluk dışında Hariciye Nezareti'nde çevirmenlik yapar. Akabinde Şeyh Salih Bey ikinci bir evlilik yapar. Eşinin kardeşi Râşit Efendi, Salih Bey'in mal varlığına sahip olmak ister. Konakta türlü entrikalar ve oyunlar çevirir. Konaktaki çok kişiyi öldürür ve konağı ateşe verir. Salih Bey kederinden ölür, Mansur ise Raşit Efendi'den intikamını alır.

Mansur Bey'in Anadolu macerası tüm bu olaylardan sonra gelişmiştir. *Veliler Çiftliği* isminde bir köye gitmiş, köy kalkınma projesini burada başlatmıştır. Aydın burada Anadolu köylüsünü tanıma ve onun zekâsına hayran kalma hâli yaşar. Köyde aydın-köylü çatışması görülmez. Aydın İstanbul'da yapamadığı istikbal adamı olma hedefini Anadolu'da hayata geçirmek ister. "...romanın özellikle köydeki kalkınma sahneleri, yazarın ihtilalci fikirlerini uygulamaya yönelmesidir. O eğitimi yaygınlaştıracak, kitleyi eğitecektir. Bundan sonraki amacı, eğitim yolu ile kalkınmayı

<sup>172</sup> Hülya Argunşah, "Tanzimattan Meşrutiyete Türk Romanı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*,4/2 (2006), s. 49.

<sup>173</sup> Korkmaz ve Gariper, a.g.e., s. 8.

*Osmanlı Devleti sınırları dışına taşıyarak bütün Müslümanları da 'kiblegâh-ı sâni' diye nitelediği İstanbul'a yani Osmanlı Devleti'ne bağlamaktır.*"<sup>174</sup> Mansur, büyük şehirlerden değil de taşradan başlayarak memleketi kalkındırmanın mümkün olduğuna işaret etmiştir. Mansur'un bu atılımı dönemini aşan bir fikirdir. Mansur Bey köyde ilkokul ve ziraat okulları açmıştır. Numune çiftliği ve tesis fabrikası kurdurup köylüleri burada çalıştırarak onların geçim şartlarını iyileştirmiştir. Köylü Mansur Bey'in hizmetleriyle şehre ve devlete muhtaç olmaktan uzaklaşmıştır. Mansur Bey aracılığıyla bir bakıma yeni Türkiye'nin kalkınma modelinin küçük bir örneği hayata geçirilmiştir.

Romanda ayrıca dönemin adalet mekanizmalarını sorgulanmıştır. Rüşvet ve vergi sorunlarını ele alınmıştır. Aydının burada da çabaları yarım kalmış, 93 Harbi nedeniyle köyden ayrılmış pek çok cephede doktorluk yapmıştır. Savaş yıllarında üstleriyle anlaşamaması nedeniyle Şam'a sürülmüştür. Tüm mefkûrelerini İstanbul'a yolladığı eşi Zehra'ya mektuplar vasıtasıyla emanet etmiş, bir süre sonra hastalıktan ölmüştür. Mansur Bey'in Anadolu faaliyetlerinin dışında tam bir başarı elde edemediği, farklı atılımlarının yarım kaldığı görülmüştür.

Öte yandan Mizancı Murat bu romanıyla iki tip insan görünümü oluşturmuştur. İki geleneğin entrikacı, umursamaz temsilcileri yani Raşit Efendi gibi kurgusal kişilerdir. İkinci tip ise modern, köy üzerinden kalkınma planı yapan hayalî kişilerdir. Mansur Bey bu hayalî kişilerden birisidir. Yazar Mansur Bey gibi idealize ettiği tiplerin övgüsünü yaparken yanlış davranışlara büründürdüğü tiplerini yermiştir. Murat Bey düşünce sistemiyle hayat verdiği Mansur'u kurgunun başından itibaren sahiplenmiştir. Hâdiselerin merkezine Mansur Bey'i koymuş onu kurtarıcı kişi yapmıştır.

Romanın başından itibaren Mansur Bey romantik bir tavırla sunulmuştur. Yirmili yaşların başında fesli delikanlı Mansur, güneşli bir bahar sabahı Varna'dan İstanbul'a vapurla gelmiş; olgun ve vakur duruşuyla kurguda derinleştirilmiştir. Ayrıca Mansur'un azim ve tefekkürle ufka bakan görünümü okura yeni bir idealistle karşılaşacağını sezdirmiştir. Dolayısıyla eserde fiziksel, ruhsal tasvirlerle de Mansur Bey'in övgüsü yapılmıştır. Abartıya kaçılmadan, doğal süreçte Mansur'un yüceltmesi hedeflenmiştir. Başkişi Mansur'un yetiştirme koşulları, aile ortamı yüceltilmesine kanıt olarak sunulmuştur. Cezayir'de hüküm süren İbn-i Galip Beyliği soyundan gelen, üç yaşında şehit çocuğu olan Mansur; genç yaşta üstün vasıflara sahip olmuştur. Mansur, Cezayir'i Fransız işgallerine karşı müdafaa eden bir aileden geldiğinden vatanperver kişiliği abartılı karşılanmamıştır. Yazarın Mansur Bey'e adeta giydirdiği manevi kalkan onu

<sup>174</sup> İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2006, s. 249.

kahraman olmasına yönelik eleştirilerden korumuştur. Babasının kendini vatan yolunda feda edişi Mansur Bey'in vatan hizmetine kendini vakfetmesinin hazırlayıcı koşulu olmuştur. Böylelikle Mansur, kimsesiz ve hamisiz olmasının karşın aile ve geçmiş tecrübeleriyle kaderini tek başına inşa etmiştir.

Romanda ayrıca devrin sorunlarına da yer verilmiştir. Mansur Bey'in doktorluk mesleği vasıtasıyla İstanbul halkına ve bürokrasisine dair izlenimleri aktarılmıştır. Mansur'un Hariciye Nezaretindeki göreviyle devlet dairelerindeki aksaklar sorgulanmıştır. Nepotizm sorunları, görev ihmalleri, çalışmayan memurlar, az kişiyle halledilmesi mümkün görevlerin sayıca fazla memurlara verilmesi, devlet kurumlarındaki israflar, liyakatsiz kıdem yükseltmeler, memurların aldığı rüşvetler, halkın mağdur edilmesi gibi gündemlere yer verilmiştir.

Osmanlı, Tanzimat yıllarında bünyesindeki gayrimüslim vatandaşlarıyla sorunlar yaşamıştır. Fransız ihtilali etkisiyle başlayan bağımsız devlet kurma yahut imparatorluktan ayrılma girişimleri çok uluslu Osmanlı yapısına zarar vermiştir. Mizancı Murat romanda Osmanlı'nın Müslüman tebaasına odaklanır. Bu durum yazarın Osmanlı toplumunu birleştirmeyi önceleyen yaklaşımıyla çelişir. Yazarın milletleri birleştirici bir dil kullanmadığı görülür. Zira Ahmet Mithat Efendi *Müşahedat (1891)* romanında gayrimüslim vatandaşlara ayırım yapılmadığını vurgulamış Müslüman halkla gayrimüslimleri birleştirici tavır gözetmiştir. Osmanlı Devleti'nin imparatorluk ihtişamına dönmesini arzulayan Murat Bey'den de benzer tavır beklenmesine karşılık eserde çoğunlukla Müslüman halka seslenmiştir. “Ayrıca yazarın gayrimüslimlere karşı bu tutumunda, Rus-Çeçen çatışmalarının iyice şiddetlendiği bir dönemde dünyaya gelmiş ve ailesinin etkisiyle Ruslara karşı bir mücadele ruhuyla büyümüş olmasının da etkili olduğu düşünülebilir.”<sup>175</sup> Yazarın bu tercihi muhafazakâr yapısının baskınlığı ve sorunların Müslümanlar tarafından çözüleceğine duyduğu inançtan kaynaklanır. Çünkü Osmanlı Devleti'ndeki sorunların temelini güçlü yapılarını kaybetmelerine bağlamış, gayrimüslimlerin bağımsızlık atılımlarını devletin kendisine yüklemiştir. Dolayısıyla yazar aslında Müslüman idarecilere farklı bir niyetle seslenir. Murat Bey, öncelikle Müslüman halkı yetiştirmek istemiştir.

Yazar ayrıca Tanzimat Dönemi'nin Batı'ya gitme özentisine değinmiştir. Avrupa'ya tahsil görmeye giden Türk gençlerinin dini ve millî benliklerinden uzaklaşmaları, yozlaşmaları ele alınmıştır. Mansur, Avrupa'ya gidip yurda dönen gençlerin halkta bıraktıkları olumsuz izlenimleri bertaraf edecek bir figürdür. Mizancı Murat, Mansur Bey'i Frenkleşmemiş, köklerinden kopmamış vasıflarıyla anlatmıştır.

---

<sup>175</sup> Emil, *Mizancı Murad Bey ve Romanına Dair*.

Mansur, *Marsilya ve Paris*<sup>176</sup>te gördüğü eğitim yıllarında alaylara maruz kalmasına karşın İslamiyet'in ve Osmanlılığın savunucusu olmaktan vazgeçmemiştir. Murat Bey'in kurtarıcı kimliği verdiği Mansur, Batı'nın ilminden ve fenninden gerçek manada faydalanmış bir rol modelidir. Kurguda Mansur'un *Emin Paşa*<sup>177</sup>yla konuşmaları üzerinden Osmanlı Devlet büyüklerinin Batı'dan faydalanılması durumunu kabulü işlenmiştir. Böylelikle Osmanlı bürokrasisinin Avrupa'nın ilim ve fenninden yararlanma yönünde talebi olduğunu belirtilmiş, Mansur Bey'in varlığının meşruiyeti arttırılmıştır.

Mansur Bey, Türk gençlerinin Fransız dadılar elinde büyümelerinden kaynaklanan Paris seyahatlerini sorgulamış, tahsilin şuurlu ve yetenekli gençlerle mümkün olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Mansur, Paris hayatının her türlü zevk ve safa âlemini düşleyen beyzadelerinin karşısında mektep hocalarından takdir gören Türk genci olarak anlatılmıştır. Hocalarının asistanlık tekliflerini reddetmiş Osmanlı Devletine hizmet etmek istemiştir. Avrupa'dan edindiği bilgi birikimini vatan topraklarında işlemeyi tercih etmiştir. Mansur Bey örneği üzerinden aynı zamanda devletin Mansur gibi çalışkan gençleri desteklemesi yönünde çağrılara yer verilmiştir. Zira Mizancı Murat için Osmanlı Devleti'nin mevcut durumundan kurtuluşu eğitimle mümkün kılınmıştır.

Romanda eğitimin nasıl ve ne şekilde uygulanması gerekliliğine yönelik teklifler de mevcuttur. Öncelikle devletin gerekli bütçeyi ayırması gerekliliği vurgulanmıştır. Yalnız devlet bekası değil İslam birliğinin gerçekleşmesi de eğitime bağlanmıştır. Eserde Müslümanların birleşmesinin eğitimle gerçekleşeceği belirtilmiştir. "*Gine körfezinden Mozambik'e kadar bütün Müslümanların yeniden devlete bağlanabilmesini Mizancı Murat "eğitimli insan "ın yetiştirilmesine bağlamaktadır."*<sup>178</sup> Mansur Bey'in Lübnan'da okul açması bu hedefinin bir örneğidir.

Murat Bey, Mansur Bey'in iş ahlakından hareketle toplumun dikkatini çekmeyi amaçlamıştır. Mansur'un kalem memurluğunda yapılacak bir işin olmaması nedeniyle istifa etmesi diğer memurlarca garipsenmiştir. Yazar Mansur'un bu davranışının korkaklık ya da vazgeçme şeklinde algılanmasını istememiştir. Tam tersi tembellikleri ve haksızlıkları reddeden aydına onurlu ve mağrur bir görev yüklemiştir.

Öte yandan Mansur Bey dil bilincine sahiptir. İstanbul'a gelir gelmez komisyoncunun kendisinden frank istemesi, kalacağı otel tabelasının Fransızca olması onun öfkelenmesine sebep olmuştur. Mizancı Murat, Türkçe sevgisine yönelik

<sup>176</sup> Mizancı Murad, *Mizancı Murat Bey ve Romanına Dair*, s. 29.

<sup>177</sup> Mizancı Murad, *Mizancı Murat Bey ve Romanına Dair*, s. 187.

<sup>178</sup> Mehmet Özdemir ve Zekeriyya Kantaş, "Mizancı Murad ve Turfanda mı Yoksa Turfa mı? Romanında Eğitim", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3/2 (2014), s. 268.

yaklaşımıyla okura aynı zamanda dil duyarlılığı kazandırmayı hedeflemiştir. Mansur Bey Cezayir’de ve Fransa’da yetişmesine karşın annesinin dil duyarlılığıyla Türkçeye hâkim bir şekilde yetişmiştir. İbn-i Galip soyuna sadakatle yaklaşan amcası Salih Efendi’nin aksine o, Arapça savunucusu olmamıştır. Dolayısıyla Mansur Bey yalnız Türk diline değil aynı zamanda Osmanlı Devlet birliğine de önem vermiş, milliyet ayrımlarına mahal vermemiştir. Türkçe, yazar için bir anlamda İstanbul’a yani Osmanlı’ya bağlılığının bir sembolü olarak alınmıştır.

Mansur Bey aynı zamanda siyasi bir misyonla okura sunulmuştur. Mansur, Osmanlı Devleti’nin hilafet makamı temsilciliğinin destekçisi olmuş, İslamiyet’in siyasal güç olması durumuna dikkat çekilmiştir. Mizancı Murat’ın yarattığı figür II. Abdülhamit’in düşüncelerini paylaşır. Mizancı Murat, milliyetçilik etkisiyle imparatorlukta yaşanan çözümlere karşı İslam gücünü kullanmak istemiştir. Yazar, Mansur Bey’e padişahın siyasetinin temsilciği rolünü vermiştir. Mansur aracılığıyla Osmanlı halkını birlik ve beraberliğe sevk eden tavsiyelerde bulunmuştur. İslamiyet’in birleştirici tarafını desteklerken Türklük kimliğinin önemini de vurgulamıştır.

Romanda Türkçülük hareketine yönelik az da olsa detaylar mevcuttur. Jön Türk yılları Türkçülük fikrinin ortaya çıktığı II. Meşrutiyetten önceki süreçtir. Bu evrede Mizancı Murat, *Tarih-i Umumi*’yi kaleme almış, Şemsettin Sami dil alanında sözlük ve metin çalışmaları yapmıştır. Bursalı Mehmed Tahir, *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*, Necip Asım, *Türk Tarihi*, Veled Çelebi ise Türk Diline *Medhal* isimli eserleri hazırlamıştır. Türk diline ve Türkçülüğe yönelik tüm bu çalışmalar *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*’da da kendini göstermiştir. Türk tarihine yönelik şahsi çalışması bulunan Murat Bey romanda Mansur’un Türklük bilincine dikkat çekmiş, Kütahyalı olduğunu vurgulamıştır.

“*Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*”nın dikkate değer başka bir yönü otobiyografik detaylar içermesidir. Benlik algısı yüksek, lider olma hedefi ve ihtirası bazen ölçsüz hadlere varan Murat Bey, yaşamı boyunca yalnız fikirsel ve eylemsel değil gerçekleşmesi en zor hayallerinin dahi yanlış olabileceğini düşünmemiştir. Roman başkişisi Mansur Bey gibi o da kendi kendisini daima model bir idealist olarak görmüştür. Fakat bu sabırsız, atak, tahammülsüz idealist, içinde yaşadığı cemiyetin hâkim temayüllerini, insanların kendi tasavvurlarına göre yaratılmadığını, zaruretlerin rolünü hesaba katmadığı, çevresini ve hadiseleri zorlayarak değiştirebileceğini sandığı için yarı yolda kalır. O kadar ki Jön Türklerin lideri seçilmek gibi bir müddet sonra Türkiye’ye hâkim olacak bir hareketin başına geçmişken çıktığı bu zirvede başı dönmüş, düşmüş, sonunda müebbet mahkûm damgasıyla “Mücadele-i Milliye” adını

verdiği hayatının söndürüldüğünü görür.<sup>179</sup> Dolayısıyla eserin başkışısı Mansur ile Mizancı Murad'ın yaşamları ve kişilikleri benzer özellikler taşıdığı görülmüştür.

Ayrıca Murat Bey'in Jön Türklük sürecinde Avrupa'dan ailesine gönderdiği mektuplarda kimi zaman "*Mansur*" imzasını kullandığı bilgisi mevcuttur. Dağıstan doğumlu Mizancı Murat Osmanlı hayranı bir aile ortamında büyümüştür. Çocukluğundan itibaren İstanbul'a gitmeyi istemiş, isteği on dokuzlu yirmili yaşlarında gerçekleşmiştir. İstanbul Mizancı Murat için tıpkı Mansur Bey'deki gibi hayal kırıklığı yaratmıştır. Gittiğinde tembel, yoksul, rüşvetlerle sarmalanmış bir başkent bulmuştur. Gayretli ve inatçı yaklaşımıyla olumsuzluklar onu yıldırمامış, döneminin atılgan idealistlerinden birisi olmuştur. Halkın eğitilmesi ile hizmetlerine başlamış, gelişmiş Osmanlı toplumunu olabilme adına çalışmalar yapmıştır. Şahsi düşüncelerinin ve hülyalarının doğruluğundan asla tereddüt etmemiştir. "*Bu şuur onda giderek kendi kendini idealleştirme duygusu meydana getirmiştir. Bundan dolayı kendini daima örnek bir idealist olarak görmüştür.*"<sup>180</sup> Dolayısıyla yaratmak istediği yeni insan figürünü kendi kimliğiyle özdeşleştirmiştir. Murat Bey romanda ülkülerini, fikirlerini Mansur Bey'e emanet etmiştir. İsmail Parlatır, "(...) bizde ilk otobiyografik romanın örneği olarak nitelenebilir."<sup>181</sup> Benzeri bir ifadeyi de Birol Emil verir: "*Bu roman, Murat Bey'in öteki kitapları arasında ideolojisini, hayat ve edebiyat görüşünü, şahsiyetini en iyi aksettiren bir çeşit 'oto-biyografik' eserdir.*"<sup>182</sup> Aynı zamanda (...)Murat Bey'in şahsiyetinde ve eserinde yalnız kendi hayat macerasını ve fikirlerini değil 19. yüzyıldan itibaren Türkiye'nin ve Türk aydınının pek çok meselesini bulmak mümkündür.<sup>183</sup>

Eser isim tercihi itibariyle muhtevayı imler. Turfanda<sup>184</sup> yeni ortaya çıkan, yeni çıkmış şey, yenilik<sup>185</sup> gibi değişmeceli anlamlar taşır. Turfa<sup>186</sup> eski, değerini kaybetmek, berbat olmak, bozulmak [anlamlarının yanında] İstanbul sokak dilinde "alışılmadık" ve dolayısıyla "yeni, görülmemiş" anlamını kazanır.<sup>187</sup> Romanda şahıs kadrosu bu iki anlam değeri boyutuyla konumlandırılır. Başkışısı Mansur, Mehmet Efendi, Zehra, Fatma Hanım, Ahmet Şunudî kişileri "turfanda" olgusunu yeniliği, aydınlığı, ikbali sembolize ederler. Harici verilen Şeyh Salih Efendi, Emin Paşa, Kâzım Bey, Sabiha Hanım, İsmail Bey, Raşit Efendi kişileri eskiyi, köhnemişliği, Osmanlı Devleti'nin sona ermişliğini

<sup>179</sup> Mizancı Murad, *Mizancı Murat Bey ve Romanına Dair*.

<sup>180</sup> İslâm Ansiklopedisi, Abdullah Uçman, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, "Mizancı Murad" maddesi, 2005, s. 215.

<sup>181</sup> Parlatır, a.g.e., s. 36.

<sup>182</sup> Emil, *Mizancı Murat Bey ve Romanına Dair. Türk Kültür ve Edebiyatından Şahsiyetler-2*, s. 90-110.

<sup>183</sup> Mizancı Murad, *Mizancı Murat Bey ve Romanına Dair*.

<sup>184</sup> "Lügatım", Turfanda, erişim 19 Kasım 2022, <http://www.lugatim.com/s/TURFANDA>

<sup>185</sup> "Nisayan Sözlük", Turfanda, erişim 19 Kasım 2022, <https://www.nisanyansozluk.com/?k=turfanda>

<sup>186</sup> "Lügatım", Turfa, erişim 19 Kasım 2022, <http://www.lugatim.com/s/TURFA>

<sup>187</sup> "Nisayan Sözlük", Turfa, erişim 19 Kasım 2022, <https://www.nisanyansozluk.com/?k=turfa>

temsil ederler. Eserde Mansur tutumu ve tenkitçi dikkatiyle bu hayatı en hurda köşelerine kadar teşhir ederken, Tanzimat'tan beri doğrulmak istedikçe sendeleyemeyen, nihayet yıkılan Osmanlı'nın neden düştüğü çok canlı tablolar halinde gözler önüne serilir.<sup>188</sup> Romanda Osmanlı Devleti'nin kurtuluş ihtimalinin turfanda olarak isimlendirilen kişilerin çoğaltılmasıyla mümkün olacağı vurgulanır.

Eserin başkişisi olan Mansur Bey, kişiliği ile romanda tek başına bir manifesto olma özelliği gösterir. Mizancı Murad, "*Turfâ mı Yoksa Turfanda mı (1891) romanında idealist, dürüst ve vatansever Mansur Bey tipiyle, kafasındaki yönetici aydın örneğini sunar.*"<sup>189</sup> Orta Doğu'dan Avrupa'ya ardından İstanbul'a uzanan gençlik terbiyesinde çocukluğundan yetişkinliğine değin kişiliği değişmez. Aile hayatındaki mozaik yapı, İstanbul'da edindiği tecrübeler, Mansur'u onay görmeyen davranışlara sevk etmez. Mansur devlet yapısı, bürokrasi, aile yaşamı, sosyal hayat, iktisat, eğitim, vergi gibi Osmanlı Devleti'nin son dönemlerini içeren pek çok olguyu ele alır. Sosyal bir reformcu olan Mansur Bey, Avrupa'da eğitim görmesine rağmen yozlaşmaz. Eserde millî ve manevî değerlerinden taviz vermeyen Türk milliyetçisi rolündedir. İstanbul'da inançlı, milletinin mazisini bilen atisi hakkında fikir sahibi olan, faziletli, iyi kalpli ve başarılı bir doktor şeklinde betimlenir. Türkiye'de kararlı ve idealist atılımlarda bulunur ancak girişimleri karşılıksız kalır. Çabalarının beyhude olduğu kanaati sonrasında Mansur Bey rotasını Anadolu'ya çevirmiştir.

#### 4.2.3. Küçük Paşa (1910) / Ebubekir Hâzım Tepeyran

*Küçük Paşa* romanı Ebubekir Hâzım Tepeyran (1864/1947) tarafından ilk kez 1910 yılında yayımlanmıştır. Hâzım Paşa, II. Abdülhamit devrinde Musul, Manastır, Bağdat şehirlerinde valilik, Meşrutiyet yıllarında Ankara, Beyrut, Bursa, Hicaz ve Sivas'ta valilikler yapmış saygın bir devlet adamıdır. Millî Mücadele yıllarında Ali Rıza Paşa ve Salih Paşa kabinelerinde iki kez Dâhiliye Nazırlığı (İçişleri Bakanlığı) görevinde bulunmuştur. 1920'de Kuvayımillîye birliklerine yardım ettiği gerekçesiyle Damat Ferit Paşa hükümeti tarafından tutuklanmıştır. Divân-ı Harp tarafından önce idama mahkûm edilmiş daha sonra cezası kürek cezasına çevrilmiştir. Tevfik Paşa Kabinesi devrinde karar bozulmuş hapisten çıkmıştır. Sivas ve Trabzon valilikleri sonrasında Cumhuriyet rejiminde üç kez Niğde milletvekilliği yapmıştır. Hâzım Paşa monarşiyi, meşrutiyeti ve cumhuriyeti görmüş aydın bir yazardır. Dolayısıyla *Küçük*

<sup>188</sup> Mizancı Murad, *Mizancı Murat Bey ve Romanına Dair*.

<sup>189</sup> Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I Ahmet Mithat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s.12.

*Paşa* Niğde doğumlu olan yazarın siyasi, politik, şahsi, tarihî birikiminin ürünü olmuştur.<sup>190</sup>

Hâzım Paşa II. Meşrutiyet ilanı öncesi anlattığı meselelere “*Eski Şeyler*”, II. Meşrutiyet sonrasında anlattıklarına da “*Yeni Şeyler*” adını vermiştir. Roman II. Meşrutiyet ilanı yıllarında, önce *Yeni Şeyler Birinci Kitap: Küçük Paşa* ismiyle yayımlanmış ve devrinde ilgi görmemiştir. Bu baskı *Yeni Şeyler* başlığında yayımlanan ilk ve tek cildir. Bu baskının 11 sayfası mukaddimedir ve 300 sayfadan oluşur. Dönemin siyasal çalkantıları nedeniyle eser yazıldığı süreçte sessizliğe gömülmüştür. Roman kıymetini ancak bir çeyrek asır sonra bulabilmiştir. Cumhuriyet kuşağının Anadolu’ya yöneldiği dönemde yeniden düzenlenmiştir. Yazar 1910 baskısından 36 yıl sonra romanda değişiklikler yapmıştır. Hâzım Paşa torunu Oktay Akbal’la (1923-2015) beraber romanı sadeleştirmiş ayrıca pek çok bölümünü de eserden çıkarmıştır. Latin harf inkılabı ve eserin uğradığı eleştiriler sadeleştirilmesine neden olmuştur. Hâzım Paşa romandaki Arapça ve Farsça kelimelerin yerine Türkçe karşılıklarını kullanarak eseri düzenlemiştir. Bu şekliyle 1946’da roman ikinci kez yeni alfabe ile basılmıştır. *Mukaddime kısmının kaldırıldığı bu baskı 138 sayfadır.*<sup>191</sup> Daha sonra *Küçük Paşa* ikinci baskı esas alınarak 1984 ve 2011 yıllarında toplam 4 baskılık serüven yaşamıştır.

Ayrıca Hâzım Paşa romandan devrin Anadolu köylerinin gerçeğini yansıtan belgesel nitelikli bölümleri çıkarmıştır. Torunu Oktay Akbal dedesinin pek çok kısmı ‘gereksiz’ bularak çıkardığını söylemiştir. Romanın akışını bozan detaylarda savaşa giden askerler, asker alımları yahut ailelerinin durumları gibi olgular vardı. Birinci baskı ile yazar tarafından sadeleştirilen ikinci baskı arasındaki ana yapı korunmuştur. Ancak sadeleştirmelerden ve değiştirmelerden kaynaklanan farklı görünümde iki metin oluşmuştur. Yazarın konu bütünlüğünü korumak adına metinde ayıklamaya gittiği anlaşılmıştır. Çıkardığı bölümler arasında şu gündemler yer almaktadır: köy okulları, maarif sorunları, kocakarı ilaçları, köylerdeki sağlık sorunları, Anadolu’nun yol durumu, halkın tarla açmak ya yakacak çıkarmak için ormanları yok etmesi, kazılarda çıkan tarihî eserlerin Avrupa’ya kaçırılması gibi başlıklardır.<sup>192</sup> Hâzım Paşa bu başlıklarda romanda kendisini âdeta röportajcı konumuna yerleştirmiştir.

Edebiyatımızda İstanbul dışında yer alan mekânların ele alınması ilk kez Tanzimat devrinde görülmüştür. Dolayısıyla şehir hayatından başka hayatlara dikkat kesilme ve köye yönelim Batılılaşma yıllarına denk düşer. Edebî metinlerde taşraya

<sup>190</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran (1910). *Küçük Paşa*, haz., Seda Özbek, Ankara: Gece Akademi Yayınları. (2019), s. 5.

<sup>191</sup> Ayla Pirimoğlu, “Ebubekir Hazım Tepeyran Hayatı- Eserleri”, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1988, s. 72.

<sup>192</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 10.

yönelim şiir türüyle başlamış, hikâye ve roman tecrübeleriyle devam etmiştir. Yazarlarımızın taşraya yahut köye yönelmesinde *Paul ve Virginie (1788)*, *Robenson Crusoe (1719)* ve *Atala (1801)* gibi eserlerin tercümeleri etkili olmuştur. Tanzimat kuşağının çeviri çalışmaları yeni atılımlarda bulunmalarına katkı sağlamıştır.

*Küçük Paşa* bu anlamda edebiyatımızda ilk köy romanlarından biri kabul edilir.<sup>193</sup> Çalışmamızın *Romanların Kimliği / Bahtiyarlık* başlığında köy romanlarından bahsedilmiştir. Bu kısımda aynı gündem detaylandırılmayacaktır. *Bir Gerçek Hikâye (1876)*, *Bahtiyarlık (1885)*, *Türkmen Kızı (1889)*, *Karabibik (1890)* ve *Turfanda mı Yoksa Turfa mı? (1890/1891)* üzerine yapılan ilk köy romanı değerlendirmeleri *Küçük Paşa* için de mevcuttur.

*Küçük Paşa* Anadolu'yu daha gerçekçi çizgide ele alması itibariyle diğer eserlerden ayrılır. Eser Anadolu'dan İstanbul'a seyretmekte ve Anadolu merkezli ele alınmaktadır. Romanda İstanbul'a paşa konağına sütüne olarak gönderilen Selime ve oğlu Salih'in hikâyesi anlatılmıştır. Selime ve Salih'in köylerine ayrı zamanlarda dönüşleriyle gelişen olaylar ve Salih'in trajik sonu betimlenmiştir. Hadiseler 1312 (Miladi 1894/1895)<sup>194</sup> yılının Şubat ayından başlar, geriye dönüş tekniğiyle dokuz yıl öncesine gidilir. Önce Selime ve bebek Salih'in İstanbul'a konağa getirilme süreci anlatılır. Salih yedi buçuk, sekiz yaşlarında geldiğinde konaktan gönderilir. Bu aşamadan itibaren Orta Anadolu'da bir köyün gündelik hayat görünümü natüralist bakışla aktarılmıştır. Kurguda zaman siyasi anlamda istibdat devri vurgularıyla defalarca belirtilir. Bazı araştırmacılar eserde Niğde'nin bir köyünün anlatıldığını iddia ederler. Yazarın Niğdeli olması ve "*Hatıralar (1944)*" isimli kitabında Niğde'de geçen çocukluk anılarından bahsetmesi bu iddiayı kuvvetlendirir. Öte yandan eserde yalnız Niğde yöresinde karşılaşılan kelimelere de yer verilmiştir. Ayrıca Hâzım Paşa idari görevleri nedeniyle taşrada bulunmuştur. Dolayısıyla *Küçük Paşa*, Hâzım Paşa'nın şahsi yaşamının ve tecrübelerinin meyvesidir.

*Küçük Paşa*'da Anadolu halkının yoksul ve solgun yaşamı, harabe evleri, yaşam şekilleri, kılık kıyafetleri, eşyaları, inançları ve inanışları ele alınmıştır. Salih'in "Küçük Paşa" olduğu İstanbul yaşamının renkli, ışıltılı hâllerinin yanında köylü hayatının mahrumiyet yüklü görünümü betimlenmiştir. İstanbul'un konak hayatları ile Anadolu'da bir köyün anlatılması köylünün yaşam koşullarını belirginleştirmiştir. Köy halkının imkânsızlıkları çarpıcı bir dille aktarılmıştır. Eğitimsiz kalan yoksul halkın

<sup>193</sup> Edebiyatımızda ilk köy romanı Paşabey-zâde Âli Ömer Bey'in 1889'da basılan *Türkmen Kızı* adlı eseridir. Bk. Metin Kayahan Özgül, *İlk Köy Romanımız Türkmen Kızı mı?*, M. Özrslan, Ö. Çobanoğlu (Ed.), *Folkloristik Dursun Yıldırım Armağanı*, Feryal Matbaacılık, Ankara, 1998, s. 280-291.

<sup>194</sup> "TTK", *Tarih Çevirme Kılavuzu*, erişim 18 Ocak 2023, <https://www.ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/>

âdeta hayvanlar gibi ilkelleşmiş hâlleri tasvir edilmiştir. Yazar bürokrat gözüyle aslında bürokrat temsilcilerinin halka bakışını ele almıştır. Romanda unutulmayan, kalıcı kişilikler oluşturulmamış, kahramanlar tek bir karakteri değil kendisi gibi olanları temsil etmiştir. Hâzım Paşa şahıslardan ziyade olayları, durumları belirginleştirmek istemiştir. Zaman zaman konu dışına çıkan yazar köy hayatına yönelik yorumlar yapmıştır. Hâzım Paşa devletin ihmalkârlıklarını belirginleştirmiş, romanı devrin aydınlarına muhtıra mahiyetinde sunmuştur. Eser edebî kıymetinden çok işlediği konular bakımından önemli ve dikkate değerdir. Hâzım Paşa eserin sanatsal kusurlarını en başında kabul etmiş, amacının Anadolu'yu anlatmak ve göstermek olduğunu belirtmiştir. Romandaki vaka ve kişiler yazarın niyetine hizmet etmişler, Anadolu gerçeğini aktarmada araç olmuşlardır.

Osmanlı Devleti'nin ve Türkiye Cumhuriyeti'nin üst düzey kademelerinde görev yapmış yazar Anadolu insanını yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Roman "*zayıf kurgusuna rağmen gözlemlerden gelen gerçekçiliği ile gelecekte Anadolu ile karşılaşanların maruz kalacakları kültür şokunun bir habercisidir.*"<sup>195</sup> Yazarın şahsi gözlem ve tecrübelerinin yansımasıdır. Nitekim Hâzım Paşa'nın bizzat kendisinin esere yönelik şu ifadeleri dikkate değerdir: "*Küçük Paşa bir hikâye diye okunur ise sanat nokta-i nazarından pek çok ayıbı görülür; 'Anadolu mecmua-i tesâviri' diye bakılırsa bittabi lâ-yuadd nevâkısı bulunur.*"<sup>196</sup> demiştir. Yazarın hakikatleri sunma gayesi sanatını gölgelemiştir. Öte yandan Hâzım Paşa'nın bu bilinçli tercihleri taşranın yaralarını anlatma yaklaşımından kaynaklanır. Yazarın bu yaklaşımı nedeniyle Mustafa Nihat Özon gibi eleştirmenler *Küçük Paşa*'yı edebi eser kabul etmezler. Ancak Tahir Alangu, Hâzım Paşa'nın amacının "*köye ve köylüye bilim-sanat açısından çok, bir idare adamı görüşüyle bakmakla birlikte, bizde köye yönelen gerçekçiler arasında en önemli öncülerden biri olduğunu söyleyecektir. Zaten yazar Tepeyran da kitabının başında asıl amacının bir roman yazmak değil, Anadolu köylerinin -1910 yıllarındaki durumunu- dert ve sıkıntılarını roman düzeni içinde sergilemek*"<sup>197</sup> olduğunu belirtir. Ayrıca Fethi Naci'nin kanaati "*Küçük Paşa'nın okunmaya değer kılan tek yönü Ebubekir Hazım Tepeyran 'nun, yirminci yüzyılı başındaki Türk köylüsü üzerine olan gözlemleridir; burada bürokrasiye de eleştirilerini yöneltir.*"<sup>198</sup> şeklindedir. Fahir Onger, eserin bugünkü gerçekçi edebiyatın ürünü olduğuna dikkat çeker ve ilk kez *Küçük Paşa*'yla memleket meselelerine yönelme durumunun örneğinin verildiğini vurgular. Hâzım Paşa

<sup>195</sup> Enginün, a.g.e., s. 387.

<sup>196</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 9.

<sup>197</sup> Tahir Alangu, *Ömer Seyfettin: Ülkücü Bir Yazarın Romanı*, İstanbul: May Yayınevi, 1968.

<sup>198</sup> Fethi Naci, *Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1981, s. 191.

taşraya bürokrasi alışkanlıkları etkisiyle yönelmiştir. Ayrıca Tanzimat yazarlarının akış kesme uygulamasını yaparak lüzumsuz detaylara, taşranın idari durumuna âdeta rapor şeklinde yer vermiştir. Hayriye Kabadayı bu anlamda Hâzım Paşa'nın yazar kaleminin çok kez bürokrat kalemine yenik düştüğünü<sup>199</sup> vurgulamıştır. Yazarın romanda Meşrutiyet öncesi anılarından ve Meşrutiyet sonrasında ortaya çıkan sosyal-siyasal gündemlerden faydalandığı görülmüştür.

Hâzım Paşa romanın *Mukaddime* başlığında *Küçük Paşa*'yı yazma niyetinden bahseder. Amacı Salih'in hayali macerası etrafında Anadolu köylerinin yazgısını anlatmak ve Osmanlı topraklarının gerçeklerini göstermektir. Eserin ön sözünde ise “*Bu kitapta Anadolu facialarının hepsi değil, en önce söylenmesi gerekenlerden bazıları söylenmiş oldu.*”<sup>200</sup> şeklinde ifade etmiştir.

Burada Cenap Şahabettin'in Anadolu'nun yazgısına, köylünün kaderine yönelik söylediği ifadeler dikkate değerdir: “*(...)ziya onları birer pösteği gibi debbağlamış. Toprak onları soldurmuş, çift ve çocuk onları daha otuz yaşına varmadan paslı bir saban hâline getirmiştir. Bunun için onlara çiçeklere ağaçlara kuşlara kurtlara ve kelebeklere hayât-ı sahrânın en nazenin güzelliklerine dış biler ve dış gıcırdatırlar. Evet derler toprak bizim için validedir. Fakat memeleri taştan daha hissiz bir üvey valide. Diyebilirim ki köylüler topraktan yalnız mezar kokusu alırlar. Zira köylünün göğsü ilkbaharın ve sonbaharın en güzel günlerinde toprak üstüne püskürme ter damlalarıyla ağlamıştır. Köylünün hayatına ‘tabii’ değil, ‘ibtidai’ demeliyiz.*”<sup>201</sup>. Cenap Şahabettin'in Anadolu insanına dair yaklaşımları Hâzım Paşa'nın *Küçük Paşa*'daki zihniyetinin bir bakıma uzantısıdır. Hâzım Paşa için de Anadolu tükenmiş, bezgin ve solgun olan halkın hikâyesi şeklinde anlatılmıştır.

Hâzım Paşa, Osmanlı Devleti'nin ahvalini eserin başında *Küçük Paşa*'nın tasviri üzerinden anlatmıştır. Kırk günlükten İstanbul'a Suat Paşa konağına götürülen Salih, yedi buçuk yaşlarında köyüne geri gönderilmiştir. Salih'ten Küçük Paşa'ya dönüştürülen köy çocuğu Anadolu'da bir mahva sürüklenmiştir. Yazar çocuk Salih'i çiçekli basma donunun üzerine giydiği eski, solmuş mirliva üniforması, yaşsız cüce zannedilen görünümü, sararmış benzi ile Batı'nın tükenmiş addettiği “hasta adam”la ilişkilendirmiştir. Öte yandan mirliva üniforması devleti, çiçekli basma ise köylü halkı temsil edecektir. Küçük Paşa Salih'in İstanbul'un ihtişamlı hayatı sonrası Anadolu'ya uyumsuzluğu Osmanlı Devleti'nin son dönem kimlik kaybına denk düşürülmüştür.

<sup>199</sup> Hayriye Kabadayı, “*Küçük Paşa*” Romanında Bakış Açısı ve Anlatım Problemi Üzerine, Güneyde Kültür, Nr. 80, 1995.

<sup>200</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 11.

<sup>201</sup> Cenap Şahabettin, *Abdülhak Hamit Sahra 2, Peyâm-ı Edebî*, adet: 7-50, Eylül 1335, 1919, s. 1.

Salih'in ceketin düğmelerini koparıp köy çocuklarına vererek mayıs toplama görevinden kurtulması âdeta istibdat hükümetinin bekasını korumak için verdiği tavizler gibidir. Salih'in ölümüyle neticelenen tükeniş süreci bir bakıma Osmanlı imparatorluğunun yıkılışını sembolize edecektir. Eserin başında yetişkin mi çocuk mu olduğu çok anlaşılmayan Salih, Türk köylüsünün ve istibdat hükümetinin temel imajını yansıtmıştır. Salih, fiziki görünüşüyle, babasının tekrar askere alınmasıyla geride kalan Anadolu halkını temsil eder. Savaşın izleri ve Anadolu'nun çaresiz hâli resmedilmiştir.

Metnin dili köylü dimağının tezahürüdür. İsmail Habib Sevük eseri Anadolu köy halkının ilk kez kendi şivesiyle konuşturulduğu<sup>203</sup> eser şeklinde ifade etmiştir. Romanda köylü düşünüşünün yansıması şeklinde kişiler oluşturulmuştur. Orta Anadolu Bölgesinin ağız unsurları korunmuş, köylüler bölgelerinin yerel ağzıyla konuşturulmuştur: *pürçek (kâkül/s. 93,111)*, *güççe (bez bebek / s. 103)*, *çingilli (saçaklı / s. 22)*, *küldöken (kadın, eş/ s. 25)*, *sındı (makas / s. 95)*<sup>204</sup> vb. Bu örneklerden çok daha fazla yöresel kelime kullanımları mevcuttur. Ağız unsurları daha çok *Selime*, *Hacca* ve *Ali*'nin diyaloglarında kullanılmıştır. Romanda yapısal birtakım aksaklıklarla Anadolu'nun panoraması çizilmeye çalışılmıştır. Bu kelimeler "*eserin İstanbul'da geçen kısımlarında sadece güldürme amacına hizmet eder.*"<sup>205</sup> Kelimelerin yanı sıra ayrıca köy halkının yerel söyleyişlerini içeren deyim ve atasözleri de mevcuttur. "*Şafii mescidine girmiş it eniği gibi...*"(s. 44), "*Karı parasıyla alınan eşşek su yolunda ölür.*"(s. 56), "*Çocuk karnı, deliği açık çeşme yalağına benzer.*"(s. 99), "*Mismillasız cin değneğine basmışa döndermek*" (s. 143)<sup>206</sup> şeklinde köylü dil ve kültür dünyası birikiminin örnekleri sunulmuştur. "*Gözü çıhsın, en iyisi bu köyün en büyük taşlarının altında kalsın, üstüne camış basmış kurbağaya dönsün!*"(s. 113)<sup>207</sup> şeklinde konuşmalarda kargışlara da yer vermiştir. Ayrıca "*kasırgaları şeytanların düğünü olarak adlandırmak*"(s. 82), "*güneş ve ay tutulmalarında olduğu gibi avdan eli boş dönenleri tas çalarak karşılamak*"(s. 141), "*tekin olmayan yerlere su dökülmesi sonucu cin çarpması*"(s. 148)<sup>208</sup> gibi halk inanışlarını işlemiştir. Yazar yöresel dil unsurlarıyla eserde natüralist bakışı işletmenin yanında dile doğallık ve hareketlilik kazandırdığı görülmüştür.

<sup>202</sup> Reyhan Özseri, "Tasvirî Anlatım ve Ebubekir Hâzım Tepeyran'ın Küçük Paşa Adlı Romanında Tasvirî Anlatımın Kullanılışı", *AKAD*, Bahar 1/1 (2013), s. 54.

<sup>203</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 192.

<sup>204</sup> Necati Tonga, "Ebubekir Hâzım Tepeyran'ın Küçük Paşa Romanına Yansıyan Köy Hayatı", *Gazi Türkiyat*, Güz 2013/13 (2013), s. 121-132.

<sup>205</sup> Enginün, a.g.e., s. 394.

<sup>206</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 44, 56, 99, 143.

<sup>207</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 113.

<sup>208</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 82, 141, 148.

Roman boyunca köylünün yoksulluk ve sefaletle mücadele gerekçesi devlete bağlanmıştır. Hükümetin Anadolu'yu ihmal etmesine karşın vergilerle kendini hatırlatması hakikati vurgulanmıştır. Devletin taşıyıcı unutulmasına ve iyileştirmemesine rağmen Anadolu'nun tükenmiş maddi-manevi gücünden faydalanması gerçeği eleştirilmiştir. Selime'nin zihni üzerinden köylünün eğitimsiz hâli, köyün sağlık imkânlarının yetersizliği, köylünün devlet temsilcilerinden korkması anlatılmıştır.

Bebek Salih'in çocuk olarak köyüne dönmesinden sonra Anadolu izlenimleri daha trajikleşmiştir. Köy tasvirleri tüm unsurları ve detaylandırmalarıyla olumsuz verilmiştir. Hâzım Paşa Anadolu'yu tabiatı, iklimi, hayvanları, insanları, haneleriyle bedensel ve ruhsal anlamda sıkışılan yer olarak yansıtmıştır. Eser, şehir ve köy yaşamı karşıtlığında anlatılmıştır. İstanbul'un mekân olduğu bölümlerde köy yaşamından uzaklaşılar. Önce Suat Paşa'nın Nişantaşı Konağı'yla başlayan İstanbul'un gösterişli ve ışıltılı hayatı sunulmuş, köyden gelen kişiler üzerindeki şaşkınlık etkisi anlatılmıştır. Şehir hayatı köye döndükten sonra hem Selime hem de Salih için özlenen, arzulanan sembole dönüşmüştür. İstanbul deneyimi sonrası köy mekânı istenmeyen, mecburiyet yüklü sefaletin simgesi olmuştur.

Eleştirel kimlikli eserin mizahi detayları da mevcuttur. Yazar, Selime'nin İstanbul'daki sütannelik yıllarında maruz kaldığı alayları ironik bir dille anlatmıştır. Selime trajik cevaplarıyla eserde güldürü detayları oluştururken aynı zamanda Anadolu halkının hazırcevaplığını temsil edecektir. Konaktaki genç bir cariye'nin kendisine "*Allah'ın deveşi*" demesine binaen Selime'nin cevabı şu şekilde olur: "*Allah deveşi iplik gibi ayaklarıyla ince ağlar örer, bürümcükler dohur; benimse elimden, ayama bir çorap örmek bile gelmez, Allah'ın pek avare bir kuluyum!*"(s. 34)<sup>209</sup> Bu cevabıyla Selime Anadolu insanının nüktedan dilini örneklemiştir. Romanın başında verilen köylü Selime'yle alay etme hâli eser sonunda aksi yönde değişmiştir. Anadolu'nun çıkar gözetmeyen, saf düşünceli insanını temsil eden Selime cariyeler tarafından sevilmiş, konaktan gönderilmesine Nevnihal ve Nazikter Kalfa tarafından karşı çıkmıştır. Yazar bu anlamda Anadolu insanının tarafında yer alan bir bakış gözetmiştir. Bu tavır idealize edilen konak sahibi Suat Paşa üzerinden de yansıtılmış; Salih, Paşa'nın evlatlığı olmuştur. Paşa, Salih'e değer atfetmiş "*Köylü, şehirli insan birdir*" (s. 40)<sup>210</sup> yaklaşımıyla köylülüğe dair konaktaki aşağılayıcı yaklaşımları engellemiştir.

Ancak eserin başından sonuna değin Suat Paşa'nın eşi Naime Hanım, Selime ve Salih'e olumlu hisler geliştirmemiştir. Köylüleri küçümseyen yaklaşımı değişmemiş,

<sup>209</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 34.

<sup>210</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 40.

Paşa tarafından evlatlık görülmesine rağmen Salih'i köyüne göndermiştir. Naime Hanım, Salih'in akıbetini etkileyen kararıyla eserin sonunda kendi çocuğunu kaybetmiş, aklını kaçırmıştır. Yazar köylüyü desteklemeyen, aşağılayan tavrı romanda cezalandırmıştır.

*Küçük Paşa* romanında taşraya yönelik romantik tavır yoktur. Romantik yaklaşım yalnız Salih konaktan gönderildiği sırada Kamil Ağa tarafından çocuğa kanalize edilmiştir. Ancak Küçük Paşa ak köpüklü bulutlarla çevrili yüksek dağların olduğu yeşil kırlar, sevimli hayvanlar beklerken köyüne gittiğinde hayal kırıklığına uğramıştır. Yazar köy betimlemeleriyle Salih'in çocuk hülyalarını bertaraf etmiştir. Salih'i kasvetli ve ıssız bir tabiatla yüzleştirerek yarı çıplak çocuklardan ve köpeklerden teşekkül köy resmiyle âdeta yüzleştirmiştir.

Öte yandan köy halkının bilgisizliği yalnız Selime örneğiyle değil Salih'in "Paşa" unvanına yönelik köylünün yaptığı tartışmalarla da gösterilmiştir. Paşa unvanının kimi Suat Paşa tarafından verildiğini kimi ise padişah tarafından layık görüleceğini iddia etmiştir.

Salih'in kalmak zorunda olduğu baba evi sefalet yuvası olarak sunulmuştur. Romanda Salih'in ilk kez karşılaştığı tüm olgular köy, evler, insanlar gibi unsurlar onunla bir çatışma oluşturmuştur. Salih, Paşa çocuğu gibi büyütüldüğü İstanbul'daki hayatından sonra kendi köyüne yabancı kalmış, uyum sağlayamamıştır. Öte yandan Suat Paşa, Selime'yle birlikte Anadolu'nun durumu öğrenmiştir. Burada taşranın eğitim, sağlık gibi gündemlerine yönelik bürokrasinin habersiz oluşu eleştirilmiştir. Beraberinde Suat Paşa'nın ivedi atılımlarla eğitim kurumlarının inşasına yönelik girişimler yapmasıyla durumun aciliyetinin vurguladığı görülmüştür.

Salih hem şehirde yetişen köylü hem de çocuk kimlikleriyle pek çok çatışma ögesi oluşturmuştur. Köyün çocuklarıyla uzlaşmakta, anlaşmakta güçlükler çekmiştir. Hâzım Paşa romanda Anadolu'nun çocuklarının sefaletle mücadele etmekten âdeta yırtıcı hayvanlara dönüşmelerini anlatmıştır. Çocuklar romanda mayıs (hayvan pisliği) toplamak için savaşırlar. Salih çocuklarının mayıs toplama kavgalarından ancak ceketindeki düğmelerinden birini feda ederek kurtulabilmiştir. Salih'in köy yaşamına uyumsuzluğu aynı zamanda Anadolu çocuklarının trajedisini örneklemek içindir. Hâzım Paşa Anadolu'yu çocukları ve halkıyla âdeta renkleri solmuş eski bir tablo şeklinde resmetmiştir.

Hâzım Paşa romanda sefaletleri ve hüznüleri anlatarak aydınları uyanışa davet etme niyetindedir. Yazar Anadolu'nun aciziyetine şefkatle yaklaşmış, eserin yazılış amacını şu ifadelerle özetlemiştir: "*Yurtseverlik hislerinin insanları ne kadar büyük*

*fedakârlıklara katlandırıldığını anlamak için her yerden önce köylere gitmeli, köylülerin çoluk çocuğu, genci, ihtiyarı, kadını erkeği ile nasıl didiştiklerini sefalete, açlığa, zulme nasıl göğüs gerdiklerini görmelidir.”(s. 154 )<sup>211</sup> Küçük Paşa'nın bir anlamda devlete ve entelektüel cenaha yönelik bir manifesto metni olduğu söylenebilir.*

#### **4.2.4. Vurun Kahpeye (1926) / Halide Edip Adıvar**

Eser II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet Devri romancılarından Halide Edip Adıvar (1884-1964) tarafından yazılmıştır. Türk edebiyatı kanonunun öncü isimlerinden olan yazar, eserlerinde önce kadın meselelerine, bireysel aşk gündemlerine yer verir. Millî Mücadele yılları Halide Edip'te kırılmalar oluşturur. *Vurun Kahpeye* romanından evvel 1922'de *Ateşten Gömlek*' i kaleme alır. Her iki eser de yazıldığı devrin özelliklerinin yanında yazarın mücadeleye doğrudan dâhil olmasına yönelik detaylar içerir.

*Vurun Kahpeye* önce 1923 yılında *Akşam* gazetesinde tefrika edilmiş, eski harfli baskısı 1926'da İstanbul Mahmut Bey Matbaasında yapılmıştır. Latin harfleriyle basılması 1943'te İstanbul Remzi Kitabevinde gerçekleşmiştir. Eser ayrıca bugüne değin üç defa sinema filmine aktarılmıştır.<sup>212</sup> Pek çok kez sadeleştirilmiştir. *Vurun Kahpeye* yazarın belgesel nitelikli romanlarından biridir.

Millî Mücadele yıllarının önde gelen yazarlarından Halide Edip romanlarında kadın karakterleri eserlerinin merkezine konumlandırmıştır. Sanatçının Osmanlı Devleti'nin sıkıntılı süreçlerinde Kurtuluş Savaşı'nda aktif faaliyetler göstermesi yaratıcı kimliğini de etkilemiştir. 15 Mayıs 1919'da İzmir'in Yunan ordusu tarafından işgal edilmesi sonrasında Halide Edip protesto mitinglerinde aktif rol oynamıştır. “*Fatih, Kadıköy, Sultanahmet mitinglerinde konuşmalar yapmış, İtilaf devletleri temsilcilerine verilmek ve aynı zamanda cami ve mescitlerde okunmak üzere hazırlanan protesto bildirimlerini yazıp imzalayanlar arasında yer almıştır.*”<sup>213</sup> Mustafa Kemal Paşa'dan cephe görevi talebinde bulunmuş, 18 Ağustos 1921 tarihli olumlu yanıtla Batı cephesinde hizmet etmiştir. Sırasıyla onbaşı, çavuş ve en son da başçavuş olarak Ocak 1922 tarihine değin İzmir'in haksız işgalinin direnişinde yer almıştır.<sup>214</sup> Halide Edip ayrıca eserleriyle öncü roller üstelenmiştir. Bu bağlamda aydınının sanat yaşamı iki katmanlıdır. *Heyulâ (1909), Raik'in Annesi (1909), Seviye Talip (1910), Handan (1912)*

<sup>211</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 154.

<sup>212</sup> Mehmet Kalpaklı, “*Sunuş*,” *Halide Edib Adıvar, Vurun Kahpeye*, İstanbul: Can Yayınları, 2014, s.11.

<sup>213</sup> Yasemin Altınkaynak, “Millî Mücadele Romanlarında Kadın Tipleri” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004, s. 3.

<sup>214</sup> Halide Edip Adıvar, *Türkün Ateşle İmtihanı*, İstanbul: Atlas Kitabevi, 1979, s. 179.

gibi eserlerinde ferdiyetçi *Yeni Turan* (1912), *Ateşten Gömlek* (1922) ve *Vurun Kahpeye* (1926) romanlarında toplumcu yaklaşımı gözetmiştir. <sup>215</sup>

Halide Edip'in romanlarında aydınlar bireysel aşktan vazgeçip memleket savunmasına kendini adanmış kadın figürlerdir. Romanlarda kadın figürlerin erkek kahramanlara yönelik şahsi sevdaları zamanla vatan müdafaasına dönüşen yurt sevdasına evrilmiştir. Halide Edip bu tavırla kadınları cinsiyetsiz, savunma askerleri, yoldaşlar gibi göstermiştir. Amacı Cumhuriyet Türkiye'si 'nde kadınların kamusal yaşamda var olabilme şeklini oluşturmaktır. Yazarın bu yaklaşımı *Vurun Kahpeye* romanında değişmiştir. *Yeni Turan*(1912)'da yarattığı milliyetçi kadın prototipinden kadını uzaklaştırır. Cinsel kimliğini yok edip cinsiyetsizleştirdiği kadınların Türk toplumunun kadın sorunlarına gerekli çözümleri sağlayamayacağı kanaatine varmış olmalıdır. Yazar Müslüman Türk toplumunda dinî yükümlülükleri dışında gündem olamayan kadınları, Aliye karakteri üzerinden dinî yobazlıklara maruz bırakır. <sup>216</sup>

Halide Edip *Ateşten Gömlek* (1922) ve *Vurun Kahpeye* (1923) romanlarında Anadolu'da süregiden savaşı ele alırken romanlardaki kadınlarını farklı şekillerde konumlandırır. *Ateşten Gömlek*(1922) romanının ana karakteri *Ayşe* cinsel kimliğinden arındırılmıştır. Şahsi aşkını vatana feda eden yoldaş ya da kardeş görünümündedir. *Vurun Kahpeye*'nin (1923) *Aliye Hanım*'ı için durum farklıdır. İyi eğitim görmüş, vatanperver, milliyetçi, şahsiyetli, inançlı, mücadeleci, idealist, dürüst olan Aliye Hanım cinselliğinden tamamen arındırılmaz. Kasabanın erkekleriyle iletişim durumlarında karşı taraf için cinsel obje vurgusu yapılan karakter olur. Eserin başından sonuna değin kasaba erkekleri tarafından arzulanan bir nesne görünümünde verilir. Burada erkek hegemonyasının baskın olduğu tehditle varlık oluşturan genç ve güzel bir kadının taşrada direnişi aktarılmıştır. Romandaki *Tosun Bey* (*tutkulu sevdasıyla*), *Uzun Hüseyin Efendi* (*şehvetiyle*), *Damyanos* (*bilinmezliğiyle*) ve *Hacı Fettah Efendi* (*dinsel bağınazlıklarıyla*) Aliye Hanım'a dikkat kesilirler. Dolayısıyla Aliye Hanım Anadolu'da kadınlığını muhafaza etme uğraşısıyla da esere farklı bir misyon yüklemiştir. Ayrıca hem *Hacı Fettah Efendi* hem de *Uzun Hüseyin Efendi* ataerkil toplum yapısının egemen gücünü temsil ederler. *Hacı Fettah Efendi* bağınazlık düzeyindeki dinî söylemleriyle, *Uzun Hüseyin Efendi* Aliye Hanım'ı arzulayan davranışlarıyla ataerkil yaptırımları ve gücü örnekler. Üstelik *Hüseyin Efendi* kısa süreli de olsa *İstanbul Hukuk Fakültesinde* öğrenim görmüştür. *Uzun Hüseyin Efendi* evli ve çocuklu olmasına karşın Aliye'yi elde

<sup>215</sup> İsmail Çetişli, "II. Meşrutiyet Döneminde Milliyetçilik Düşüncesi ve Türk Edebiyatına Yansımaları," II. Meşrutiyet Dönemi Türk Edebiyatı, haz., İsmail Çetişli, Nurullah Çetin, Abide Doğan, Alim Gür, Şenol Demir, Cengiz Karataş, Ankara: Akçağ Yayınları, 2007, s. 217.

<sup>216</sup> Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Fattan Kadınlar ve Yoldaşlar: Türk Romanında Kadın İmgeleri. Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar. Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, İstanbul: Metis Yayınları, 1997, s.145.

etmek istemiş, her fırsatta onu taciz etmiştir. Aliye'nin onu reddetmesi nedeniyle vahşet hislerine bürünmüş, Aliye'yi elleriyle katletmek istemiştir. Eserin sonunda Aliye'nin şehadetine karşılık *Hacı Fettah ve Uzun Hüseyin İstiklal Mahkemelerince* idam edilmiş Halide Edip dinin ve kadınlığın istismarını romanda ölümle cezalandırmıştır. Böylelikle yazar, kötülüklerin caydırıcı yaptırımlarla ortadan kaldırılmasına dikkat çekmiştir.

Kurguda Millî Mücadele günlerindeki bir Anadolu kasabası ele alınmıştır. Romanda düşman işgali yıllarındaki Anadolu halkının ulus bağımsızlık mücadelesini algılayışı hikâye edilmiştir. Kitlesel davranış ve psikoloji detaylarıyla yazar hem mevcut durumu hem de okurun da dâhil edilebildiği nesnel koşulları oluşturmuştur. Böylelikle okur da kendi içinde hesaplaşmaya girmiştir. Pek çok olgunun durumu vurgulanmıştır: Kuvayimillîye birlikleri, taşranın sözde din adamları, Yunan ordusu, Anadolu halkı, eğitim, öğretmenlik vb. Başkışı Aliye Hanım merkezli idealist bir öğretmenin İstanbul'dan taşraya gelişi ve yaşadıkları üzerinden Anadolu'nun durumu anlatılmıştır. Ayrıca kasabanın ekonomik imkânlardan, eğitimden, yönetimden ve hukuktan yoksun oluşu kasaba halkını güçlünün yanında yer almaya sevk etmiştir. Roman aracılığıyla toplumun kalkındırılması ve bilinçlendirilmesi idari, hukuki iyileştirmelerle mümkün kılınmıştır. Bu durum modern eğitim kurumları, eğitimcileri ve bu sistemin donanımlı nesillerine bağlanmıştır. Öğretmenler bu mekanizmanın aydınlatıcı özneleri olurlar. Halide Edip eserde bir anlamda “[e]ğitime kavuşmamış kişilerin gitgide vatan hainliğine, nihayet insanlık düşmanlığına yol açabileceklerini, bu büyük tehlikeyi”<sup>217</sup> göstermek istemiştir. Aliye Hanım üzerinden Anadolu'ya hizmet telkinleriyle yola çıkan aydının taşra hizmetinde yaşadığı zorluklar aktarılmıştır. Eser “*Kurtuluş Savaşı döneminin neredeyse bugün de tıpa tıp aynı olan ideolojik açılımının bir uzantısıdır.*”<sup>218</sup>

Öte yandan Aliye Hanım dengeli ve ölçülü yaklaşımlarıyla roman boyunca kişiliğinden asla ödün vermemiştir. Eş seçiminde de hisleriyle zihni arasında aynı dengeyi gözetmiştir. Şahsi çıkarlarını toplumdan ayrı görmemiştir. Eşitliği, paylaşımı ve adaleti önceleyen davranışları aldığı Batılı eğitimin yansıması olarak ilişkilendirmek mümkündür. Zira aydın ailesiz ve çevre koşullarından bağımsız yetişmiştir. Kişiliğinin teşekkülünde temel öge eğitimi olmuştur. Yazar romanda düşman işgaline son verilip bağımsızlık savaşının kazanılmasını yeterli görmez. Gerçek zaferin Anadolu'nun bağımsızlıklarının, yozlaşmış idarecilerinin, iş görmeyen eğitim sisteminin yok edilmesiyle mümkün olacağını düşünür. Eserin bütününde modern bir devlet yapılanması teklifine de yer verir. Halide Edip'e göre tek tek bireylerin ve yapıların

<sup>217</sup> Selim İleri, “*Vurun Kahpeye: Birkaç İzlenim,*” Halide Edip Adivar, *Vurun Kahpeye*, İstanbul: Can Yayınları, 2014, s. 211.

<sup>218</sup> Hasan Bülent Kahraman, *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı- Temel Eserlerimiz*, İstanbul: Radikal Kitap, 2003.

değiştirilmesi güçtür, bu sebeple sistemin modernize edilmesi gereklidir. Sonuç olarak yazar *Vurun Kahpeye*'de hem emperyalist güçlerin işgaline yönelik mücadeleyi hem de gericiğin eğitimle çözümünü işlemiştir. Böylelikle Millî Mücadele'ye daha kapsamlı ve uzun vadeli bir bakışla yaklaşmıştır. Zira Millî Mücadele kazanılmıştır ancak Aliye Hanım'ın yalnız mücadelesi ölümle neticelenmiştir.

Dönemin “din aleyhtarlığı” yaklaşımı Halide Edip'i de etkilemiştir. Yazar, “*Vurun Kahpeye*” de Millî Mücadele yıllarını yansıtmak istemiş eserin merkezine dine yönelik tavrını yerleştirmiştir. “*Zira Halide Edip millî ve mânevî değerler karşısında daima dikkatli ve az çok muhafazakâr bir tavrı benimsemiş olduğu halde, özellikle Vurun Kahpeye romanında din adamlarının şahsında dini kötüleyici bir tavır sergilemiştir.*”<sup>219</sup> Halide Edip'in şahsi hayatına bakıldığında dinin özüne ve uhreviliğine yönelik olumlu bir duruşu olduğu görürülür. *Mor Salkımlı Ev (1963)* isimli anı kitabında yazar çocukluk yıllarında aldığı dinî terbiyeden bahseder ve bu etkilenmeleri Aliye Hanım'ın dinî hislerine benzerlik gösterir. Halide Edip romanda da İslamiyet'e hümanist çizgide yaklaşmış, İslam dinine dair korku algısını yıkmak istemiştir. “*Dayısı Eyüpsultan'daki Mevlevi tekkesinin türbedarlığını yapan Halide Edip'in, annesinin ölümünden sonra yetişmesinde bu boşluğu dolduran anneannesi de o Mevlevi tekkesiyle yakından ilgilidir.*”<sup>220</sup> Halide Edip, çocukluğunun sabahında ve akşamında ezan ve Kur'an sesleri içerisinde büyüdüğünden din algısı güçlü olmuştur. Korku temelli gelişecek bir inancın yalnızca riyakârlıkla yüceltilmesine karşı çıkmıştır. Dinin sevgi merkezli tasavvufî düzlemde gelişimini desteklemiş; şefkat, maneviyat, hoşgörü gibi kavramları önelemiştir.

Öte yandan Halide Edip'in dine yaklaşımı II. Meşrutiyet Türkçüleriyle benzerlikler taşır. Dini şahsi ve millî yaşamın bütünleştirici olgusu olarak görür. Her milletin yahut cemaatin inancı olması gerektiğini düşünür. Ayrıca siyasete karışan dinin veya dinin içinde görülen siyasetin getireceği zararların farkındadır. Bu doğrultuda laikliği gerekli görür ve savunusu olur. Ancak din taraftarlarına karşı olduğu gibi dinsizliğin temsilcilerine de karşıdır. 1911-1912 yıllarında Türkçülük ideolojisine bağlı kalan yazar dine irksal değil bir kültür gibi yaklaşmıştır. Bu tavrını şu şekilde ifade etmiştir: “*Milliyetçilik, hars, an'ane, müşterek menfaat gibi kudretlere dayanmak şartıyla, insan, insan olduğu müddetçe baki kalacaktır. (...) Fakat milliyetçilik, dine*

<sup>219</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, İnci Enginün, İstanbul, Cilt. 01, s. 376, 1988.

<sup>220</sup> Ali Öncü, “Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din Eğitimine Bakış (Halide Edip Adıvar Örneği)”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009, s.10.

veyahut ırka dayandığı zaman hem tehlikeli hem de hâkim olduğu cemiyeti altüst eder.” (s. 161)<sup>221</sup>

Yazara göre İslam: “(...) nurlar içinde nihayetsiz bir rahmetin, şefaatin tecellisiydi. Kundakta ümmeti için şefaata talep eden Peygamber’in asi ümmetine melce olan Büyük Muhammed’in dini idi.” (s. 11)<sup>222</sup> Yazarın taşradaki yozlaşmış din adamlarına yönelik yaklaşımı eserin eleştirilmesine sebep olmuş, bu nedenle İslam karşıtı gösterilmesine dair cevaben yazılar yazmıştır. Halide Edip yazılarında dinin kendisine değil dini alet edip memleketi karanlığa boğan bağnazlığa ve kötülüklerle karşı çıktığını belirtmiştir. Yazar ayrıca *Hacı Fettah Efendi* dışında “*İstanbullu Mevlevi Dede*” nin varlığıyla da dinin olumlu temsilcisini örneklemiştir. *İstanbullu Dede*, romanda Aliye’nin İslamiyet’e yönelik iman algısını doğrulayan, ruh âlemini nurlandıran kişidir. Kasabanın camisinde gerçekleşen mevlit bölümünde İstanbullu Hoca’nın İslam dininin realitesine ve dokusuna yönelik olumlu tavrı aktarılır. Halide Edip böylelikle dinin yalnız kötücül kişilerle temsiline değil yüceltilen âlimlerinin varlığıyla hakikatine de dikkat çeker. Romanda *İstanbullu Dede* idealize edilerek camiye konumlandırılmıştır, Allah’ın evindedir. *Hacı Fettah Efendi* ise dışarda kalmış, dine yabancı ve ait olmayan unsur olur. Aliye’yi ölmüş kızının yerine koyan Ömer Efendi de romanda “*abani sarıklı, temiz yüzlü, kır sakallı*”<sup>223</sup> görünümüyle İslamiyet’in temiz niyetli yüzlerinden biri olmuştur. Olumlu kahramanların yanında ayrıca Aliye Hanım’ın mevlit sırasındaki dinî duygulanımları, ezana yahut Kur’an-ı Kerim’e yönelik yaklaşımları esere yönelik din karşıtı etiketini yeniden sorgulatar niteliktedir.

Aliye Hanım aynı zamanda tahsilli kişilerce İslamiyet’in yorumlanmasının temsilcisi olmuştur. Bu temsilcilik şu durumla örneklenmiştir: Bakkal Selim’in dul karısı tarlada çalışarak geçimini sağlamaktadır. Köy düğünlerinde oynatmak için götürülen kadın mevlit akşamında kasabanın diğer kadınlarınca hor görülür. Yazar eğitilmiş Müslümanın dine ve insanlara yaklaşımı ile cahil kitlenin katılığının sorgulamasını yaptırır. Bunun yanında Gülsüm halanın Aliye’nin tutumuna yönelik olumlu dönütü beraberinde Anadolu’nun okumamış ancak bilge ve vicdanlı insanların varlığını imlemiştir.

Halide Edip’in ileti ve tez amaçlı meydana getirdiği eser tüm unsurları, sembolleri, kişi ve mekânlarıyla bir amaca hizmet etmiştir. Kişilerini de karakterlerine uygun fiziksel görümlerle şekillendirmiştir. “*İyi kahramanlar fizik olarak da iyidirler.*

<sup>221</sup> Gökhan Çetinsaya, “Muhafazakâr Bir Siyasî Düşünür Olarak Halide Edip Adivar”, *Muhafazakâr Düşünce*, 2/5(2005), s. 161.

<sup>222</sup> Halide Edip Adivar (1926), *Vurun Kahpeye*, İstanbul: Can Yayınları (Miras Serisi), 2020, s. 11.

<sup>223</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 25.

*Kötülerin ise ruh dünyaları fizik yapılarına ve suratlarına aksetmiştir.*"<sup>224</sup> Hacı Fettah Efendi eserde "(...) koyu bir kütle(...)*hud'a ile(...)*kendi sözleriyle *gaşyolmuş başı(...)*"<sup>225</sup> ile âdeta kötülüklerin bedenleşmiş şeklidir. Dişsiz ağzı, sararmış sinsi yüzü, bulanık ve kanlı gözleriyle çirkin bir adam olarak betimlenir. Kişilik itibariyle merhametsiz, yobaz, din istismarcısı, vatan haini, işbirlikçi özelliklere sahiptir. Kasabanın din adamı olması kendisine itibar katmış, halk üzerinde yönlendirici boyutu olmuştur. Yaptığı kötülüklerle inandığından aynı zamanda cehaletin karanlık emsalidir. Aliye'nin başının örtüsünün olmasına rağmen yüzünün açık olması aydına düşmanlık beslemesine yeterli olmuştur. Hacı Fettah için Aliye'nin yüzünün açık olması yaratıcıya meydan okumaktır. Fettah Efendi'nin bu yaklaşımı Aliye Hanım'ı kasabada âdeta tehdit unsuru hâline getirmiştir. Aliye Hanım'ı yok edilmesi gereken bir fesat kaynağı olarak göstermiştir. Hacı Fettah, kadının yüzünün görünmesinin topluma kötülük getireceği inancındadır. Bu kahraman eserde Osmanlı'nın devrinin yozlaşmış softası konumundadır. Romanına sonuna değin Aliye'nin güzelliğinin yarattığı güç olgusuyla mücadele etmiştir. En sonunda Aliye'nin bedensel gücünü katlederek kırmıştır ancak Aliye'nin manevi gücünün yükseltilmesine katkı sağlamıştır.

Öte yandan Halide Edip'in romandaki eğitime yönelik yaklaşımında öz geçmişinin ve dünya görüşünün etkileri mevcuttur. Yazar evinde millî ve dinî bakımdan terbiye görmüş, özel hocalardan dersler almıştır. Amerikan Kız Kolejinin ilk Türk ve Müslüman öğrencisi olmuştur. "*Evde aldığı sağlam kültür, ona mukayeseci bir zihniyet kazandırmış, daha sonra karşılaştığı değişik kültürlerle hiç sarsılmamıştır.*"<sup>226</sup> Bu yaşamışlıkları Halide Edip'te Anglosakson yapının oluşmasına zemin hazırlar. Amerikan Kız Koleji terbiyesi aydının "*eğitim, demokrasi, ferdî hürriyet, kadın, aile, sorumluluk gibi konulardaki görüşlerinde, (...) ömür boyu izini sürdürür.*"<sup>227</sup> Dolayısıyla Halide Edip'in hayata geçirmek istediği eğitim sistemi Batılı formdadır ancak bu yaklaşımda millî ve manevi değerlerin korunması da yer almıştır. *Vurun Kahpeye* romanında Aliye, bu fikriyatın dışı vurumlarından biri olacaktır.

Aliye Hanım, *Çalığısu*'nun (1922) *Feride*'si gibi Anadolu'nun çocuklarını eğitmek istemiştir. Feride'nin romantik hâlinin aksine Aliye Millî Mücadele'nin acılarıyla yoğrulmuş daha gerçekçi bir aydın görünümü çizmiştir. Taşranın çocuklarına anne ve ufuk olmayı hedeflemiştir. Aliye Hanım, "*Toprağınız toprağım, eviniz evim; burası için, bu diyarın çocukları için bir ana, bir ışık olacağım ve hiçbir şeyden*

<sup>224</sup> Alemdar Yalçın, *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı (1920-1946)*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012, s. 192.

<sup>225</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 43.

<sup>226</sup> İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991, s. 274.

<sup>227</sup> İnci Enginün, *Mukayeseli Edebiyat*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, s. 203.

*korkmayacağım; vallahi ve billahi!”(s. 21)*<sup>228</sup> şeklinde idealizmini eserde defalarca vurgulamıştır. Bu ifadelerde öğretmenin görevlerine, niteliklerine, sorumluluk algısına yönelik yaklaşım belirtilmiştir. Halide Edip öğretmenin vatan ülküsüyle Anadolu'nun her köşesinde hizmet etme algısına, yurtluk bilincine, ebeveyn hassasiyetine, bilim temsilciliğine dikkat çeker. Aydınların cesur ve kararlı olması gerekliliğine inanır. Halide Edip böylelikle iyi bir eğitim ihtimalini iyi bir öğretmen profiline bağlamıştır.<sup>229</sup> Ancak Aliye savaş yıllarında Anadolu'da güzel ve yalnız bir kadın olmanın diyetini ödemiştir. Aydın romanda üstün meziyetlerle donatılmış ve kendini işine adanmış olmasına rağmen pek çok direnç unsuruyla çatışır. Çatışmaların içerisinde öğrencileri de yer alır. Aliye Hanım'ın ilk dersinde çocuklar öğretmenlerine kafa tutarlar ve kasabalının zihniyetinin yansıması olurlar. Aliye Anadolu'ya geldiğinde Maarif Müdüründen-Aliye'yi sadece istismar edebileceği yalnız kadın olarak görür- itibaren tükenmekte olan düzenle karşılaşır. O, okulu pislik ve eskilik içerisinde bulur. Resmî yapıların genel hâlini, yönetimin kayıtsızlığını, eğitime gereken önemin verilmediğini görür. Aliye Hanım umursamaz ve sorumsuz devlet görevlileriyle karşılaşır. Eserde devrin hükümet memurlarıyla eğitim-öğretim politikalarının eleştirisi yapılmıştır. Aliye kasabanın kadınları için de kocalarını cinsel ya da duygusal yönde ellerinden almaya çalışan rakip olmaktan öteye geçemez. Aliye yozlaşmış kasaba düzenini eğitimle iyileştirmeye çalışmıştır. Ancak mevcut sistemin katılığını yıkmaya çalıştığından sistem dışında bırakılmıştır.

Yazar Kurtuluş Savaşı dekorunda ilerici-softa ayrımı üzerinden şemalar oluşturmuştur. *İlerici öğretmen-gerici din adamı* yaklaşımı bir anlamda *Vurun Kahpeye* ile ortaya çıkmıştır. Halide Edip dinin özüne, ruhuna değinerek Tanrı inancının yozlaşmış softalar elinde nasıl yobazlığa dönüştüğünü açıklamıştır. Halide Edip'in Aliye'nin akıbeti üzerinden verdiği yozlaşmış değerler sonraki yıllarda yazılacak olan romanların kaderini etkilemiştir. Böylelikle Halide Edip, bilhassa köy romanı türünde ele alınan yapıtlarda “*aydın-din adamı/öğretmen-imam*”<sup>230</sup> çatışmalarını başlatmıştır. Romanda Aliye Hanım tüm bu karşıtlıklar içerisinde Anadolu çocuklarına sevgiyi ve iyiliği aşılama çalışmış, onları aydınlatmak istemiştir. Ülkücüdür ve yoğun acılarla hemhâl olmuştur. *Vurun Kahpeye*'de Kurtuluş Savaşı yıllarının vatanperveri ile vatan hainin sorgulaması yapılmıştır. Eser bir coşkunun, heyecanın tezahürü gibidir. Halkın direnci, cehaletin ve yobazlıkların nedenleri eğitim gerekliliğini sorgulatmıştır.

<sup>228</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 21.

<sup>229</sup> Olcay ÖnerToy, “Halide Edip Adivar'ın Romanlarında Toplumsal Eleştiri”, *Türkoloji Dergisi*, 18/1(2011), s. 41.

<sup>230</sup> Erdoğan Kul, “Halide Edip'in Vurun Kahpeye Romanında Farklı Boyutlarıyla Millî Mücadele'ye Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 20/1 (2013) 53-80.

Halide Edip yazar kimliğiyle örnek insan oluşturmayı hedeflemiştir. Bu örnek kişi temelde siyasi rejimlerden bağımsızdır. Garp medeniyeti “beraberlik” veya “bir örneklik” şeklinde kalıplaşmış yapılardan teşekküldür. “Bir örneklik” kişinin ferdi özgürlüklerini sınırlandıran dikta rejimleridir. Yazar bu anlamda “beraberlik” yaklaşımını savunur. “*Siyasi, ilmî, içtimaî nizamı bozmamak şartıyla, ferdin her sahada hürriyetini tanımak*”<sup>231</sup> fikrini destekler. Herhangi bir topluluğun yükselme fikrini hürriyete bağlar. Batılılaşma onun için kültür ve benlik bağlarından uzaklaşmadan gerçekleşmelidir. Zira hiçbir ülkenin ya da zihniyetin kusursuz olmadığı kanaatindedir. Her milletin kendi ülkülerini, harsını, değerlerini muhafaza edip üzerine muasırlaşması gerektiği fikrindedir.<sup>232</sup> Romanda Aliye Hanım da benzer yaklaşıma sahiptir.

Öte yandan Halide Edip Cumhuriyet sonrasında başlayan inkılap hareketlerinin yapılma ve sunulma şekline karşı çıkar. Devrimlerin kısa süre içerisinde (yazı devriminin on beş yılda değil de beş yılda yapılması gibi) durumlara tepkilidir. Belki de bu sebeple romanda inkılaplara yer verilmemiştir.

Ayrıca Halide Edip’in eserde çocuklara yönelik gözettiği tavır dikkate değerdir. Aliye Hanım’dan önce çocuklar okulda ailelerinin maddi durumlarına yahut nüfuzlarına göre değer ve itibar görürler. Aliye Hanım bu yapıyı kırmış, zengin eşrafın çocuklarını incelememiş halkın yoksul çocuklarıyla da sevgi bağı kurmuştur. Aliye bir anlamda kasabanın çocuklarıyla Millî Mücadele’nin zafer umudunu inşa etmiştir. Nitekim Aliye Hanım’ın yoksul öğrencisi Durmuş’a atfettiği kıymet bu umudu örnekleyecektir. Yazar burada yoksul çocuklar üzerinden âdeta emeğiyle geçinmeye çalışan Anadolu halkını yüceltecektir. Bu durum Enginün’ün “*Halide Edib Türk demokrasisinin anahtarının köylü ve işçilerde olduğuna inanır.*”<sup>233</sup> ifadesini destekler niteliktedir.

Aliye Hanım eserde çatışma ortamlarının bileşeni olmuştur. Yazar Aliye’yi kadın kimliğinin yanında milliyetçi ve aleni Kuvayımilliyeye taraftarı eylemleriyle kamusal yaşamda aktif kılmıştır. Yalnız cinsel yaklaşımlarla değil öğrencilerine marş okutarak, bayraklarla meydanlarla dolaştırarak millî mefkûresini somutlamasıyla da kasabanın dikkatini çekmiştir. Kasabanın erkekleri kadınlar üzerinde egemenlik kurmakta kendilerini mutlak hak sahibi görmektedirler. Kadınlar da romanda bu tavır dâhilinde şekil alan kişilik sergilerler. Aliye Hanım’ın kasabada kabul görmeyişinin bir diğer sebebi işte bu mevcut egemenlik algısını yıkan varlığıdır. Aliye, şahsiyetli ve tahsilli kimliğiyle hâkim algı için hem tehdit hem de ilgi unsuru olmuştur.

<sup>231</sup> Çetinsaya, “Muhafazakâr Bir Siyasi”, s. 161.

<sup>232</sup> Çetinsaya, “Muhafazakâr Bir Siyasi”, s. 161-162.

<sup>233</sup> Enginün, *Mukayeseli Edebiyat*, s. 210.

Başıki Aliye Hanım'ın yanında Kuvayimillie Yüzbaşı Tosun Bey de Millî Mücadele yıllarının aydın kahramanı olarak verilmiştir. Tosun Bey Aliye'nin kişilik özelliklerinin çoğuna sahiptir. Korkusuz, ilkeli, adil, lider, inançlı, güvenilir kişiliyle o da Anadolu halkına hizmet etmiştir. Eser boyunca halkı sömüren, istismar eden davranışı olmamış, kararlarını çok yönlü ve etki altında kalmadan almıştır. Kasabalının Aliye Hanım'ın yüzü açık olmasına gösterdiği tepkinin karşısında olmuştur. İlericidir ve dinin sadece şekilci değerlendirilmesine karşı çıkmıştır. Aliye'nin eğitim mücadelesini Tosun Bey doğrudan askerî düzlemde vermiştir. Dolayısıyla Tosun Bey, Aliye Hanım gibi Millî Mücadele yıllarının karanlık zihinleriyle de mücadele etmiştir. Romanda bu kişilerin kader ortaklıkları görülür.

Öte yandan Aliye Hanım'ın vatan müdafaası fikri, eserde sevdasıyla birleştirilmiştir. Kuvayimillie Kumandanı Tosun Bey'in askerî anlamda yürüttüğü mücadeleyi nişanlısı Aliye eğitim çerçevesinde yürütür. Her ikisinin de yaklaşımı aynı anlamı, amacı taşır; birbirlerini tamamlar. Eserde çoğunlukla Kuvayimillie yapılanmasının sembolü olan incir ağacının altında bir araya gelirler.<sup>234</sup> Aliye memleketin düşman işgalinden kurtulması yolunda kendini feda etmiş ve Tosun Bey'e duyduğu aşkı taçlandırmıştır. Bu durumu Aliye, yurdu savunma düşüncesinden uzaklaşıp aşkı uğruna her türlü vazgeçiş, ölümü göze almasıyla gerçekleştirmiştir. Aliye namusunu koruyarak Tosun Bey'e duyduğu aşkı memleketinin bağımsızlığıyla bütünleştirmiştir. Cinsiyetçi kimliklerle vatan ve gönül sevdası kimikleştirilmiştir. A. *Najmabadi* vatani sevilen bir kadın veya anne olarak değerlendirmiş, millet ise erkek kardeşler birliği şeklinde sembolize etmiştir.<sup>235</sup> Halide Edip benzer yaklaşımı gözeterek kişilere simgesel varoluş aşamaları atfetmiş, kadın-erkek ilişkilerini vatan bağımsızlığı fikrine bağlamıştır. Aliye bu doğrultuda Tosun Bey'in Yunan cephanesini ve köprüyü havaya uçurma görevini yerine getirebilmesi için kendini yem etmiştir. Sevileni vatanla birleştiren Aliye, Tosun Bey için Damyanos'a gitmiştir. Masumiyetini ve namusunu zekâsıyla koruyan Aliye böylelikle Hacı Fettah ve Hüseyin Efendilerin ona biçtikleri kaderi hızlandırmıştır. Dolayısıyla Aliye vatan ve millet yolunda ölme onurunu erkeğin tekeline almıştır. Şehadet yükü Aliye'ye verilmiş ve romanda o yüceltilmiştir. Aliye

<sup>234</sup> Eserde kasabanın merkezinde olmayan konumdadır. Yunan ordusu kasabayı terk ederken her yeri yakıp yıkmış halk tecavüzden, şiddetten korunmak adına kadını, çocuğu, yaşlısıyla bu ağacının alanına saklanır. Halk için sığınak görevi görür. Aynı zamanda Aliye, Durmuş'la kurduğu meclisleri Tosun Bey'le olan buluşmaları bu bahçede gerçekleştirir. İncir ağacı güçlü kökleri ve yayılma eğilimiyle meşhurdur. Ağaç önüne çıkan her engeli parçalar. Eserde kasabanın ırağına konumlanan ağaç Osmanlı hükümetinden uzağa düşen Kuvayimillie direnişi gibidir. Romanın kalesi ve güç sembolü olur.

Kul, a.g.e., s. 53-80.

<sup>235</sup> Afsane Najmabadi, *Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak*. Ayşe Gül Altınay (Der.), Vatan, Millet, Kadınlar (s.118-154). İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s.120.

“*Millet, millet Tosun’du.*”<sup>236</sup> diyerek Tosun Bey’e duyduğu aşkı milletiyle özdeşleştirmiştir. Halide Edip *Vurun Kahpeye*’de vatan ve millet için ölme iradesini kadına da vermiştir. Yazar böylelikle milliyetçi muhafazakâr yaklaşıma önemli bir katkıda bulunmuştur. Romanın adı olan “Vurun Kahpeye” ifadesi eserinde sonunda temize çıkarılmıştır. Aliye’ye “kahpe” etiketini Hacı Fettah Efendi ve Kantarcıların Uzun Hüseyin Efendi vermiştir. Her iki olumsuz şahıs kendi menfaatleri için Yunanlıların kasabaya girmesini sağlamış, Damyanos’la bir olup halkı sömürmüş, riyakârlıklarıyla kendi hainliklerini örtmek için Aliye’yi taşlatarak öldürmüşlerdir. Eserde sıkça zikredilen “kahpe” sözcüğünün anlamını kendi varlıklarıyla doldurmuşlardır. Türkçede yalnız dişil anlamı olan ve erkeklere yüklenmeyen “kahpe” sözünün karşılığı Aliye’nin şehitliğiyle bertaraf edilmiştir.

Aliye yeniliklere karşı olan taşra zihniyetinin kurbanıdır. Romanda Anadolu’nun düzenbaz ve çıkarıcı kişilerinin direnci şahsi iktidarlarını yaşatma gayesine bağlanmıştır. Bu kişiler taşranın din ve gelenek kalıplarını suistimal ederek kendi çıkarlarını gözetmişlerdir. Eserde sinsî ve riyakâr duruşlarıyla *Hacı Fettah* veya *Hüseyin Efendi* gibi kişiler Kuvayımillîye yandaşı gibi davranarak Aliye Hanım’ı katleden yobazlığı temsil ederler. Eserin sonunda gerçek irade Aliye Hanım’ın öldürüldüğü yerde yobazları idam etmiştir.<sup>237</sup>

Aliye de tıpkı Tosun Bey gibi “Millî Mücadele Kahramanı” olarak görülmelidir. Aydının her anlamda verdiği bağımsızlık mücadelesi bu seçeneği güçlendirir. Zira Millî Mücadele karşıtlarınca da öldürülmesi bu değer delili olacaktır.<sup>238</sup>

#### 4.2.5. Yeşil Gece (1928) / Reşat Nuri Güntekin

Meşrutiyet, Millî ve Cumhuriyet Edebiyatları neslinin öğretmen, müfettiş, milletvekili kimliklerini taşıyan Reşat Nuri Güntekin (1889-1956) *Yeşil Gece*’yi 1928’de kaleme almıştır. Yazar eserlerinin çoğunu Cumhuriyet devrinde yazdığından bu devirle ilişkilendirilir. Üç devrin de siyasi, tarihi ve sosyal meselelerini eserlerine yansıtmıştır. Reşat Nuri’yi meşhur eden eseri *Çalılıkusu*’dur. “*Cumhuriyet devri Türk edebiyatının en çok okunan, en çok sevilen, eserleri en çok baskı yapan romancısı odur. Başka hiç bir Türk romancısı ilk eserinden – Çalılıkusu- itibaren her tabakadan okuyucu arasında onun kadar geniş sempati uyandırmamış, onun kadar yaygın bir şöhrete*

<sup>236</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s.168.

<sup>237</sup> Narlı, “Romanlar ve Taşralar”, s. 292.

<sup>238</sup> İnci Enginün, *Halide Edip Adivar’ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1978, s. 205.

*kavuşmamıştır.*”<sup>239</sup> Yazarın romanlarında zaman İstibdat Devri’yle Cumhuriyet’i içine alan dönemdir. “*Bu itibarla son devir imparatorluk Türkiye’si ile Cumhuriyet Türkiye’si’nin asıl tablosu Reşat Nuri’nin romanlarında çizilmiştir.*”<sup>240</sup>

Reşat Nuri neredeyse her romanında II. Abdülhamit devrine yönelik eleştirilere yer verir. Yazar, *Yeşil Gece*’de Şahin Efendi vasıtasıyla medreselerin ahvalini halifelik ve yeşil ordu makamının lideri Sultan Abdülhamit’e bağlamıştır. “(*...*)*Yeşil Gece romanı ile Hülleci piyesi dışında ideolojik edebiyata iltifat etmemiştir.*”<sup>241</sup> Roman kahramanları arasında doktor, öğretmen, asker ve memur sınıfa ehemmiyetle yaklaşmıştır. Reşat Nuri, özellikle cehaletle mücadele eden öğretmenlere ve fiziksel hastalıklarla uğraşan doktorlara değer atfetmiştir. Reşat Nuri’nin babası askerî doktor olduğundan yazar çocukluğundan itibaren Anadolu’yu gezmeye başlamıştır. Bu durum müfettişlik yıllarında devam etmiştir. Dolayısıyla ülkenin ahvalini yakından görmüş ve eserlerinde Anadolu’yu gerçekleriyle aktarmıştır.

Reşat Nuri romanlarında Anadolu; eğitim olgusu, halk-aydın çatışması, yozlaşmış din adamları, yanlış Batılılaşma, aile ilişkileri, geleneği vb. konuları ele almıştır. Yazar kendisi de öğretmen olması hasebiyle romanlarında eğitim konusuna pek çok kez dikkat çekmiştir. Bu bağlamda *Çalikuşu*(1922), *Acımak*(1928), *Yeşil Gece*(1928) ve *Kan Davası*(1962) romanlarında öğretmenlere yer vermiştir. Kişileri merkeze alan eserleri sınırlıdır. Toplumcu bir tavır gözetmiştir. Karakterleri çoğunlukla tek yönlü yaratmıştır. Kişiler çevreleriyle birlikte çoklu kahraman kadrosuyla verilmiştir. Yazar kurguda kişiler arasında kutuplaşma yaratarak ana fikri netleştirmiştir. Eserlerinde kişileri fiziksel varlıklarından çok psikolojik boyutlarıyla anlatmıştır. Yazar roman kahramanlarını doğal ve gerçekçi bir çizgide yaratmıştır. Reşat Nuri’nin romancılığında halkı çok iyi tanıyan, onlarla kaynaşan ve seven hümanist tavrı etkili olmuştur. Romanlarda anlattığı hâdiselere yönelik yumuşak tavrı, hatalara yönelik affedici yaklaşımı Reşat Nuri’yi sevilen romancılardan yapmış ve toplumun okuma alışkanlığı edinmesinde öncü isimlerden olmasına katkı sağlamıştır. Yazarın sevgi, merhamet ve şefkat hisleriyle örülü romanları *Çalikuşu*’ndan (1922) itibaren geniş kitlelere ulaşmıştır.

Cumhuriyet neslinin önemli yazarlarından olan Reşat Nuri Güntekin toplumu eğitmeyi, halka yol göstermeyi istemiştir. Şahsi öğretmen kimliğiyle eserlerinde yarattığı idealize edilmiş aydın karakterleri halkın öğretmeni olmuştur. Ayrıca yazarın

<sup>239</sup> Birol Emil, *Reşat Nuri Güntekin’in Romanlarında Şahıslar Dünyası I*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989, s. 5-6.

<sup>240</sup> Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı III*, 14.bs., İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2008, s. 793.

<sup>241</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, Hüseyin Çelik, 14. cilt, 307-309, İstanbul, 1996, s. 308.

yarattığı aydın kişiler birbirlerine benzer özellikler taşırlar. Bu aydınlar Millî Mücadele'den evvel eğitim görmüş, Batılı düşünen, otoriteye tepkili idealistlerdir. Yazarın idealistleri Kurtuluş Savaşı'na doğrudan veya dolaylı katkılar sağlayan figürlerdir. Bu aydınlar savaş sonunda kurulan yeni düzende Atatürk inkılaplarını benimsemiş ve bunları halka yayıp tanıtmaya görevinde bulunmuşlardır. Reşat Nuri'nin aydınları Cumhuriyet'in aydın profiline uygun tiplerdir. Bu aydın tipleri yalnız Reşat Nuri'de değil yeni Türkiye düzeninde yazılan romanların çoğunda görülecektir. Meslek veya eğitim durumu fark etmeksizin bu dönemin aydınları Anadolu'nun asırlardır ihmal edilmiş halkına ulaşmayı hedeflemiştir. *“Bir sürgün yeri sayılan Anadolu'ya ilk gönüllüler olarak öğretmenleri göndererek Anadolu'nun çeşitli sorunlarını onların ağzından okuyucuya aktarmıştır. Reşat Nuri, bir eğitimci olduğu için Anadolu'yu kalkındırmada en büyük görevin öğretmenlere düştüğü inancındadır. Anadolu'ya giden öğretmenler de önce eğitim ve öğretim sorununa değinirler. Bununla birlikte yol, sağlık, susuzluk, kan davası, Anadolu'ya gönderilen yöneticilerin yetersizliği gibi değişik sorunlar gözler önüne serilir.”*<sup>242</sup>

Reşat Nuri, Anadolu'ya gönderdiği aydın figürlerle yeni bir toplum düzeni inşa etmeyi arzulamıştır. Bu uğurda aydınlar ideallerine milli kıymetler kazandırmak adına kendi yaşamlarından vazgeçmeyi göze alan ülkücüler olmuşlardır. Bu yaklaşımın dışında kalan aydınlar ise Tanzimat neslinin aydınları gibi kabul görmemiştir. *Yeşil Gece*'nin Ali Şahin'i de *Sarıova* kasabasında verdiği tüm hizmetlere rağmen “vatan haini” etiketini omuzlayıp başka bir Anadolu toprağına gidecek cesaretle ve milliyetçi yaklaşımdadır.

Reşat Nuri'ye göre aydın devrin sorunlarını iyi analiz edebilen, sorumluluk bilinci yüksek, düşünen, üreten, paylaşımcı ve toplumun değişmesine, kalkınmasına fayda sağlayan kişidir. Dolayısıyla taşıyan, aktaran ve yönlendiren kişidir. En temel özelliğı ise toplumsal ideallerinin olmasıdır. Aydın sadece tahsiliyle âlim değil ileri görüşlü ve kalifiye davranışlarıyla da arif nitelikleriyle donanmalıdır. *Yeşil Gece* romanında *Ali Şahin Efendi* yazarın idealize ettiği aydın figürü temsil eder. Ali Şahin, taşranın yeşil gecesine son verip Anadolu'nun çocuklarını yetiştirmeyi ve inkılap nesli inşa etmeyi hedefler. Bu eserde Şahin Efendi, Reşat Nuri'nin sesi olmuştur.

Reşat Nuri, *Yeşil Gece*'yi katı bir ideoloji üzerinde kurgulamıştır. Eserde softlıkla inkılapçılık unsurları keskin bir çatışmayla okura sunulmuştur. Roman vakası II. Meşrutiyet' le Cumhuriyet'in ilk yılları arasında geçer. *Yeşil Gece*, İstanbul'a tayin edilmesine rağmen taşraya gönüllü hizmetle gitmek isteyen Ali Şahin Efendi'nin

<sup>242</sup> Reşat Nuri Güntekin, (ilk bs. 1938), *Eski Hastalık*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 4.bs. , s. 18-19.

hikâyesidir. Şahin Efendi eserin başında İslam birliği düşüncesine sahip bir softa mollasıdır. Medreselerin ve softaların vaziyetlerinden hareketle zamanla yeşil sancak fikrinden uzaklaşır ve ateşli bir Cumhuriyet inkılapçısına dönüşür. Öğretmen olur ve bu kimlikle “Sarıova” kasabasına hizmet etmeye gider. Bilhassa medrese etkilerinin devam ettiği bu bölgeyi tercih ederek yozlaşmış din algısı ve din temsilcileriyle mücadele etmeyi arzulamıştır. *Yeşil Gece* romanında dindar tipler cahil, düşman ordusuna yakın, riyakâr ve çıkarıcıdır. Yazarın bu romanı Millî Mücadele yıllarında kaleme aldığı *Çalılıkusu*'nun (1922) yansıması gibidir. *Çalılıkusu*'nda yer alan ana kurgu ve kişilerin kimisi *Yeşil Gece*'de de yer alır. Öğretmen Şahin de *Feride* gibi Anadolu'ya gitmiş, cehaletle ve menfaatçilerle savaşmıştır. Bir aşk romanı olan *Çalılıkusu*'nda duygular belirgindir. *Yeşil Gece*'de Şahin eserin başından itibaren kasaba halkıyla bilhassa dindarlık yaklaşımları üzerinden kavga etmeye kararlıdır. Roman propagandaların hâkim olduğu bir görünümde. “(...)Atatürk'ün “yobazlığı tenkit eden bir roman yazması” direktifi üzerine kaleme alındığı yaygın bir kanaat olarak kabul edilmiştir.”<sup>243</sup> Romanın ismarlama niteliğinin olması da bu bağlamda gerçekçiliğini ve emelini güçlendirmiştir.

Reşat Nuri, romanı 1926'da yayımlanmasından çok sonra verdiği bir mülakatında *Yeşil Gece*'nin devamını yazmayı düşündüğünü belirtmiş, Şahin Efendi'yi çok yaşlanmış bir vaziyette roman yazarıyla karşılaştırmayı hedeflemiştir. Buradaki buluşturma anının şu ifadesi dikkate değerdir: “İkimiz de o zaman gençtik, toyduk, birçok şeyleri yanlış gördük.”<sup>244</sup>

*Yeşil Gece* Nazım Hikmet tarafından yazarın en derin eseri olarak değerlendirilmiş ve ateizm fikriyatının sesi olarak görülmüştür. Bu kanaatiyle Nazım Hikmet, *Yeşil Gece*'yi 1963'te Rusçaya, 1965'te Bulgarcaya tercüme etmiştir. Eser 1966'da Bulgaristan'da ayrıca Türkçe basılmıştır.

Reşat Nuri dini kendi çıkarları için kullanan din tüccarlarına, batıl inanışlara ve hurafelere karşı çıkmıştır. Romanlarındaki aydınlar kanalıyla halkı eğitmeyi ve onları doğru yönlendirmeyi hedeflemiştir. Kahramanlar dinin doğru öğrenilip doğru yaşanmasından yana olmuşlardır. Bu durum *Acımak*'ta *Zehra* (1928), *Yeşil Gece*'de *Şahin* (1928) ve *Gökyüzü*'nde (1935) roman anlatıcısı tarafından örneklenmiştir.

*Yeşil Gece*'de ayrıca Batılı eğitimin gericilere karşı verdiği mücadele anlatılmıştır. Romanın başkişisi Şahin Efendi bedensel-ruhsal olarak savrulduğu medresede geçen çocukluk ve ilk gençlik yılları sonrasında Darülmuallimin'e yönelir. Burada tahsilini

<sup>243</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, 14. cilt, 307-309, s. 308.

<sup>244</sup> Mustafa Baydar, *Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar?*, İstanbul, 1960, s. 90.

tamamladıktan sonra öğretmen olur. Kendisine İstanbul görevi verilmesine karşın taşrada hizmet etmek ister. Becayişle İzmir Sarıova 'ya gider. Şahin burada menfaatçi gericilerle mücadele eder. Anadolu'nun çocuklarına faydalı şeyleri öğretmeyi ister. Dinî bilgileri derinleştirmeden zararsız yaklaşımla anlatıp çocukları boş vehimlerden kurtarmayı hedefler. Zira kendisinin de deneyimlediği kayboluş hâli fikriyatını etkilemiştir. Şahin Efendi'nin yozlaşmış gerici din temsilcileriyle mücadelesi *Yeşil Gece*'nin ana çatışmasını oluşturur.

*Çalığışu*(1922) romanında *Feride* nişanlısı *Kamran*'dan kaçıp Anadolu'ya âdeta sığınır. Fakat aydın kimliğiyle taşrada önce zorluklar yaşar. Daha sonra halkı tanımaya ve onları benimsemeye başlar. Fakat *Feride* zamanla yuva olarak görüp sığındığı Anadolu'ya aslında ne kadar yabancı kaldığını fark eder. *Çalığışu*'nda aydının endişe, şaşkınlık ve hayal kırıklıkları yaşadığı görülmüştür. Aydın *Notre Dame de Sion Fransız Kolejinde* gördüğü eğitimde Anadolu'ya dair öğrendikleri hakikatte karşılaştığı ahvalle tezat yaratmıştır. Feride bu şaşkınlığı Zeyniler köyü ile deneyimlemiştir. Aydın henüz köye varmadan ıssız ve bozuk yollarda güçlük çekmeye başlamıştır. Aynı durum Ali Şahin Efendi de görülmemiştir. Zira Ali Şahin, "*Sokaklarda oynayan yalınayak, başı kabak halk çocukları*[ndandır.]"<sup>245</sup> Memleketinde güneş altında çamurla oynamış köylü çocuğudur. Uzak akrabası tarafından İstanbul'a götürülmemiş olsaydı köyünde çiftçi veya çoban olacaktı. Babasının arzusuyla başlayan yeşil sancağa mensup olma durumuyla İstanbul'a medreseye gönderilmiştir. Şahin Efendi'nin şahsi yaşamı ve tecrübeleri Anadolu'nun mevcut hâlini şaşkınlıkla karşılamamasına vesile olmuştur. *Yeşil Gece*'de zaten taşranın çocuğu olan Şahin Efendi daha bilinçli ve duyarlı bir gözle Anadolu insanına ve yozlaşmış değerlere ulaşmaya çalışmıştır. Feride'nin yaşadığı mekâna uyumsuzluk çatışması Şahin Efendi'de görülmemiştir.

Şahin Efendi yozlaşmış, dini kullanan idari sistem ve şahıslarla savaşmıştır. Reşat Nuri'nin aydınlarında görmek istediği otoriteyi sorgulama yaklaşımı Şahin Efendi'de mevcuttur. Şahin Efendi cesaretinin yanında ihtiyatı da elden bırakmamıştır. Sarıova kasabasına geldikten sonra planlarını herkese açmamış kendine güvenilir birkaç yol arkadaşı bulduktan sonra harekete geçmiştir. *Öğretmen Rasim, Mühendis Necip, Komiser Kazım ve Avukat İhsan* Şahin Efendi'nin yenilik taraftarı münevver refikleri olmuştur. Öte yandan Şahin Efendi Anadolu halkını yakından tanıdığından "*Bir hafta içinde kasabanın kırk yıllık bir hemşehrisi olup gitmişti.*"<sup>246</sup> Reşat Nuri'nin halka yakın, ona ulaşan ve eğiten aydın yaklaşımı Şahin Efendi'de görülecektir. Aydın figür halkın

<sup>245</sup> Reşat Nuri Güntekin (ilk bs. 1928). *Yeşil Gece*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2017, s. 19.

<sup>246</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 65.

derdiyle hemhal bir görüntü çizmiştir. Bu anlamda Şahin Efendi halka ulaşma yolunda doğru dili bulmuş ve başarılı olmuştur. Toplumunu yönlendirecek ve eğitecek iradeye sahiptir. Bu durum *Komiser Kazım Efendi*'nin çocuğuna ve memleket ahvaline yönelik kanaatlerini değiştirmesinde, kasabanın Yunan ordusu tarafından işgali sırasında Ali Şahin'in yüklendiği gizli vazifelerle kendini göstermiştir. Ali Şahin'in hedeflerine ulaşma yolunda zekâsı ve yaptığı fedakârlıklar etkili olmuştur. Şahin Efendi yorulmadan, vazgeçmeden kararlarında ısrarcı olmuş; ümitsizliğe kapılmamıştır. *Yeşil Gece*'de aydın karakter sorunları önceden sezen aktifliktedir.

Şahin Efendi medrese kökenli olması ve medreselerin içinde gerçekleşen çözümleri yakından görmesi nedeniyle Atatürk'le başlayacak laikleşme sürecini kendi içinde erkenden başlatmıştır. Anadolu'yu boş hurafe ve vehimlerden kurtarma yolunda çağdaş ve modern bir zihniyetle taşraya yönelmiştir. Mektep çocuklarının başlarındaki sarıkları çıkarttırması inkılapları yerleştirme teşebbüsleri arasında yer alır. Eserde modernleşmenin uygulayıcısı olur. Sariova' ya gelir gelmez çalışmalarına başlayan Şahin Efendi kasabanın eksiklerine odaklanmıştır. Eskimiş ve eksikleri olan *Emir Dede Mektebinin* tamir edilmesini istememiştir. Zira tamirler, okulun bünyesinde saklı dinî düzenin devamlılığına işaret etmektedir. Yeni düzenin peşinde olan Şahin Efendi eskiye dair yapıları yeniden yapma yolunda özveride bulunmuştur. Şahin, yeni okul için yoldaşları *Necip* ve *Rasim*'le de gerekli çabalar sarf etmiş ve hedefine ulaşmıştır.

*Yeşil Gece* romanında bilinçsiz bir kitle olarak sunulan kasaba halkının *Dolmacı Hoca*, *Hacı Emin Efendi*, *Hafız Eyüp*, *Hafız Rahim Efendi*, *Kâtib-i Mesul Cabir Bey*, *Müderriş Zühtü Efendi* gibi yozlaşmış kişiler elinde yönlendirilmesine dikkat çeker. Bu anlamda cahil halkı doğru yönlendirecek önderlere ihtiyaç vardır. Bu liderler eserlerde toplumların aydın kişileri olmuştur. Benzer olgu *Yeşil Gece*'de örneklenmiştir. Halk yanlış kişilere güvenmiş ve cehaletinin kurbanı olmuştur. Şahin Efendi taşrada halkı yönlendirme, yetiştirme noktasında sorunlar yaşamıştır. Kasaba eskilik ve yenilik arasında sıkışmış, Batıl düşünceler içerisinde kaybolmuştur. Çoğunluk eski düzenin devamını isteyen din taraftarlığı yapmıştır. Sariova 'da dinî şahsi menfaatlerine alet eden çıkarıcı güçler Şahin Efendi'nin eğitime, yeniliklere, dine yönelik hizmetlerini engellemiş ona oyunlar oynamıştır. Aydınım faaliyetlerine engel olan devletin içine memuriyet, din adamlığı görevleriyle sızmış bu güçler halkın da önderi olmaya çalışmıştır. Nitekim pek çok durumda başarılı da olmuşlardır. Şahin Efendi Anadolu'daki faaliyetleri benimsenmediğinden çatışmalar yaşamış, eski düzenin devamlılığını isteyen kişilerce istenmemiştir.

Reşat Nuri, Şahin Efendi'nin gönüllü Anadolu'ya gitme isteğiyle devrin sorunlarından birine dikkat çekmiştir. Şahin Efendi'nin *Maarif Nezareti Tedrisat-ı İptidaiye Birinci Şube Müdürü Basri Bey*'le<sup>247</sup> yaptığı konuşmada İstanbul tayininden vazgeçip kendi rızasıyla taşra görevi yapma talebi şaşkınlıkla karşılanmıştır. Zira taşra istenmeyen ve kaçılan yerdir. Yazar bu konuşmayla devrin aydınlarının Anadolu'ya gitmek istemeyişlerine dikkat çekmiştir. Reşat Nuri yüzyıllardır cehalete terk edilmiş taşranın derin gaflet uykusundan uyandırılmasını arzulamaktadır. *Yeşil Gece*'de halkın uyanışının ancak eğitimle ve aydınların önderliğinde gerçekleşebileceğine vurgu yapılmıştır. Nitekim Reşat Nuri, bu vazifenin çetinliğinin farkındadır. Zira Şahin Efendi'ye kasabaya vardığında “*Bizim muharebe meydanı göründü.*”<sup>248</sup> cümlesini söylemiştir. Şahin'in cehalete karşı softalarla vereceği mücadele âdeta muharebe güçlüğü taşımıştır.

*Yeşil Gece* romanında İzmir'in *Sarıova* kasabası özelinde Anadolu tasvirleri yapılmıştır. Burada Şahin Efendi'nin taşra izlenimleri yalnız beşerî yoksunluklara yönelik değildir. Taşra yoksulluk ve sefalet içinde betimlenmiştir. Yazar “*eski, fakir, çirkin, çirkef, çıplak, pis, iskelet*”<sup>249</sup> vb. kelimelerle Sarıova 'ya dair olumsuz imgeler kullanmıştır. Yazar taşranın yalnız eğitim eksikliklerine veya din tahakkümüne dikkat çekmemiştir. Anadolu halkının yaşam alanlarından bedenine değin imkânsızlıklarına vurgu yapmıştır. Şahin Efendi kasabaya ulaştıktan sonra karşılaştığı yoksunlukları yadırgamamıştır. Bu konuda hem çocukluğunun Anadolu'da geçmesi hem de cer hocalığı tecrübeleri etkili olmuştur.

Reşat Nuri ayrıca siyasi emelleri için Anadolu halkının din hassasiyetini istismar eden otoritelere yer vermiştir. Eserin siyasi figürleri koltuklarını korumak adına halk üzerinde tahakküm kurmaya çalışır. Eğitimsiz Anadolu halkının yönlendirilmesinde etkili olan inanç değerleri, romanda otoriter dengelerin ana kaynağı olarak ele alınmıştır. Halkın temiz niyetinin din üzerinden kullanılması Şahin Efendi'nin farkındalıkları üzerinden vurgulanmıştır. Öyle ki şahsi çıkarlar için dini âdeta silah olarak kullanan otoriteler aynı mağduriyeti eserin sonunda Şahin Efendi'ye de yaşatmıştır. Şahin Efendi, Yunan adaları sürgünü sonrası Sarıova 'ya döndüğünde Türk halkının menfaatine yönelik sarık sarması zorunluluğundan kaynaklı hain ilan edilmiştir. Reşat Nuri böylelikle dinin yanlış kişilerin yorum ve kudretine bırakılması hâlinde yarattığı vahameti aydın üzerinden de belirginleştirmiştir.

---

<sup>247</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 7.

<sup>248</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 52.

<sup>249</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 52.

Siyasetçi kimliğinin olması yazarın *Yeşil Gece*'de politik söylemlere yer vermesine neden olmuştur. Reşat Nuri, milletvekilliği yapması nedeniyle Anadolu halkının siyasete dair eksikliklerinden haberdardır. Yazar Şahin Efendi'nin karşısına eski düzen temsilcilerini ya da düşünceleri olmayan kişileri koyarak çatışmalar oluşturmuştur. Şahin Efendi Sarıova'ya geldiği akşam Belediye Reisi Hacı Selim Paşa'nın seçimi kazanması nedeniyle düzenlediği ziyafete davet edilmiştir. Kalabalık ve ihtişamlı ziyafette Şahin Efendi kasabanın ileri gelenleriyle tanışma imkânı bulmuştur. Romanın bu aşamasında yer verilen siyasi ve dinî kişiler eleştirel mahiyetlidir. Ziyafet yemeğinde kasabanın sarıklılarının çokluğuna dikkat çekilmiştir. Aralara yerleştirilmiş az sayıdaki fesli dönemin yenilik hareketlerinin bir bakıma taşradaki yansıması olmuştur. Ziyafet akşamı, Müderris Zühtü Efendi'nin medreseleri ıslah talebi, İttihat ve Terakki kâtibi mesulü Cabir Bey'in Balkan Muharebelerine yönelik hikâyeleri, Belediye Reis'inin faaliyet olarak yalnızca dinî mekânların iyileştirilmesinden bahsetmesi âdeta kasabanın karmaşık görünümü yansıtacaktır. Hangi amaca hizmet ettiği belli olmayan ziyafet gecesinin konuşmaları Sarıova'nın âdeta nizamsız görünümü gibidir. Öte yandan romanda Sarıova'nın muallimleri iki farklı zihniyet etrafında gruplanmışlardır. Gruplar Müderris Zühtü Efendi başkanlığındaki softalar ve Balkan muhacirlerinden teşekkül etmiş Cabir Bey güruhudur. Cabir Bey'in taraftarları taşkındır. Dünyadaki tüm Müslümanları yeşil sancak altında toplayıp İslam birliği için savaşmak isterler. Bu grubun şiddete teşvik eden söylemlerine ve çocuklara nefret temelli din telkinlerine yer verilmiştir. Cabir Bey'in Balkan Harbi'nde ana rahminden çıkarılan çocukların şişlere takılması, gözlerinin oyulması, çocuk bedenlerinin kızartılması şeklindeki tasvirleri eleştirilmiştir. Ancak Şahin Efendi yozlaşmış softaları Cabir Bey gibi taşkın figürlerden daha tehlikeli addetmiştir. Zira softaların gizli oyunları eserin sonunda Şahin Efendi'nin kaderini etkilemiştir. Yazar Anadolu halkından faydalanmak için siyasetin kullanılmasını sorgulamıştır.

Öte yandan Reşat Nuri Güntekin'in Cumhuriyet aydınlarından biri olması *Yeşil Gece* romanında kendini göstermiştir. Zira yazar romanda bir bakıma Türkiye Cumhuriyeti öncesindeki Anadolu'nun görünümüne yer vermiştir. Millî Mücadele'nin sona ermesiyle başlayan yeni devlet ve yeni rejim düzeniyle toplum hayatında değişiklikler olmuştur. Siyasi ve sosyal mecrada yaşanan değişimler halkı yeni bir başlangıca sevk etmiştir. Bu aşamada halkın eğitilmesi, yetiştirilmesi ve yeniliklere uyum göstermesi anlamında rehberlere ihtiyacı olmuştur. Aydınların kılavuzlukları kaçınılmaz gereklilik hâline gelmiştir. Reşat Nuri, eserlerinde yarattığı Cumhuriyet aydınlarıyla halkın pusulalarını göstermeyi amaçlamıştır. Kendisinin de yeni rejim

tarafarlığı ve inkılapları destekleyen yaklaşımı aydın figürlerin kişilik yapılarının inşasında etkili olmuştur. *Yeşil Gece*'nin şahin Efendi'si Cumhuriyet rejiminin hazırlayıcı aydınları arasında yer alır. Yeni rejimin temel yapısını öğretme, halkı sürece adapte etme görevlerine sahiptir. Ayrıca Cumhuriyet değerleri uğruna ölümü göz alma cesaretine sahiptir.

*Yeşil Gece*'de ayrıca aydının Cumhuriyet'in ilanı sonrasında yaşadığı zorluklar ele alınmıştır. şahin Efendi Millî Mücadele yıllarında uzun yıllar Yunan ordusu yanında görünerek Türk milletine hizmet etmiştir. Bu gizli görevi fark edilince Yunan ordusu tarafından sürgün edilmiştir. Sürgün sonunda şahin Efendi Cumhuriyet düzeninin kurulduğu Sarıova'ya geri dönmüştür. Esaretten kurtulmuş, yaş almış hâliyle de şahin Efendi, Anadolu'nun yeşil gecesinin bitmiş hâlini görmeyi istemiştir. şahin Efendi halifelik makamının kaldırıldığı, tekke ve zaviyelerin kapatıldığı Türkiye Cumhuriyeti'yle gelen yeni düzenin heyecanını taşımıştır. Burada ideallerine bağlı şahin Efendi'nin yanında Cumhuriyet düzenine girmiş Anadolu'nun ahvali de anlatılmıştır. Başında sarıkla yaşayan halk artık hasır şapkalarıyla toprağında çalışan Anadolu köylüsü görünümüne bürünmüştür. şahin Efendi'nin hayalini kurduğu ve uğruna hayatını feda ettiği emelleri eserin sonunda gerçekteşmiştir. Hacı Eyüp, Zühtü Hoca gibi softalar başlarına fes takmış, yenilik taraftarlarından olmuştur. Eski eşkıyalar ve derebeyleri cumhuriyete yenilmıştir. şahin Efendi'nin inkılaplarının gerçekteştiği yeni Sarıova onun çalışma arzularını kamçulamıştır. şahin Efendi, Atatürk Türkiye'sinde yeni düzenin içinde demokratik, laik ve çağdaş nesiller yetiştirme göreviyle Anadolu'da yeniden bulunmak istemiştir. Fakat şahin Efendi, Sarıova'ya gittiğinde gizli entrikalar yaratan, yozlaşmış din adamlarından biri olan Eyüp Hoca'yla Maarif Müdürlüğünde karşılaşmıştır. Burada Eyüp Hoca yeni Maarif Müdürü'ne şahin Efendi'yi Yunan ordusu hizmetinde bulunmuş bir vatan haini olarak tanıtmıştır. Ayrıca Eyüp Hoca'nın, Maarif Müdürünü yönlendirme ve saygısız davranma gibi eylemlerde bulunmuştur. Yeşil gece düzeninin yıkılmasına karşın Eyüp Hoca'nın nüfuzunu ve önemini muhafaza ettiği görölmüştür. Eyüp Hoca'nın Maarif Müdürlüğündeki bu tahakkümünün devamlılığı devletin içine her koşul ve şekilde girebilen şahısların tehlikesini örnekleme itibariyle dikkate değerdir. şahin Hoca'nın yeniden mektepte çalışma arzusu Eyüp Hoca'nın oyunları sebebiyle kabul görmemiştir. şahin Efendi, Genç Maarif Müdürü tarafından tepki görmüş âdeta vatan haini ilan edilmiştir. şahin Efendi derdini anlatamadan bu ithamla Müdürlükten atılmıştır. Yeni Müdür, şahin'e öğretmenliğin temiz vicdanlı, ufku açık kişilerce ancak hayata dökülebileceğini ve öğretmenliği unutmaması gerektiğini söylemiştir.

Şahin Efendi yaşadığı bu olay sonrasında kederli hâlden çabuk kurtulmuştur. Kararlıdır, Sarıova için yeniden mücadele edecektir. Bu süreçte Müderris Zühtü Efendi ise Sarıova gazetesinde “*Medresenin İçyüzü*”<sup>250</sup> isimli bir yazı yazmıştır. Bu yazıda Şahin Efendi gibi eski köhne medreselilerin Cumhuriyet zihniyetini anlayamayacağını ve mektep hocalığı yapamayacaklarını belirtmiştir. Cabir Bey de Sarıova ’nın yol ve köprülerini yapan bir şirketin temsilciliğini yapmaktadır. O da Şahin Efendi’nin vatan işgal altındayken terk ettiği topraklara nasıl döndüğünü sorgulamıştır. Reşat Nuri, Şahin Efendi’nin yaşadığı bu hayal kırıklıkları ve şaşkınlarla eski düzen riyakârlarına dikkat çekmiştir. Yazar böylelikle Cumhuriyet rejimi öncesinde yenilik aleyhtarlığı yapan softaların ve eşkıyaların yönetimin değişmesiyle nasıl taraf değiştiklerini göstermiştir. “*Cumhuriyet’in hemen öncesinde bulunan veya Cumhuriyet yıllarına da taşan, Cumhuriyet’in getirmek istediği yeni değerleri yeterince anlayamayan veya yolundan saptıran ya da anlamış görünüp kendi çıkarlarına kullanan aydınlar, genellikle ya medrese kökenli aydınlar ya da aşırı batı hayranı aydınlardır. Birinci grubun başında Yeşil Gece romanındaki Hafız Eyüp ve Müderris Zühtü Efendi gelmektedir. Osmanlı Aydınları başlığı altında da yer verdiğimiz bu aydınlar, Cumhuriyet öncesinde Sarıova ’da idareyi, eğitimi, halkı ele geçirmiş ve dini duygularını istismar ederek, kendi çıkarlarını kullanmaktadırlar. Kurtuluş Savaşı’nın kazanılmasından ve Cumhuriyet’in kurulmasından sonra da yine meydanda onlar vardır. Fakat bu kez sadece kılık değiştirmişlerdir.*”<sup>251</sup> Şahin Efendi aldığı bu tepkilerden sonra Sarıova’ dan ümidini kesmiş, eşyalarını toplarak oradan ayrılmıştır. Bu yolculuk onun gözyaşlarıyla ıslanmıştır. Reşat Nuri bu yolda Şahin Efendi’yi yeni bir yol ayrımına getirmiştir. Yazar burada zihniyetlerin değişmeden devrimlerin gerçekleşmesinin güçlüğüne dikkat çekmiştir. İnkılapların varlığının yeterli olmayacağına, onların topluma yerleştirilmesine ve doğru kişilerce muhafaza edilmesine dikkat çekmiştir. Çünkü gerekli koşullar oluşmadığında halkı yoksulluğa, sefalet, istismara ve cehalete sürükleyen Eyüp Hocalar, Zühtü Efendiler, Hacı Eminler yeni maskeleriyle varlığını sürdürmektedir.

Yaşadığı olumsuzluklara rağmen Şahin Efendi, kasabadan ayrılması sırasında yeni bir başlangıcın müjdecisi gibidir. O, Sarıova’ dan ayrılırken yol dörde ayrılmış ve Şahin Efendi orta yoldan gitmeyi tercih etmiştir. Bu yolun kendisini zafere ve inkılabı ulaştıracağına inanmıştır. Şahin Efendi’nin yeni kararını Anadolu’nun ortasında yer alan Türkiye Cumhuriyeti’nin kalbiyle, Ankara’yla ilişkilendirmek mümkündür. Zira Ankara ümidin ve direnişin sembolüdür. Şahin Efendi yeni kararıyla üzüntüsünü bir bakıma

<sup>250</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 248/249.

<sup>251</sup> Yunus Balcı, *Türk Romanında Aydın Problemi (1908-1950)*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları/2881, Yayınlar Dairesi Başkanlığı Kültür Eserleri Dizisi/372, 2002, s. 212-213.

temize çekmiştir. Aydın burada ümidini, neşesini ve kararlılığını yeniden kuşanarak ülkelerinin yeni ülkesine doğru yola çıkmıştır. Reşat Nuri, Şahin Efendi vasıtasıyla Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan devrimlerin hedeflenen değişimleri karşılamadığı kanaatinde. Yazarın Şahin Efendi'yi mücadele ettiği yolsuzluklarla yeniden yüzleştirmesi bu sebeptir.

Ayrıca yazar *Yeşil Gece* romanında Türk milliyetçiliğini ön plana çıkarmıştır. Anadolu topraklarından çocuk yaşta İstanbul medreselerine savrulan Şahin Efendi, medreselerdeki ahlaki ve dini çöküntüleri gördükten sonra fikirleri değişmeye başlar. Dinin yanlış temsilcilerinden değil özünden istifade edilmesi gerektiğini fark eden Şahin mektep muallimi olmaya karar verir. Bu aşamada artık Şahin Efendi düşüncelerinin yansımaları olan bir nesil yetiştirme ülküsüne tutulmuştur. “(...) kendi gibi duyan, kendi diliyle söyleyen cemaat yaşadığı müddetçe ummandaki damla gibi daima mevcut olacağına inanan bir ateşli milliyetçi haline gelmiş oldu.”<sup>252</sup> Şahin Efendi ayrıca milliyetçi kişiliğiyle toplumun durumun farkındadır. Milliyetçi söylemlerle halkı kışkırtıp kendine gelir sağlayan kişilerin sorgulamasını öğretmen arkadaşı Rasim'le yapmıştır. Reşat Nuri burada milliyetçiliğin ne olduğunu, bilinmesi gerekenleri okura aktarmıştır. Burada medreselerin mevcut durumunun ıslah edilmesi hâlinde varlıklarının devam edeceklerini hatta daha da güçlenecekleri vurgusu yapılmıştır. Softaların eski-yeni çatışmalarının aslında kendi çıkarları için milleti doldurmaktan ibaret olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Cabir Bey'in tüm dünyadaki Müslümanları İslam birliğine daveti ele alınmıştır. Bu yapılanmanın softalardan oluşan güruhtan farklı olmayacağı belirtilmiştir. Burada dünyayı Müslim ve gayrimüslim şeklinde ikiye ayırmış fanatik düşüncenin milliyetçi ve yenilikçi zihniyete sahip olamayacağı sonucuna varılmıştır. Şahin Efendi, yeniliğin ve milliyetin Sarıova'nın medrese hocaları, memurları, nüfuzlu kimseleri tarafından yanlış yorumladıklarını dile getirmiştir. Sarıova'da düşüncelerin tekleşmesinin arka planında ise Zühtü Efendi gibi softaların hedefleri yolunda halkı etkilemeleri ve oyunlarına alet etmeleri yatmaktadır. Softalık kasaba halkının yalnız dinî duygularının değil millî değerlerinin de farkındalığını geciktirmiştir. Bu bağlamda Şahin Efendi'nin ana dili ders programına “*Türkçe*” yazması nedeniyle Maarif Müdürü'nden gördüğü tepki dikkate değerdir. Eğitimin kasabadaki en büyük temsilcisi Müdür Türk dilinin ismini söylemeye çekinmiş “*Lisan-ı Osmani*” yerine “*Türkçe*” denmesini felaket saymıştır. Bu örneklerle taşranın milliyetçilik algısı gösterilmiş, fikri hayata dökmenin güçlükleri anlatılmıştır.

---

<sup>252</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 50.

Ayrıca Reşat Nuri romanda Anadolu'dai kadın varlığına yer vermiştir. Çağdaş olmayan toplumlarda kadınların varlığı, zekâsı küçümsenmiş ve alay edilmiştir. *Yeşil Gece*'de gerici zihniyetlerin içerisinde farkındalığı yüksek olan bir kadının duyarlılığı aktarılmıştır. Yazar Sarıova 'da hafız olması için yetiştirilen *Küçük Remzi*<sup>253</sup>'nin baskı ve şiddet neticesinde solan bünyesinin ölümünü ele alır. Remzi'nin cenazesi sırasında Reşat Nuri çocuğun annesine dikkat kesilmiştir. Burada çocuğunun evden çıkan küçük cenazesi sırasında tekbir seslerini bölen anne feryadı bir bakıma gericiğin de çığılığı olmuştur. Remzi'nin annesinin " *Evladım... Evladımı öldürdüler. Katiller!*"<sup>254</sup> şeklindeki söylemleri romandaki kadın farkındalığının ve cesaretinin misali olmuştur. Kadının bu ifadeleri üzerine Şahin Efendi'nin zihninde bir kapı aralanmıştır. Şahin Efendi burada kadının toplum için yegâne güç olması ve çocukların yaşamlarındaki tesiri üzerinde durmuştur. Aydın felaketlerin olmasını kadınlara yeterince kıymet biçilmemesine, cahil bırakılmasına ve ihmal edilmesine bağlamıştır. Cenaze merasimine katılan erkeklerin çoğundan tahsilce alt seviyede olan Remzi'nin annesi, bir anlamda aydınların bulanık zihinlerinden azade olup " *Katiller!*" diyerek suçluları ilan etmiştir. Şahin Efendi kadının feryadında haklı olduğunu düşünmüş, katı din eğitimlerine çözüm üretilemeyişinin yarattığı sonuçları irdelenmiştir. Şahin Efendi cehalet, alıklık, kayıtsızlık ve sessizlikle Remzi'nin ölümüne herkesin neden olduğunu itiraf etmiştir. Reşat Nuri burada aynı zamanda kadınların toplumdaki yerini yüceltmeyi hedeflemiştir. Kadınların erkeklerden daha sağlıklı neticelere varabildiklerini belirtmiş ve modernleşme mücadelesinde kadın desteğinin gerekliliğini vurgulamıştır.

Remzi'nin ölümü sonrasında babası, diğer oğlu Bedri'nin de hafızlık eğitimi almasını istemiştir. Şahin Efendi bu duruma mani olmuştur. Remzi'nin annesi ise bir çocuğunu daha Hafız Rahim elinde kurban etmek istememiş, kararlığı ve heyecanıyla kasabalıları etkilemiştir. Ayrıca diğer kadınlardan da destek görmüştür. Öte yandan kasabanın kadınları da çocuklarını benzer şekilde kaybetmemek için eşleriyle mücadeleye etmişlerdir. Bu olay Şahin Efendi'nin aydın zihninin bir anlamda kasabaya katkısıdır.

Gerici yapılanmalarda kadın daima bir meta olmuştur. Şahısların kendi arzularını tatmin etmek veya düşmanlarını yenmek için kullandıkları malzeme muamelesi görmüşlerdir. Bu yaklaşım *Yeşil Gece*'de ele alınmıştır. *Emir Dede Mektebine* akrabasının çocuğunu kaydettirmek bahanesiyle sık sık giden bir kadın Şahin Efendi'nin dikkatini çekmiştir. Bilhassa Şahin'le muhatap olmak isteyen bu isimsiz

---

<sup>253</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 109.

<sup>254</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 112.

kadın; düzgün Türkçesi, ince peçeli güzel yüzüyle kasaba kadınlarından farklı tavırlar sergilemiştir. Birtakım bahanelerle okula gelip rahat davranışlar sergileyen ve şakalar yapan meçhul kadın kahraman, eserin bu kısmında âdeta bir meta şeklinde ele alınmıştır. Romanın devamında isimsiz verilen başka bir kadın kahramanın fırtınalı bir akşamda Şahin Efendi'den yardım istemesi durumu da benzer niyetlere sahiptir. Kaybolduğunu söyleyen bu kadının Şahin Efendi'den kalacak yer talebinde bulunması aydına kurulmuş bir oyundur. Afif Hoca'nın namuslu duruşuyla Şahin Efendi kadının tuzağından kurtulmuştur. Burada yazar kadınlığın küçültülmesini ve bir tuzak unsuru hâline getirilmesini ele almıştır. Reşat Nuri kadınların değersizleştirilmesinin yanında aydınların maruz kaldıkları psikolojik savaflara ve oyunlara dikkat çekmiştir.

Reşat Nuri, ayrıca romanda taşranın etik değerlerinden bahsetmiştir. Yazar evrensel etik değerlerine sahip aydınlarına kasabanın ahlaki sorunlarıyla ilgili çatışmalar oluşturmuştur. Halkın bilgisiz hâli yanlış kişilerin kontrolünde olursa toplumda çözümlerin yaşanması kaçınılmazdır. *Yeşil Gece*'de aydın kahramanların çoğu halkla çatışmalar yaşamıştır. *Kelami Baba Türbesi*<sup>255</sup> yangınından sonra yaşanan olumsuzluklar bu çatışmalardan bazılarıdır. *Mehmet Nihat Efendi* suçu olmamasına ve ona dair kesin deliller bulunmamasına rağmen iftiraya uğramıştır. Alkol kullanması sebebiyle kasabada istenmeyen Fransızca Muallimi Mehmet Nihat Efendi halkın hatta öğrencilerinin bedensel ve ruhsal şiddetine maruz kalmıştır. Mehmet Nihat Efendi'nin kasaba temayülleri dışında kalan aykırı kişiliği, sarhoş hâlleri, evliya veya din adamlarına yönelik söylemleri ve dinsiz addedilmesi türbe yangını faili olmasında yeterli görülmüştür. Mehmet Nihat Efendi'nin tutuklanması için delil olmamasına rağmen kasaba baskısı nedeniyle hâkim tutuklama kararı almıştır. Eserde kasaba halkının tutuklama anını bir merasime, temaşaya çevirmesi halka yönelik ahlaki eleştiriler barındırır. Halkın zulüme ve haksızlığa yönelik tepkileri anlatılmıştır. Kasaba halkı teneke çalıp yumurta, domates atarak, şiddet uygulamaya çalışarak öğretmenin tutuklanışını seyretmiştir. Şahin Efendi bu aşamada halka hayal kırıklıkları ve şaşkınlıkla bakmıştır. Halkın temel hak ve hürriyetlere yönelik yetersiz bilgisi ahlaki sorunları da beraberinde getirmiştir.

Softalıktan muallimliğe geçen ve Batılı sistemde yaşam, eğitim alanı oluşturmak isteyen Şahin Efendi Cumhuriyet aydını zihniyeti taşır. Sarıova görevi sırasında halkın bilhassa çocukların kılık kıyafetinde değişiklik yapmayı hedeflemiştir. Talebelerin başına sarılan sarıklara tepki gösterem Şahin Efendi rejim değişikliği öncesinde birtakım müdahalelerde bulunmuştur. Reşat Nuri aynı zamanda küçük çocukların

---

<sup>255</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 164.

başlarına sarılan sarıklarla softa yapılmalarına tepki göstermiştir. Ayrıca eğitimciler, bürokratlar, devlet memurları içerisinde ortaya çıkan fesli-sarıklı ayırımına karşı çıkmıştır. Şahin Efendi modernize edilmek istenen bir toplumun görünümünün de modern olması gerektiği düşüncesindedir. Fakat Şahin Efendi kasaba işgal edilince kendisi de sarık takmak mecburiyetinde kalmıştır. Zira halk festen çok sarığa itibar etmektedir. Cumhuriyet devrimlerin hazırlık aşamaları Şahin Efendi aracılığıyla anlatılmakla birlikte yazar halkın sarığa biçtiği değeri de eleştirmiştir.

*Yeşil Gece*'de yazar ayrıca savaş yanlısı söylemlerden kaçınmıştır. Aydınlar savaş taraftarlığı yapmazlar. Barıştan ve uzlaşmadan yanadırlar. Savaştan çıkar elde etmeye çalışanlara da tepki gösterip karşı çıkarlar. *Yeşil Gece*'de Millî Mücadele'den önce savaş taraftarlığı yapan kişilerin savaşın çıkmasıyla kasabadan ilk kaçanlar olmasına dikkat çekilmiştir. Şahin Efendi'nin aydın kimliğiyle sürekli çatışmalar yaşayan bu kişiler savaştan önce halkı kışkırtıcı söylemlerle yönlendirmişlerdir. Halkın dinî, millî veya insani duygularını suistimal ederek toplumdaki yerlerini belirginleştirmeye çalışmışlardır. Ancak bu kişiler savaşın çıkmasıyla birlikte kendi hayatlarını kurtarma derdine düşmüşlerdir. Yeşil ordu üyelerinin bir kısmı savaştan kaçınmışlardır. *Müderriş Zühtü Efendi* ile *İttihat ve Terakki Kâtib-i Mesulü Cabir Bey Çanakkale* ve Kafkas cephelerine yönelmişlerdir. Dualarla, nutuklarla ve ilahilerle gidişleri kısa sürmüştür. Zira Zühtü Efendi hastalanmış, Sarıova' da ameliyat olmuştur. Cabir Bey ise kasabadaki muhaliflerinin onun aleyhinde hareket etmeleri ve cephe arkası vazifeleri nedenleriyle kasabaya geri dönmüştür. Şahin Efendi'nin burada I. Dünya Savaşı'nın sonucuna yönelik olumlu yaklaşımı yoktur. O, bu yapılanmanın nizamsızlıkla ve talihsizliklerle kurulmuş, ihanet içeren hâlinin farkındadır. Şahin Efendi bu sebeplerle cephe savaşına katılmamıştır. Şahin'in savaşı *Emir Dede Mektebi*'ne ve kasabaya çöken yeşil gecenin kandilini söndürüp köhneleşmiş cehalete son vermeye yöneliktir. Nitekim softaların coşup çağıldığı, halkı kışkırttığı medreselerin bir kısmını kapatmayı başarmıştır. Reşat Nuri, Şahin Efendi'yle aydının bir anlamda ilim savaşına dikkat çekmiştir. Şahin Efendi yeni mektep çalışmaları ve kasaba çocuklarını yetiştirmekle mücadele etmiştir.

Yazar, ayrıca Millî Mücadele işgallerinin Sarıova' daki görünümünü aktarmıştır. Yunan ordusunun kasabayı işgal etmesiyle Hükümet Konağı'nda sayılı memur ve hademe kalır. Mutasarrıf Müfit Bey, Belediye Reisi'yle vilayetle haberleşmek için önce mücadele etse de nihayetinde onlar da kasabayı terk etmiştir. Şahin Efendi de önce kasabadan ayrılma kararı almıştır. Eserin burasında yoksul halkın kaçışının da sefaletle vücut bulduğu görülür. Kafale içerisinde fakir halkın varlığı dışında kasabanın ileri

gelenlerinden olan *Mutasarrıf Müfit Bey, Müderris Zühtü Efendi, Cabir Bey, eşkıya Hacı Emin, Jandarmanın Kumandanı Ubeyt Bey, Kadirî Şeyhi ve kasabanın zenginleri* de yer alır. Yazar burada savaş çağrılarında bulunan kişilerin kendi vatanlarını terk edişlerini anlatır. Reşat Nuri, *Zühtü Efendi* veya *Cabir Bey* gibi kişilerin kendilerini milliyetçi ve cesur addettikleri kimliklerinin özünde aldatmayla örülü olduğunu vurgulamıştır. Yazar bu kaçış sürecini anlattığı bölümde nüfuzlu kişilerin suçu birbirlerinin üzerine yıkıp kaçma hâllerini ele almıştır. *Öğretmen Rasim* gibi işinde ve dünyasında samimi duygularla varlık gösteren şahsiyetlerin mücadelesinden vazgeçmediğine vurgu yapmıştır. Öğretmen Rasim kasaba boşalırken de halkı hakikatlere karşı uyandırmaya ve bilinçlendirmeye çalışmıştır. Halkı silahlanmaya ve vatan müdafaasına davet etmiştir. Reşat Nuri bir anlamda gerçek milliyetçilerin felaket anında vatanlarını terk etmeyip ölümü göze alan halaskâr kimseler olduğunu örneklemiştir. Yazarın bu yaklaşımıyla *Rasim Öğretmen, Başkomiser Kazım Efendi* romanda Millî Mücadele direnişinin emsal kişileri olmuştur. İkisi de imkânları dâhilinde kasabanın gönüllülerini silahlandırıp savaşmış ve şehit düşmüşlerdir. Şahin Efendi'nin ise kabile sırasında öğrendikleri ve gördükleri ona vazifesinin sınırlarını düşündürmüştür. Yoksul bir öğrencisinin yaşlı ninesini terk edemeyip kabileden kopup kasabaya geri dönmesi aydını sarsmış âdeta uyandırmıştır. Yaşadığı bu farkındalık aydında kendini hakir ve yetersiz görmesine sebep olmuş, onu bilinçlendirmiştir. Mektebinin kapanmış olması Şahin Efendi'nin görevini bitirmemiştir. Arkadaşları mücadele ederken kendisinin kasabayı terk edişini kabul edememiş Şahin Efendi de öğrencisi gibi kasabaya geri dönmüştür. Yazar burada aydınların taşradaki misyonunun çeşitliliğine dikkat kesilmiş onu bir memur çerçevesine indirgememiştir. Reşat Nuri aydının kahraman ve fedakâr olmasını istemiştir.

Şahin Efendi'nin ışıksız Sarıova' ya geri dönmesiyle birlikte yeni görevi başlamıştır. Yazar *Yeşil Gece*'de aydınların yapabileceklerinin önemine dikkat çekmiştir. Hükümet binasından türbelerine değin kandilleri sönmüş bir kasabanın düşman elinde kalışının hüznü görünümü âdeta aydına teslim edilmiştir. Yunan ordusunun işgali dışında kasabada ayrıca Müslüman ve gayrimüslim milletlerin çatışmaları başlamıştır. Bu çatışmalardan biri şöyledir: Kasabanın Rumlarından biri Müslüman bir sütçü ile oğlunu öldürürler. Bu sırada Rum vatandaşların Türklere saldıracakları şeklinde tevatürler yayılmaya başlar. Hâdiseleri teskin eden ve halkı barışa davet eden kişi Şahin Efendi olur. Kasabanın boşaldığını sadece yaşlıların, kadınların ve çocukların kaldığını hatırlatır, kavgalarının devam etmesi hâlinde düşman ordularının kimsesizleri katledeceğini Türk ve Rum vatandaşlara belirtir. Şahin

Efendi'nin halkı sakinleştiren makul ve bilge yaklaşımı onun işgal yıllarındaki görevini şekillendirmesinin başlangıcı olur. Romanın bu aşamasında da Eyüp Hoca gündemdedir zira bu kez o, Yunan ordusunun yanında yer almıştır. Eyüp Hoca Müslümanlar üzerindeki tahakkümünü bu kez Yunan ordusu için kullanmıştır.

Şahin Efendi'nin milletlerarasında zuhur edecek bir katliamın önüne geçmesi Yunan ordusu tarafından takdir görür. Yunanlılar Şahin Efendi'den Yunan ordusunun Müslüman halka zarar vermeyecekleri, dinlerine ve özgürlüklerine saygı duyacakları şeklinde vaaz vermesini isterler. Benzer görev diğer softalara da verilmiştir. Şahin Efendi durumdan memnun olmasa da bu talebi kasabada ayakta kalmasını sağlayacak güç olarak görmüştür. Emeli ise bu gücü halkın lehine kullanıp istediği yere kolayca girip serbest dolaşarak onlara yardım etmektir. Bu düşünceler aydını yeni görevine yöneltir. Burada Şahin Efendi'nin vazifesi için yeniden sarık sarmayı, vaaz vermeyi kabul ettiği görülmüştür. Ayrıca bu görevi nedeniyle -kendine yakıştıramamasına rağmen- vaazlarda Yunan hükümetini övmek durumunda kalmıştır. Reşat Nuri'nin aydını millî değerleri üzerinden de bazı kararlarla baş başa bıraktığı ve ona hizmet ülküsünü seçtiği görülmüştür. Şahin Efendi burada değerlerinden, kişiliğinden tavizler vererek kendisinden yardım bekleyenlere, kimsesizlere, esaret altında olanlara yardım etmiştir. Şahin Efendi yeni göreviyle tutuklananlara, şehit yakınlarına ulaşmış; yoksula ekmek, hastaya ilaç bulma çabasına girmiştir. Şahin Efendi halka yardımlarının dışında başka misyonlar da yüklenir. Türk direniş çetelerine veya düzenli orduya katılmak isteyen gençleri vaizlik ruhsatnameleriyle Sarıova'dan çıkarmıştır. Aydın ölümü göze alarak giriştiği vazifelerini *on dört ay*<sup>256</sup> sürdürmüştür. Anadolu'ya gönderilmek üzere İstanbul'dan gelen Kuvayinzibatiye taburu için propaganda yaparken yakalanmıştır. Ancak Yunan ordusu kendilerine çok uzun süre hizmet eden hocaya yönelik somut delilleri olmadığından Şahin Efendiyi öldürmemişler, sürgün etmişlerdir. *“Saf hayalleri doğrultusunda Yunanlılarla beraber çalışmayı göze alan aydın kendi sonunu da hazırlar. Kurtuluşla beraber mücadele ettiği zihniyet yeni düzenin vatanseverleri haline gelir. Eskinin gerici eşrafı tarafından Yunan işbirlikçiliği ile suçlanır. Her şartta inkılâp hevesinden başka bir şeyi gözü görmeyen aydın, savaş döneminde iyi niyetle uyguladığı yanlış taktiklerin kurbanı olur.”*<sup>257</sup>

Şahin Efendi dışında başka bir aydın figür olan *Mühendis Necip*'in işgal sonrasında kasabanın yeniden inşasına yönelik çabaları da dikkate değerdir. Yunan ordusunun kasabadan çıkarken yapacağı yıkımda tüm köhne yapıların, medreselerin,

<sup>256</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 244.

<sup>257</sup> Bülent Kalkan, “Kurtuluş Savaşı Romanlarında Aydın Tipi”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012, s. 155.

tekkelerin yerle bir olacağını düşünen Necip yeni bir Sarıova düşler. Savaşa rağmen Mühendis Necip'in yarının inkılaplarını düşleyen yaklaşımı aydınların bir bakıma kararlı duruşlarını örneklemiştir. Şahin Efendi'nin bir nevi istihbarat görevinin yanında Necip'in de Sarıova'ya dair projeleri aydınların işgal yıllarındaki hizmetlerini karşılar. Mühendis Necip, kasabada Batılı formda yeni bir hükümet binası, belediye, okul, sinema vb. şeyler yapılacağını planlamıştır. O, Sarıova'nın tüm türbe ve medreseleriyle yıkılıp yeniden yapılacağına kendini inandırmıştır. Reşat Nuri, *Mühendis Necip* ile bir anlamda ülkülerine inanmış aydınların pozitivist duruşlarına ve cesaretlerine vurgu yapmıştır.

*Yeşil Gece* romanında ayrıca bürokrasi eleştirileri de mevcuttur. *Maarif Nezareti Tedrisat-ı İptidaiye Birinci Şube Müdürü Basri Bey*'in Şahin Efendi makamına geldiği sırada onu üst üste ciddiye almayı ve *İdadi Müdürü*'yle "uskumru dolması tarifini" konuşmaları bu eleştirilerden biridir. Bir eğitim kurumunda eğitim gündeminden ilgisiz bir konunun tartışma sebebi olması bürokratların mesai akışlarının sorgulamasına kapı aralamıştır. Şahin Efendi'nin kasabaya geldiği gece katıldığı ziyafette de yer verilen pek çok bürokratin gündemleri de benzer niteliktedir. *İttihat ve Terakki Kâtib-i mesulü Cabir Bey*'in fanatik İslamcılığı, *İdadi Müdürü Talip Bey*<sup>258</sup>'in kopuk ve nizamsız konuşmaları gibi detaylarla II. Meşrutiyet bürokratlarının durumları eleştirilmiştir. Zira eleştirilen konular eğitim sisteminin nizamsızlığının sebepleri arasındadırlar. Eğitim kurumlarındaki idareci ve eğitimci aksaklıkları devletin tüm kademelerine sirayet etmektedir.

Reşat Nuri, öğretmen aydınlarıyla Anadolu'nun yaralarını göstermeyi başarmıştır. Öğretmenliğe donanımdan çok şahsiyet ve yaradılış yansıması şeklinde bakan yazar Şahin Efendi'yle de fikrinin temsilcisini anlatmıştır.

#### **4.2.6. Yaban (1932) / Yakup Kadri Karaosmanoğlu**

*Yaban* romanı Türk edebiyatının önemli şahsiyetlerinden Yakup Kadri Karaosmanoğlu tarafından 1932'de kaleme alınmıştır. Yakup Kadri, 1889-1974 yılları arasında geçen ömründe *Osmanlı İmparatorluğu'nun son yılları ve Cumhuriyet yıllarını idrak etmiş, Türk toplumunun Tanzimat'tan Cumhuriyet'e yaşadığı macerayı, değişimi eserine konu yapmış, modern Türk romanının teşekkülünde büyük bir basamak teşkil eden romancılarımızdandır.*<sup>259</sup>

<sup>258</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 106.

<sup>259</sup> Osman Oruç, "Yaban'da Yabancılaşma ve Aidiyet Sorunu", *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 5/4(2017), s. 787-800.

*Yaban* romanı Anadolu'ya sığınmış bir aydının köy halkıyla yaşadığı sorunları anlatır. Son Osmanlı Devri'nin İstanbul ve taşra yansımaları *Yaban* addedilen *Ahmet Celâl*'in gözüyle anlatılmıştır. Yazar, aydın-köylü(halk) arasındaki çatışmayı ele almıştır. Yakup Kadri *Yaban* romanını yazdığı yıllarda “*halk için halka rağmen inkılâp*” fikrinin yayın organı “*Kadro*” dergisinin öncü isimleri arasındadır. *Yaban* 'da bahsi geçen köy Osmanlı devrinin son görünümünü karşılamıştır. Eserin sonunda köy bütün unsurlarıyla bir sonun, Ankara'dan yükselen gür sesler yeni bir başlangıcın muştusu olmuştur. Ankara'dan Anadolu'ya yayılan ahenk Atatürk Türkiye'sinin ve devrimlerinin simgesidir.<sup>260</sup>

Yakup Kadri, memleket edebiyatı temsilcileri arasında yer aldığından hikâye ve romanlarında Anadolu'ya yer vermiştir. Ancak bakış açısında Maupassant tarzından kaynaklı bedbin bakış ve kusurlu olanı görme yaklaşımı vardır. *Yaban* romanında bu tavırdan kaynaklı Anadolu ve onun insanına yönelik olumsuz bakış açısı mevcuttur. Yazar malzeme üretiminde gözlem ve belgelerden faydalanmıştır. Verileri determinizm tavrıyla işlemiştir. Yakup Kadri'nin realitesi dıştan ziyade içe yöneliktir. Psikolojik realizm denilen zihin ve ruh tahlillerine yer vermiştir. Bahsi geçen unsurlar *Yaban* romanında üslup ve içerik özellikleriyle kendini göstermiştir.<sup>261</sup>

Yakup Kadri, 1915'li tarihlere kadar *Servetifünun*'a yakın dil kullanır, sanatkârlık endişesi taşır. Bu süreçte *Yeni Lisan* hareketine karşı çıkar. Ancak edebî yaşamının 1915'ten sonraki ikinci aşamasında Millî Mücadele'nin atmosferine kayıtsız kalamamış dilde sadeleşme yoluna gitmiştir. Takibindeki süreçte yazarın sade dilde karar kıldığı görülmüştür. Yalnız kendine has üslubunu muhafaza etmiştir. *Yaban* romanı sanat hayatının *Millî Edebiyat* mahsulü olmuştur. Dil bakımından sade, edebî anlamda toplum gayesi temelli kurulmuştur.<sup>262</sup> Gerçekçi ve doğal romancı yaklaşımının gözetildiği romanda mekân, çevre unsurları ayrıntılı tasvir edilmiştir. Zira romanda gerçek hayatta geçiyor intibası yaratması hedeflenir. Amaç yalnız gerçekçilik değildir, aynı zamanda okuru birtakım atmosfer ve duygularla etkilemektir. Berna Moran, *Yaban*'ın betimlemelerinin gözümüzde canlandırma gayesi taşımadığını belirtir. Köye dair verilen bilginin okuru sarsacak bir duygu veya kasvet içerdiğini dile getirir.<sup>263</sup>

*Yaban* romanında ayrıca şahıslar ve eylemler çirkin ve hoşla gitmeyen düzlemedir. Köylü halkın içinde mutlu insanlar, yüceltilen davranışlar yoktur. Temiz

<sup>260</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, Nazım Hikmet Polat, 24. cilt, 465-468, İstanbul, 2001, s. 467.

<sup>261</sup> Yunus Balcı, İsmail Çetişli ve Emine Kolaç, *Cumhuriyet Dönemi Türk Nesri*, Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2444, Açıköğretim Fakültesi Yayını No: 1416, 2012, s. 29.

<sup>262</sup> Balcı, Çetişli ve Kolaç, *Cumhuriyet Dönemi Türk Nesri*, s. 29.

<sup>263</sup> Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I Ahmet Mithat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a*, İstanbul: İletişim yayınları, 2001, s. 209.

sevdalara, masum dostluklara yer verilmez. Köylü pislik içinde verilir. Yakup Kadri, hedeflediği metin atmosferini natüralist bakışla işlemiştir. Romandan ziyade şiir tekniğine uygun çağrışımsal ve imgesel üslup yaratmıştır. Bu teknikle örneğin zorlu, çorak köy toprağı ile Anadolu köylüsünü bütünleştirir. Ayrıca Anadolu bozkırlarını yaşamdan ziyade ölümlle, hareketsizlikle nitelendirir. Köylüye de donmuş bir toprak nazarıyla yaklaşır. Köylü yazar için bir anlamda çorak toprakların dikenli çalıları veya yaban otlarıdır. Ya da Yakup Kadri, köylünün hastalıklarını Porsuk Çayı'nda da görür. Çay'ın kararmış, kirli, solgun rengini halkla özdeşleştirir. Öte yandan köylü hastalıklar veya sakatlıklar içerisinde yaşamaktadır. İlet ve arazlarla örülü köy bu hâliyle Ahmet Celâl'in kolsuzluğunu hem fark etmeyecek hem de önemsemeyecektir. Kamburların, cücelerin olduğu köy ayrıca koku duyusuyla da eserde belirginleşir. Aydının *ahır*, *abdesthane*, *hayvan*, *tezek*, *leş* kelimeleriyle yer verdiği natüralist detaylar yer alır. Romanda insanlar hayvanlara çokça benzetilir. Yakup Kadri bir bakıma halkın ilkelliğini içgüdüsel yaşayan hayvanlarla eş görür. Ahmet Celâl'in köye yönelik olumsuz tasvirleri yalnız Emine'ye sevdalandığında olumlu yöne evrilmiştir. Berrak dereler, diri ağaçlar ve bereketli görünüşler Ahmet Celâl'in Emine'yi sevme hâliyle varlık gösterir. Bu bakışta Ahmet Celâl'in gönlü, taşraya yönelik bakışında ise aydın gözü vardır.

*Yaban* romanında Anadolu halkının durumuna ve aydınlatılmasına yönelik yaklaşımlara da yer verilmiştir. *Vurun Kahpeye* ve *Yeşil Gece*'nin öğretmenlerinden farklı olarak *Yaban*' da Anadolu'ya gönderilen rehber bir askerdir, gazidir. Düşman orduları işgali altındaki İstanbul manzarasından kaçan yedek subay Ahmet Celâl'in hikâyesi anlatılmıştır. İstanbul'daki güven ve huzur ortamını kaybeden aydın taşraya gitmiştir. İstanbul'un ihtişamlı konaklarından birinde paşa oğlu olarak doğan Ahmet Celâl, bir kolunu kaybettikten sonra Anadolu'ya sığınmak istemiştir. Çaresizliğini hiç değilse taşra halkını bilinçlendirerek faydalı hâle getirmeyi planlamıştır. Ancak hayal kırıklığı yaşamıştır. Köylü, Ahmet Celâl'in değil vatan yolunda aldığı gazilik makamını onun kolsuzluğunu dahi fark etmemiştir. Aydın; pislik, cehalet, yoksulluk ve kabalık içinde kaybolmuş köylü için "Yaban" olmaktan öteye geçememiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet aydını, Anadolu'ya yeni bir devlet umuduyla halkı yetiştirmeye gittiğinde köylünün imkânsızlıklarını görmüştür. Payitahttan taşraya giden entelektüeller ülkelerini işleyebilecekleri Anadolu köylüsü ararken halkın geçinme ve hayatta kalma dertleriyle karşılaşmıştır. *Yaban* romanı merkez ile taşranın çatışmalarından kaynaklı sorunları ele almıştır. Eserde hem aydın hem de halk için iletişim kurmak sancılı olmuştur.

Öte yandan *Yaban* romanına dair eleştiriler de mevcuttur. Ahmet Celâl'in yalnız kendi acılarıyla alakadar olup devletin çöküş sürecinin halkta yarattığı yıkımı, umutsuzluğu görmeyişi irdelenmiştir. Aydının merkezden gelen bakışla köylüye yönelme şekli değerlendirilmiştir. Eser boyunca köylü eleştirisi yapılmış, köylü de aydını dışlamış âdeta yok saymıştır. Yakup Kadri, aydın-köylü yabancılığına dikkat çekmiştir. Bu yönleriyle roman eleştiriler almıştır. Ancak eser Millî Mücadele ürünü olarak okunursa eserde aydının Anadolu halkını aydınlatma, onları Kuvayımillîye ordusuna dâhil etme gayesi görülür. Bu bakışta halk savaştan bıkmış, geçimini düşünen, devletin onları kurtaracağına inanan ve hayatını muhtar, hoca, ağa gibi kişilerin otoritesine bırakmış vaziyettedir. Ancak roman, aydın tutumu olarak ele alındığında küskün ve kötümser Ahmet Celâl realitesi ortaya çıkar. Aydının ruhaniyetinde olumsuzlukların sirayeti 32 yaşında kolsuz olması, kendini işe yaramaz olarak görmesi, kavgadan kaçıp Anadolu'ya sığınması, düşüncelerinin gururunu zedelemesi, halktan tamamen kopuş hâli şeklinde silsilelendirilir. Bu yaklaşımda ise aydın, köylü için sadece bir yabancısıdır. Tanımadıkları, bilmedikleri, görüntüsü ve gündelik düzeniyle onlara benzememektedir. Köylüye her gün dişlerini fırçalayıp, kitap okuyan ve köylünün tarlasına, düğününe, dergâhına girmeyen bir yaban olarak görünecektir. İlk bakış padişaha güvenen, düşman uçaklarının attığı notlara inanan, çıkarıcı ağa ve devlet temsilcilerinin tahakkümünde olan halkı içerir. Kuvayımillîye taraftarı aydının gericilikle mücadelesini anlatır. İkinci yaklaşım ise Anadolu köylüsünü tanımayan, ilmî ve ideolojik şahsiyeti nedeniyle köklerinden uzaklaşmış, yabancılaşmış aydın gerçeğini gösterir.<sup>264</sup>

*Yaban* romanında umutlarla Anadolu'ya sığınan aydının daha çok yara almasının trajedisi anlatılır. Ahmet Celâl, köyde köklerinden koparılıp taşraya ekilen yabani bitki olmaktan öteye geçemez. O, Anadolu'da yaşamaya başladıktan sonra bu idraki yaşamıştır. Kendini Anadolu'da dal budak salacak bir ağaç olarak düşünürken eserin sonunda bu umudu solacaktır. Ahmet Celâl'in hayat bağları tükenecek, âdeta kurumuş bir kütük gibi yakılmak isteyecektir. Bu vazgeçişle aydın bir anlamda Anadolu'daki başarısızlığını da itiraf etmiştir.

Ayrıca *Yaban'* da merkez-taşra karşılaşmasının yarattığı izlenimler vurgulanır. Anadolu'ya dair doğal tabiat, temiz sevdâ, masum halk gibi düşünceler sona ermiştir. *Yaban* romanının gerçekçi tavrı Anadolu romantizmini yıkmıştır. Anadolu'nun aydına sığınak olması ve hayallerinin mekânı olması düşüncesi bir bakıma sona erer.

---

<sup>264</sup> Narlı, "Romanlar ve Taşralar", s. 296 -297.

Yakup Kadri, *Yaban*' da aydın ile köylü arasındaki farklılıkları içtenlikle ele almıştır. Anadolu köylüsüne dair hakikati tüm yalınlığıyla değerlendirmiştir. Ancak burada yazarın Anadolu köylüsüne salt olumsuz yanlarıyla yaklaşması eleştirilmiştir. Yakup Kadri'nin yarattığı köylünün gerçeğe yakınlığı gündemi tartışma konuları yaratmıştır. Reşat Nuri eserin sanatçı tavrından uzak tavrıyla yazıldığını belirtmesine karşın *Yaban*' a dair heyecan ve kederden kendini alıkoyamamıştır.<sup>265</sup>

*Yaban* romanı gerçekçi betimlemelerle örülü yapısı itibariyle pek çok sanat sorgulamasını beraberinde getirmiştir. İçeriğinde dağınık ve silsile hâlinde verilen durumlar romanın kurgusuna zarar vermiştir. Eserde belirgin bir olay örgüsü yoktur. Ahmet Celâl'in üç yıllık Anadolu tecrübesi anlatılmıştır. Aydın'ın izlenimleri üzerinden tanık olduğu, birbirinden bağımsız, gelişigüzel yerleştirilmiş durumlara yer verilmiştir. Metin belli bir gerilim, gelişme ve bütünlüğe sahip değildir. Bu nedenle eleştirmenlere göre roman bölük pörçük görünümündedir. Ancak roman iki parçalı yapıya sahiptir. Görünen yönüyle köydeki kopuk, müstakil hâdiseler sıralanır, arka planda ise Kurtuluş Savaşı hakikati anlatılmıştır. Ana yapıya yerleşen Millî Mücadele gerçeği Anadolu yaşamı ve değerleri gündemlerinin içinden temel gaye şeklinde sıyrılır. Bu tavır hem romanın kuruluşu hem de hedefi bakımından önem arz eder. Bu yapı romanda gelişim çizgisi oluşturarak romanın anlamına yönelik ikinci bir gelişim çizgisi peyda edecektir. İkili planın bağlayıcı unsuru Ahmet Celâl'dir. Aydın kişiliği itibariyle ikinci planda yer alır. Birinci Dünya Savaşı'nda kolunu kaybettiğinden Millî Mücadele'ye katılamamıştır. Mütareke yıllarının İstanbul'una katlanamadığından askeri Mehmet Ali'yle birlikte onun köyüne gitmiştir. Porsuk Çayı civarında olduğu söylenen bu köyde Ahmet Celâl askerî yetersizliğinin kırılganlığıyla taşraya çekilmiştir. Fakat ruhunda kurtuluş ateşi tüm diriliğiyle yanmıştır. Böylelikle aydın bedenini sürüklediği taşraya fikriyatını da getirmiş, hürriyet inancını taşrada da başlatmıştır.

Kurtuluş Savaşı eserde Ahmet Celâl'in pasif pozisyonunda anlatılmıştır. Aydın köy yaşamında uzaktan bir haber alır gibi savaşın seyrini takip eder. İstanbul gazetelerinden, muhtardan, aşar memurundan, köyden geçen askerî taburdan vb. olgu ve kişiler aracılığıyla kurtuluş mücadelesi hakkında bilgi sahibi olur. Millî Mücadele burada köyde yaşanan hâdiseler arasına serpiştirilir. Daha sonra savaş daha aşikâr şekillerde kendini hissettirmiştir. Mehmet Ali'nin bazı köylülerle askere alınması, kağnıların cephelere mermi taşımaları, düşmandan kaçma göçlerinin başlaması vb. durumlar yaşanır. Romanda savaşın köye gelişi somutlaşarak katlanır, düşmanın top sesleri işitilmeye ve uçakları görünmeye başlanır. En son düşman artık köyü de işgal

<sup>265</sup> Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*, s. 262.

edecektir. Savaş olgusu eserde düşman yaklaştıkça görünümü artan ve doruk noktasına varan bir gelişim çizgisiyle anlatılmıştır.

Eserin başında Ahmet Celâl köylü için yalnız bir yabandır. Ahmet Celâl için de köylü cahil, ilkel bir kitledir. Ancak aydının köylüye dair umutları vardır. Köylüyü kendine alıştırmak ve sevdirmek istemiştir. Köylü gibi yaşayıp onların içine karışmayı hedeflemiştir. Ancak aralarındaki mesafe kapanmaktan ziyade gitgide açılır. Romanda aydın-halk arasındaki kopukluğun temel nedeni köylünün Kurtuluş Savaşı'na bakışı olur. Ahmet Celâl köylüye ilk İzmir'e düşman ordularının girdiğinden bahsetmiş, Anadolu'nun işgal altında olduğunu söylemiştir. Ancak köylü bu konulara hiç ilgi göstermemiştir. *Yaban*' da savaşa dair yer verilen konuşmalar bir aşamada köylülerin Mustafa Kemal'e yönelik tutumlarını da yansıtır. Zira köylü düşman ordularının halife adına onları Mustafa Kemal'den kurtarmaya geldiklerine ve Avrupa denen kraliçenin savaştan sonra İslam'a yöneleceğine inanır. Köylünün bu cahil ve aldanan zihni aydını onlardan koparmıştır. Bu sebeple savaş sesleri köye yaklaştıkça aydın ile köylü birbirlerinden daha çok uzaklaşır. Ahmet Celâl köylüye hiçbir şekilde hakikati anlatamadığından pes eder ve köylünün kabullerinden nefret duymaya başlar. Köylüler içinse aydın daima yabandır hatta onlar için Millî Mücadele taraftarı söylemleriyle ipe sapa gelmez bir delidir. Onu düşman askerinden daha düşman bileceklerdir. Yunan ordusunun köye girmesi de düşüncelerini değiştirmemiştir. Ahmet Celâl'in bu aşamada serzenişi şu şekilde olmuştur: "*Felaket bile bizi birleştiremedi.*"<sup>266</sup> Derinleşen iletişim uçurumunda köylü olamayan yaban artık köylünün yan gözle baktığı düşmana dönüşmüştür. Aydın köylünün artık kendisini linç etmemesine şaşırır hâle gelmiştir. Köylü ve aydın arasında eser içerisinde artarak devam eden kopuş süreci olay örgüsünden yoksun görünen romanda savaş temasına paralel olarak gelişir. Bu durum yavaş yavaş şiddetlenerek çatışmalara sebep olmuştur.<sup>267</sup>

Bu bakışla eser değerlendirildiğinde aydın-köylü kopuşu şeklinde düşünülen bir roman tezi ortaya çıkıyor. Romanın derdi Osmanlı Devleti devrinin yalnız kültür ikiliğinden kaynaklı çözülmesi şeklinde düşünülür. Yakup Kadri bu denkleme de yer vermiştir. Ancak asıl çatışma vatan müdafaası için savaşan ilerici aydınlarla savaşı bilmeyen gerici köylüler arasındadır. Romanda Ahmet Celâl'le köylüyü ayıran okumuş kentli-cahil köylü çatışmasından ziyade iki grubun Millî Mücadele'ye bakış açılarıdır. Ahmet Celâl roman boyunca Mustafa Kemal Paşa'nın açtığı millî direnişin köylüler tarafından anlaşılmasına ve istenmemesine tepki göstermiştir. Savaşmayı istemeyen

<sup>266</sup> Yakup Kadri Karaosmanoğlu, (1932), *Yaban*, İstanbul: İletişim Yayınları. 2020, s. 170.

<sup>267</sup> Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*, s. 201-204.

köylüyle birlikte yaşama durumu onu zorlamıştır. Vatan ve millet sevgisine sahip Ahmet Celâl bağımsızlık mücadelesinin arzusunu köylüyle paylaşmadığından romanda yalnızlaşmıştır.

*Yaban* romanında köylü Ahmet Celâl'i hiçbir vakit anlamamıştır. Çünkü halk cehaletin içindedir. Onun için temel yaşam ihtiyaçlarını gidermek dışında hayata dair bir misyon yoktur. Köylüye göre savaş erkeklerinden olmaktır. Savaş yoksulluk, tarla, hayvan ve açlık olgularıyla daha çok zorluk çekerek mücadele etmektir. Ahmet Celâl'in daha önce askerlik yapmış Bekir Çavuş'la sohbeti köylünün eğitimsizliğinin örneklerinden biri olmuştur. Konuşma şöyledir: - *Biliyorum beyim sen de onlardansın emme.* - *Onlar kim?* - *Aha, Kemal Paşa'dan yana olanlar...* - *İnsan Türk olur da, nasıl Kemal Paşa'dan yana olmaz?* - *Biz Türk değiliz ki, beyim.* - *Ya nesiniz?* - *Biz İslamız, Elhamdülillah... O senin dediklerin Haymana'da yaşarlar.*<sup>268</sup> *Yaban* romanında millet ve milliyet bilinci edinememiş köylünün vurgusu yapılmıştır. Ancak savaşa giden ve şehit düşen yine bu köylülerdir. Fakat köylü Ahmet Celâl nezdinde yalnızca subayların yönettiği şuursuz bir sürüden ibarettir. Romanda aydınların işgal güçlerine savaş açtığı ve bu resimde köylünün olmadığı belirtilir. Ahmet Celâl savaşın kazanılması hâlinde gerçek bir milletin oluşturulması gerekliliğine dikkat çekmiştir. Yakup Kadri *Yaban'* da aydının halkı kurtarmasını ve bilinçlendirmesini istemiştir.

Yakup Kadri'nin eserlerinde kutsal kitaplara göndermeler yapıldığı görülür. Yazar, *Sodom ve Gomora*(1928) romanında görülen çağrışım anlatımını *Yaban'* da da uygulamıştır. Romanda çağrışım, benzetme, alıntılarla Anadolu'nun işgal yıllarındaki görünümü ve *İncil* anlatıları arasında ilişki kurulmuştur. Hz. İsa, Yahudileri dine çağırır, onları inanmaya ve kurtarışa davet eder. Fakat direnişle karşılaşır. *Yaban'* da Millî Mücadele yıllarının İsa'sı Mustafa Kemal Paşa olacaktır. Mustafa Kemal yol arkadaşlarıyla Anadolu'nun düşmandan kurtuluşu vazifesini üstlenmiştir. Şüphesiz Kemal Paşa dinsel değil ulusal bir kavganın liderliğini yapmıştır. Halkın kimisi bu çağrıyı reddetmiş İstanbul hükümetinin halifelik makamına bağlılık göstermiştir. Bu aşamada Mustafa Kemal, Hz. İsa gibi halkın çobanlığını yapmak durumunda kalmıştır. *İncil'* de Hz. İsa kendisini iyi bir çobana benzetmiştir. Hz. İsa, Yahudilere iyi çoban ve kötü çoban arasındaki karşıtlıkları anlatmaya çalışmıştır. Hz. İsa koyunları korumak adına kendini canından vazgeçecek iyi çoban olarak addeder. Peygamber kendisine inanmayanlara şöyle söyler: “*Siz iman etmiyorsunuz; çünkü koyunlarımdan değilsiniz. Koyunlarım sesimi işitirler, ben de onları tanırım ve ardımca gelirler, ben onlara ebedi*

<sup>268</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 152-153.

*hayat veririm, onlar da helak olmazlar ve kimse onları elimden kapmaz.*"<sup>269</sup> Luka İncil'inde de Hz. İsa kendisini çobana benzetmiştir, bu sebeple modern edebiyatta "çoban" peygamberin mazmunu olmuştur. Yakup Kadri bu sembolü eserde şu şekilde kullanır: "*Hani, çoban nerede? Çoban, Ankara'nın yalçın kayası üstünden sesleniyor, sürüyü toplamaya çalışıyor. Sana selam ey mübarek çoban; gazan mübarek olsun!*"<sup>270</sup> *Yaban* romanında çoban metaforuyla sembolleşen ise Mustafa Kemal olmuştur. Kemalistler de bir bakıma bu mezhebi benimseyen havarilerdir. Nitekim Ahmet Celâl köyden geçen direniş ordularının askerine yeni bir mezhebin öncüleri gibi bakar. Ahmet Celâl de bir Kemalist'tir. Mustafa Kemal'e inanmayanlar Ahmet Celâl'e de inanmayacaklar ve tıpkı Hz. İsa'ya inanmayanlar gibi Ahmet Celâl'i linç etmek isteyeceklerdir. Hz. İsa kendine inanmayıp onu çarmlıha gerenleri bağışlamıştır. "*Ey baba, onları bağışla; çünkü ne ettiklerini bilmiyorlar.*"<sup>271</sup> şeklinde ifade etmiştir. Ahmet Celâl ise köylüyü Yunan askerleri köyü talan ederken, çocuk çoban Hasan'ın ölümü sonrasında affetmiştir. Yazar "*Bunların hiçbiri 'ne yaptığını' bilmiyor.*"<sup>272</sup> ifadeleriyle "ne yaptığını" vurgusuyla kutsal kitaba gönderme yapmıştır.<sup>273</sup>

Yakup Kadri romanda ayrıca Anadolu'yu Kenan ilinin çöllere benzetmiştir. İç Anadolu Bölgesi'nin bozkırlarını çöl olarak düşünen yazar bu topraklardaki Anadolu halkını Beni İsrail'le ilişkilendirir. Bu kabile Tanrı'nın buyruklarını ve Peygamber'in tebliğlerini yerine getirmediğinden günaha bulanırlar. Tanrı tarafından cezalandırılırlar. Sodom veya Gomora kentlerindeki gibi gazaba uğrarlar. Ahmet Celâl düşman ordularının top sesleriyle köye giriş anlarında felaket halini Beni İsrail'in uğradığı gazaba benzetir. Anadolu'nun yaşadığı durumu kıyamete, Tevrat'ta yer alan ilahi hiddete bağlar. Romanda haricen pek çok sembol daha yer alır. Ahmet Celâl, çoban çocuk Hasan'a Hz. Yakup'un oğullarından biri olarak bakar. Yazarın bu simgeleri okurun görmesi için mi yoksa kendi beğenileri dâhilinde mi kullandığı muammadır. Ancak semboller Yakup Kadri'nin aydın-köylü ilişkisine bakışının anlam değerlerini içerir.

Yakup Kadri romanda Anadolu köylüsünün üzerine giderek bilhassa olumsuz yönlerine vurgu yapmıştır. Milliyetperver Yakup Kadri'nin bu tavrında hiç şüphesiz tekdüze bir bakış yoktur. Yazar Anadolu halkının sefalet ve cehalet içerisinde kayboluşunu Türk aydınına bağlamıştır. Yakup Kadri, faturayı Türk entelektüellerine keserek köylünün kimsesizliğini eleştirmiştir. Fakat bu yaklaşım da Türk köylüsünün

<sup>269</sup> Yuhanna İncili X, s. 26-28.

<sup>270</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 109.

<sup>271</sup> Luka İncili XXIII, s. 34.

<sup>272</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 181.

<sup>273</sup> Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*, s. 206-208.

tek bir bakışla ele alındığı hakikatinin önüne geçemez. Bu nedenle yazar eserin ikinci baskısında ön sözde romana yöneltilen suçlamayı reddeder. Halkın cahil ve ilkel kalışının aydınlardan kaynaklandığı nedenselliğine bağladığını söyleyerek kendisini müdafaa etmiştir. Yakup Kadri bu iddiasını desteklemek amacıyla 1922’de kaleme aldığı “*Barbarların Yaktığı Köyler Ahalisine*” isimli makalesini ön söze ilave etmiştir. *Yaban* romanında köylünün ele alınış şeklinin bu yazıda yer verilen duygu durumunun on yıl sonraki dışavurumu olduğunu belirtir. Bahsi geçen makaleyi Yakup Kadri, Yunan işgalcileri Anadolu’dan çıktıktan sonra geride bıraktıkları maddi-manevi enkazı anlatmak için yazmıştır. *Yaban* romanı bir anlamda köylünün açlık ve sefaletle mücadele hâlinin Yakup Kadri’deki dışa vurumu olmuştur. Bu yazıda Yakup Kadri’nin şefkat ve merhametle örülü hisleri dikkate değerdir: “*Hanginiz daha az sefil idi? Hanginiz daha merhamete layıktı? Bilmiyorum; bildiğim bir şey varsa o da, sizin gözleriniz benim gözlerime değdikçe, başımın önüme eğilmesi ve yüzümün kızarmış olmasıdır.(...)hayatın en büyük zevki, neşvesi ve en büyük şerefi sizin gibi olmak ve sizin aranızda katılmaktır.*”<sup>274</sup> Bu ifadeleriyle Yakup Kadri’nin *Yaban*’ın yazılışından on yıl önceki kanaatleriyle ilişkilendirmesi de durumun netliğine açık kapı bırakır. Zira 1922-1932 yılları arasında Cumhuriyet kurulmuş ve devrimler hayata geçirilmiştir. İslamiyet temayüllerine ve Osmanlıya bağlı Anadolu eşrafı ve köylüsü Cumhuriyet’in kuruluşunda birtakım sıkıntılar yaşamıştır. Yakup Kadri’nin gördüğü taşrada yoksul, sefalet ve cehalet içindeki halk vardır. Fakat bu hâli esere tamamen yansıtmaz, *Yaban*’da eleştirel yaklaşım göze batar. 1932 yılının *Kadro*’cu Yakup Kadri’si köylünün tutucu ve gerici zihninin sesi olmuştur. *Yaban* romanına sirayet eden hava aydınının inkılapçı, devrimci fikriyatının şeklidir. *Yaban*, Kurtuluş Savaşı bilincinin yanında yeni devlet düzeninin aydın ve mamur görünümünü önceleyen münevver zihniyetini barındırır. Çünkü yazar devleti inkılapçı kadronun yönetmesi gerekliliğine inanır. *Kadro* dergisinin ilk sayısında Yakup Kadri’nin yer verdiği derginin çıkış amacı yazarın taşra imajının da karşılığı olmuştur. “*İnkılabın irade ve menfaati(...) azlık fakat ileri bir kadronun iradesinde temsil olunur(...).İnkılabın derinleşmesi demek(...) inkılap ahlak ve disiplininin ileri bir kadronun dimağından genç neslin, şehir halkının ve köylünün dimağına inmesi ve yerleşmesi demektir.*”<sup>275</sup> Böylelikle otoriter bir yönetimle inşa edilen devlet düzeni devrimleri kemikleştirip yeni ulus düzenini ortaya çıkarır. *Yaban*, Anadolu halkını malzeme olarak değerlendirip onu yeniden yapmayı teklif eder. Vedat Nedim Tör, romanda tanıtılan köylünün şu şekilde yaratılmasını önerir: “*Ona teknik*

<sup>274</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 1-13.

<sup>275</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 3.

aşısı yapacağız(...). İleri tekniğin olgun yemişlerini elleriyle toplayan, gözleriyle gören köylü, artık yobazların ve softaların safsatalarına kulak asar mı? İnkılapçı aklın an'ane ve görenek karşısında üstünlüğünü gören köylü artık ileri münevvere (yaban) diyebilir mi?"<sup>276</sup> Bu eleştirel yaklaşımları bünyesinde barındıran *Yaban* romanı ideolojik tavrıyla Anadolu'nun yıkıcı atmosferinin bir bakıma manifestosudur. Eser, 1930'lu yılların aydın zihniyetinin Anadolu yansıması olacaktır.

### 4.3. Anadolu'ya Yönelen Aydınların İlk Dönem Romanlarındaki Temsili

#### 4.3.1. Başkişilerin İdealizmi

*Bahtiyarlık* (1885), *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1890/1891), *Vurun Kahpeye* (1926) ve *Yeşil Gece* (1928) romanlarının başkişileri idealist tavırları bakımından benzer özellikler taşırlar. Bu başlıkta bahsi geçen eserlerin başkişileri, idealizmleri çerçevesinde karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Tezli bir roman olma özelliği gösteren *Bahtiyarlık* 'ta Anadolu'ya gitme idealiyle verilen karakter Şinasi Bey'dir. Bu yaklaşım romanda "*kır ve sahra âlemi*" övgüsü şeklinde kendini gösterir. Eserin *Mektepte* bölümünde Şinasi Bey ile Senai Efendi'nin Galatasaray Mekteb-i Sultanisinin üçüncü sınıf talebesi iken yaptıkları yatakhane sohbetlerinden itibaren her iki karakterin de ülküleri sunulur. Şinasi Bey bu ülkülerin Anadolu idealizmi tarafında yer alır.

"*Senai şehirlerdeki maişet-i mütemeddinânenin pek şiddetli ve gayretli taraftarı olup Şinasi ise bilâkis kır ve sahra âlemini tercihte bulunurdu.*" (s.507/508)<sup>277</sup>

Şinasi Bey'in Anadolu'ya gitme arzusu Galatasaray Mekteb-i Sultanisindeki öğrencilik yıllarında başlar. İdealizmi köylü olma fikrinde düğümlenir. Şinasi Bey mektebi bitirdikten sonra pastoral bir ortama kavuşmak ister. Pastoral yaşam ise İstanbul'dan çıkmak ve taşraya yönelmektir. Eserde, payitaht dışına çıkmak, Anadolu'ya yönelme anlamına gelir. Şehir yaşamı, huzursuzluk nedeni ve büyük cemiyet çıkmazı olarak ifade edilir. Köylü olma fikri başkişinin idealleri ile örtüşür. Köy Şinasi Bey'in planlarını uyguladığı mekân olur. Bir diğer başkişi Senai Efendi, Şinasi Bey'in eserdeki fikirlerinin belirginleşmesine katkı sağlar. Senai Efendi köylü olma fikrinin icrasında olumsuzlanması itibarıyla Şinasi Bey'in yüceltilmesine yardım eder.

<sup>276</sup> Vedat Nedim Tör, "İşte bir roman: Yaban", *Kadro Dergisi*, 1/16(1933), s.49.

<sup>277</sup> Ahmet Mithat Efendi, (1885). *Hayret / Bahtiyarlık*, haz., Nuri Sağlam, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları: 756, Yeni Türk Edebiyatı Kaynak Metinleri Dizisi : 2, 2000, s. 507/508.

Eserin “*Mektepte*” başlığında ayrıca Senai Efendi’nin babası Musa Ağa, köy yaşamını “*hayvanlık*” şeklinde değerlendirir. Baba-oğul köyde bahtiyar olunamayacağını düşünürler. Onlar okumanın, yazmanın aydınca yaşamının köyde gerçekleşmeyeceği kanaatindedirler. Her iki figür için de şehirler hayvanlıktan çıkan, eğitim alınan, terbiye olunan ve mutlu olunan yerlerdir. Senai Efendi ve babası Musa Ağa, idealist Şinasi Bey’in fikirlerinin antitezlerini sunarlar. Bu bakımdan Şinasi Bey’le Senai Efendi arasında geçen babalarının dikteleri dikkate değerdir:

- “*Şehirlerde insanın serveti, ikbali ne kadar çok ne kadar yüksek olursa rahatsızlığı da o kadar artar. Refah ve saadet, büyük cemiyetlerden uzak yaşamaktadır.*” [Semih Efendi] derdi.

- *Ben kendimde istidat görüyorum. Tahsilime istidadım derecesinde gayret gösteriyorum. Köylerde Voltaire’ler, Jean Jacques Rousseau’lar, Shakespeare’ler yetişebilir mi? Ben onlar gibi olmak istiyorum. Hâlbuki babamın [Musa Ağa] istediği gibi bey paşa olmak için dahi insana köy değil şehir lazımdır. (s.508/509)<sup>278</sup>*

Şinasi Bey, şehirlerde ortaya çıkan bolluk ve makam gücünün huzursuzluklara sebep olmasından bahseder. Gerçek mutluluğu büyük cemiyetlerden uzak yaşama fikrine bağlar. Şinasi Bey’in fikirlerinin oluşumunda baba figürünün rolü yadsınamaz. Babası Semih Efendi ilmiye sınıfına mensup, eğitim niteliği itibariyle akranlarından önde, büyük memurlardandır. Senai Efendi’nin babası Musa Ağa’nın aksine romanda parası ile varlık ve anlam alanı oluşturan bir ağa değildir, “efendi” nitelikleri taşır. Zeki, namuslu ve cömerttir. Devletine karşı hizmetkârdır. Memuriyet hayatında sadakat ve dürüstlüğüne feda edilmeden bol kazanç elde edilemeyeceği düşüncesindedir. Zanaat ve ticareti memurluktan üstün görür. Zira ziraat ve ticarete zekâ ve emek dâhilinde kazanç elde etmenin mümkünlüğüne dikkat çeker. Oğlunun zanaatkâr ya da esnaf olmasını istemesine karşın Semih Efendi, Şinasi Bey’i Galatasaray Mekteb-i Sultânîsinde okutmuş aydın bir figür imajı çizmiştir. Aydın figürü olma özelliği gösteren Şinasi Bey, eserin ilerleyen bölümlerinde yapacağı atılımlarla babasının beklentilerini karşıladığı görülmüştür. Ziraat ve ticaret erbabı olur, köye gider, hayallerini Anadolu’da gerçekleştirir.

Mektepte öğrendikleriyle Anadolu’nun ücra köşelerine bahtiyar olma umutları eken Şinasi Bey’in aksine Senai Efendi için eğitim hayatı bir esaretten kurtuluş hâli olarak resmedilir. Senai Efendi değil Anadolu, İstanbul’u dahi beğenmez. Onun nezdinde hakiki şehirler Avrupa’dadır, İstanbul’u sadece bir köy olarak görür. İyilik ve medenilik terennümünü Frenklik’e teslim eder. Bu yaklaşımında yeme içme

<sup>278</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 508/509.

alışkanlıklarından devletin işleyiş sistemine kadar hepsi yer alır. Senai Efendi'ye göre Batılılaşmanın yaşamın her köşesine sinmesi gerekir. “*Hariciye Nezaretini*”<sup>279</sup>(İkinci Bap “Senai”) tercih edip sefir olma niyetinin arka planında bu bakış açısı vardır. Avrupa'ya gitme arzusu taşır. Öte yandan Avrupa'da sefir olmak soyluluk ve zenginlik olarak addedildiğinden bir ağa çocuğu olan Senai kendini soylular sınıfına dâhil etme imkânına kavuşmuş olacaktır. Onun idealizmi Şinasi Efendi'den ayrı bir zihniyet taşır.

Anadolu'ya gitme plânları ve heyecanları taşıyan Şinasi Bey romanda idealist atılımları ile varlık alanı oluştururken mektep arkadaşı Senai Efendi, zevk ve sefa meclislerinde vakit geçirir. Eserin “*Senai*” başlığında alafranga dokusu taşıyan *Flamme eğlence* mekânı tasvirleri önem taşır. *Flamme*'in ses sanatçısı Rizet'le Senai'nin Fransızca konuşma çabası ve selam verirken reverans yapması onun şeklen bir özenti olduğunu örnekler. Senai Efendi için alafrangalık birtakım şekli heveslerde sınırlı kalır. XVIII. yüzyılın başlarında teceddüd veya ıslahat, daha sonra tanzimat olarak adlandırılan hareketler, İstanbul'un çeşitli kesimlerindeki farklı yaşayış biçimlerini de ifade etmek üzere asrîlik, asrîleşme gibi benzer kavramlarla<sup>280</sup> [kendini göstermeye başlar.] Osmanlı Devleti, Tanzimat Fermanı (1860) ile resmî beyanla Batılılaşma sürecine girmiş ve ortaya Batılılaşmayı yanlış yorumlayan bir kitle çıkmıştır. Bu kitle edebî metinlerde “züppe”<sup>281</sup> şeklinde ortaya çıkar. Züppe, modernliğin önemli figürlerinden biridir ve adeta modernliğin vitrinini temsil eder. Giyim-kuşama, hal ve hareketleri, konuşması ve edasının yanında bütünüyle bir hayat tarzını ortaya koyar.<sup>282</sup> Senai Efendi sergilediği davranışlar ile bu tipi karşılar. Romanda anlatıcı kanalı ile Ahmet Mithat... züppe<sup>283</sup> tipini alaya al[ır.]<sup>284</sup>

İlk züppelerle (*Senai 1885*) 1920'lerdeki arasındaki fark (...) diyebiliriz ki, Felâton ve Bihruz aptal, cahil ve gülünçtürler; sonrakiler okumuş, zeki ve tehlikeli. Birinciler alafrangalık uğruna servetlerini batıran mirasyedilerdir; ötekiler alafrangalığı servet yapma yolunda kullanırlar. Birinciler alay konusudurlar çünkü “olmak istedikleri” ile “oldukları” arasındaki farktan güldürü doğar; ikinciler ise gülünç değillerdir çünkü olmak istedikleri gibi olmuşlardır. Bundan ötürü Ahmet Mithat, Recaizade Ekrem ve Hüseyin Rahmi Gürpınar'da anlatım yolu mizahdır ve kahramanlarına gülerek bakar, onlara acırlar.

<sup>279</sup> Nezaret (Arapça): Bakanlık

<sup>280</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, M. Şükrü Hanioglu, Cilt 5, s. 148-152, İstanbul, 1992.

<sup>281</sup> Züppe: Davranışları, kıyâfet ve sözleri alışılmışın dışında aşırı yapmacıklı ve özentili olan kimse. Seçkin görünmek için, bazı çevrelerdeki düşüncüyü benimseyen, hayranlık duyan ve onlar gibi davranmaya özenen, snop.

<sup>282</sup> Köksal Alver, “Züppelik Anlatısı ve Toplum: Türk Romanında Züppe Tipi”, *Fen-Edebiyat Fakültesi, Edebiyat Dergisi*, 16, 2006, s. 163-182.

<sup>283</sup> Züppe: Kendisinden başkasını kolay beğenmeyen sonradan görmüş şık bey. Yun. *zóppos* ζόππος "geri zekâlî" < İt *zoppo* "sakat, özürli" gerek ses gerek anlam bakımından isabetsizdir

<sup>284</sup> Berna Moran, “Alafranga Züppeden” *Alafranga Haine. Birikim Dergisi*, 27/1 (1991), 6-17.

Bu bağlamda Senai Efendi yaptığı gülünç yahut kurnaz davranışları ile dikkat çeker, eserin sonunda mana âleminde kaybolur. Rizet'in kendisini (*İkinci Bap "Senai"de*) "*Prens*" görmesini kabul etmesi, onun verdiği "*Senyör de Berrakpınar*" unvanını benimsemesi ve takibinde Rizet'e broş hediye etmesi Batılı bir sığfata verdiği değerin dışı vurumudur. Senai Efendi bu davranışları yaparken bilinçli hareket eder, ahmaklık değil alafrangalık arzusu taşır. Ayrıca Senai Efendi, babasından edindiği harçlıklarla Anadolu'ya gidip bir köyü imar edip kalkındıran Şinasi Bey'in karşıt rolünü sergiler.

Senai Efendi eylemleri, davranışları, değer yargıları, tercihleri ve yozlaşmış tüm özellikleri ile romanda varlık alanı oluşturur. Çizdiği görünüm ve yarattığı intiba idealleri yolunda Anadolu'ya yönelen Şinasi Bey'in kimlik ve eylem değerini belirginleştirir, konumunu yüceltir. Senai Efendi'nin eserdeki varoluşu Şinasi Bey'in Anadolu ülküsünü temyize çekmek içindir.

Şinasi Bey'in ideallerini gerçekleştirme sürecinde en büyük destekçisi babası olacaktır. Babası Semih Efendi ile planı "*Şinasi*" başlığında şu şekilde verilir: "(...) her üç ayda kendisine bin kuruş isal etmek üzere baba oğul kavlı ü karar eylediler. Şinasi dahi pederinin elini öperek ve hayır duasını alarak Üsküdar'a geçti. Kendisine kevvetlice bir beygir mübayaasıyla İznik yolunu tuttu ki bu zaman Şinasi on yedi yaşını bitirmişti." (s. 528)<sup>285</sup> Bu açıklamalarla Şinasi Bey, (17 yaşında olmasına rağmen) düşünceleri, yaklaşımları ve hamleleri ile idealize edilir. Baba servetini eriterek kendini mahva sürükleyen Senai Efendi'ye karşın Şinasi Bey baba harçlıkları ile bir ikbal tasarlar. Eserde iki ayrı yolun ve düşüncenin simgeleri olan başkişiler birbirlerinin anlamlandırılmasına katkı sağlar. Şinasi Bey 17 yaşında başlayacağı kalkınma atılımlarının meyvelerini kısa vadede alır.

Şinasi Bey, Anadolu yoluna düşmeden evvel Senai Efendi ile vedalaşır. Burada Senai Efendi'nin babası Musa Ağa'ya Şinasi Bey için yazdığı "*tavsiye mektubu*" dikkate değerdir.

"*Senai henüz Şinasi'nin köylülük arzusuna nazarı istihzayla baktığından pederine yazdığı mektupta mektep arkadaşının köylü olmak hevesinde bulunduğunu izahtan haya ederek Şinasi'nin mücerret Anadolu'yu gezip görmek için oralara gittiği beyanıyla kendisine hürmet ve riayet edilmesini rica etmişti.*" (s. 528)<sup>286</sup> Bu ifadelerde Senai Efendi'nin kendisi de bir köylü olmasına rağmen köylü olmaktan utandığı görülür. Bu nedenle babası Yamalı Musa Ağa'ya Şinasi Bey'in gerçek emelini söylemeyecek,

<sup>285</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 528.

<sup>286</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 528.

Şinasi'yi yerli bir turist olarak tanıtacaktır. Senai Efendi, Şinasi Bey'in köylülük idealizminin teşvik aşamasında dahi yer almaz.

Eserin üçüncü bölümünde Şinasi Bey'in seyahati sürecinde “(...) Erenköyü Maltepe Kartal İzmit diyerek ve her vardığı yerde bir iki ve şayet görececek öğrenecek bir şey varsa üç dört gün kalarak İstanbul'dan müfarekatının tamam yetmişinci günü Bursa'ya varmıştı.” (s. 528)<sup>287</sup> bahsi geçen yerlerde bilinçli duraklamalar yaptığı ifade edilir. Burada aydının öğrenme ve görme gayesiyle yolculuğunu verimli hale getirdiği görülür. Şinasi Bey öğrenme yanı sıra daima açık ve hevesli bir idelist figür olma özelliği gösterir, eserde her türlü fırsat ve imkânı değerlendirdiği tekrarlanır.

“Şinasi” isimli bölümde ayrıca Senai Efendi'nin alafranga hayatı üzerinden Şinasi Bey'in köylü idealizminin mukayesesi yapılır. “Şinasi'nin horozlarının sadasından aldığı lezzeti Beyoğlu'nda Senai'nin Kafe Şantan kızlarının sadasından aldığı lezzete kıyas edebilmek kabil midir? Koca Şinasi kümesini tezyin eyleyen hayvanatın her birine âdeta (...) âşık olup ‘Onlar beni bahtiyar edecekler ben de onlara hizmet etmeliyim’ diye çok defalar (...) kendisi aç kalmıştı. Kümesinde ilk defa olmak üzere iki yumurta bulunduğu gün Şinasi cidden ve hakikaten sevincinden hüüngür hüüngür ağlamıştır.” (s. 532)<sup>288</sup> Burada horoz sesi Beyoğlu'nun eğlence mekanı Şantan'la ve Senai Efendi'yle ilişkilendirilir. Şinasi Bey'e horoz sesleri eğlence yerinin kadın seslerinden daha çok haz verir. Şehirlerin keyif anlayışı ve algısı Senai Efendi kişiliğinden hareketle çürütülür, köy hayatı ve köye dair detaylara değer atfedilir. Şinasi Bey'in, köylülük idealizmi kendisini aç bıracak, yumurtalar için ağlayacak noktaya vardırır. Aydının mübalağalı davranışlar sergilediği görülecektir. Şinasi Bey'in mahsullere ve hayvanlara yönelik tepkileri mücadelesine ve başarısına biçtiği değeri de somutlayacaktır. Şinasi Bey artık Galatasaray Mekteb-i Sultânîsindeki talebe olmaktan çıkar ve bir çiftçi yahut besici gibi davranır. Aydının idealizmi burada hüviyet kazanmaya başlar.

Aynı bölümde yer alan Şinasi Bey'in babası Semih Efendi'ye yazdığı mektupta kararlarından bahseder: “Sizden müfarekatının henüz senesi olmadı (...) başladığımın (...) altıncı ayında olmak üzere işte mah-ı ağustostayız. Bu müddet zarfında bendenize dört defa biner kuruş harçlık gönderdiniz ki İstanbul'da olsaydım bunlar kâmilten harcanmış olacaktı. Buradaysa (...) mübayaatım üç bin beş yüz kuruşa baliğ olmuştur. Arazi için henüz beş yüz kuruş borcum olup bu hesapça on buçuk mah zarfında kendimi bin kuruşla idare etmiş oldum. Burada insanın ihtiyacı yalnız karın doyurmayaadır. İki aba pantolonla üç tane yelken bezi gömlek ve iki çift yemeni insana

<sup>287</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 528.

<sup>288</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 532.

*bir senelik elbise olmak üzere kifayet ediyor.”(s. 535/536)<sup>289</sup> Şinasi Bey mektupta babası ile yaptıkları konuşmaların ve aldıkları kararların doğruluğu üzerinde durur. İstanbul’da kalması hâlinde harçlıklarının ziyan olacağı üzerinde durarak satın aldığı araziden, ödemelerinden, kalan borcundan bahseder. Köyde yaşamının beraberinde getirdiği tasarruf boyutuna dikkat çeker. Köyde temel ihtiyacın beslenme olduğunu belirterek kılık kıyafet ihtiyacının az oluşunu vurgular. Bu mektup köylü olma fikrinin, idealizminin yüceltilmesi emeli taşır. Köy yaşamının mümkünlüğüne dikkat çekerek Şinasi Bey’in ülküsünü temellendirir.*

Senai Efendi’nin Paris seyahati ile Şinasi Bey’in Anadolu tecrübesi mukayeseye değerdir. Zira Senai Efendi Paris’e gidişinin “*dokuz ayı*” nı eğlenerek, kumar oynayarak ve “*hovardalık*” ederek geçirir. Bu süre zarfında hukuk tahsiline başlamayamaz. Benzer süre Şinasi Bey’in babası Semih Efendi’ye yazdığı mektupta görülür. Şinasi Bey “*yedi-sekiz aylık*” bir süreçte Anadolu’ya gidip yeni bir hayat kurarken Senai Efendi Paris gecelerinde zaman ve nakit tüketir. Hedefleri ve bunları uygulama şekilleri bakımından başkişiler farklılık arz eder.

İlk dönem romanlarından ikinci eser *Turfanda mı Yoksa Turfa mı? (1890/1891)* metninin başkişisi Mansur Bey’in idealizm olgusu önce İstanbul’a gitme planıyla kendini gösterir. Bu romanda Şinasi Bey’den farklı olarak Anadolu dışında yetişen aydınının vatana dönme arzusu görülür. İdealist Mansur Bey’in İstanbul temennisi henüz çocuk sayılacak yaşlarda oluşmaya başlar. Eserin “*Maziye Ricat*” bölümünde Mansur Bey’in hayali şu şekilde ifade edilir: “*Tahsil bahanesiyle Fransa’ya gitmek, orada ne vakit fırsat bulursa İstanbul’a iltica etmek üzere zihninde karar vererek Fransa mektebine girmek için yüzbaşı vasıtasıyla amcasından müsaade istemişti.*”(s. 90)<sup>290</sup> Bu doğrultuda Fransa, Mansur Bey’in hayallerini gerçekleştirme yolunda attığı ilk adım olur.

Takibinde Mansur Bey’in İstanbul idealizmi Paris’teki öğrenim sürecinde olgunlaşmaya başlar. Meslek seçimi ülkülerini gerçekleştirme yolunda kolaylık oluşturur ve başkişi fayda odaklı kararlar alır. Memleket hizmeti fikri “*Maziye Ricat*” bölümünde şöyle zikredilir: “*(...) Mansur (...) Paris Darülfünununun Tıp şubesine meyletmiş bulunuyordu. Tabip, her memleket, her cemiyet için müfit bir âza olabilir*”*diyordu.*”(s. 95)<sup>291</sup> Mansur Bey, doktorluk mesleği tercihiyle çalışma ihtimali yüksek bir iş kararı alır böylelikle İstanbul’da gerçekleştirmek istediği ideallerini pratikleştirir.

<sup>289</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 535/536.

<sup>290</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 90.

<sup>291</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 95.

Ayrıca “*Maziye Ricat*” bölümünde Mansur Bey’in meslek tercihinin yanında politik ideallerine de yer verilir. Başkışı Mansur Bey mesleki ya da siyasi emelleri olmayan Şinasi Bey’den bu yönleri ile ayrılır. Bahsi geçen bölümde bu durum şu şekilde dile getirilir: “*Mansur, siyasiyata maildi. (...) siyasiyat erbabı için cemiyette yekten medar-ı taayyüş olabilecek bir mevki ihraz etmek müşkül olduğunu tahmin eyliyordu. (...) istidad-ı fitrîsi sayesinde ders için pek az vakit tahsis ederek küsur vaktini tarihe, ilm-i servet-i malla hukuka ve alelumum siyasiyata müteallik âsar mütalâasına hasr edegelmişti.*” (s. 95)<sup>292</sup> Mansur Bey siyasete düşkün olmasına karşın politikaya atılma planlarının kısa vadede maddi kazanç sağlamadığının farkındadır. Bu bağlamda Mansur’un kazanç odaklı meslek tercihi dikkate değerdir. Zira Şinasi Bey’in sonuç odaklı mali atılımlarıyla Mansur Bey’in yaklaşımı aynı zihniyetin göstergesidir. Öte yandan bu pasajda Mansur Bey’in yaratılıştan gelen meziyetleri vurgulanarak aydın yüceltimi yapılır. İdealize edilen Mansur Bey de tıpkı Şinasi Bey gibi öğrenme edimine açık kişiliğe sahiptir.

Romanın “*Maziye Ricat*” bölümünde Mansur Bey ilk hedefine yönelik hamlesini başarıyla hayata geçirdiği görülür: “*Tahsilini ikmal ettikten sonra bir müddet bekleyip "Doktora" imtihanını vermiş ve kendisine medar-ı iftihar nazarıyla bakmakta olan muallimler tarafından ders muavini tayin olunması hakkında vâki olan tekliflerini dahi reddederek Dersaadet'e müteveccihen azimet eylemişti.*” (s. 96)<sup>293</sup> Mansur Bey’in Tıp Fakültesini bitirdikten sonra doktora unvanı alıp İstanbul’a dönmesi vatan hizmeti fikrini uygulama aşamasıdır. Mansur Bey de Şinasi Bey gibi eylemlerinin olumlu neticelerini hızlı alır. Ayrıca öğretmenlerinin eğitimci olmasına yönelik tekliflerini reddetmesi Mansur Bey’in kararlılığı örnekler. Çalışmanın ilerleyen aşamalarında idealleri yolunda değerlendirilen Şinasi Bey (1885), Aliye Hanım (1926) ve Ali Şahin Bey (1928) kişilerinde de benzer ısrarlar olduğu görülecektir.

Romanın “*Mülâkat*” bölümünde Mansur Bey’in İstanbul’a geldikten sonra amcasıyla yaptığı diyalog önem arz eder. Bu konuşma Mansur’un İstanbul’a gelme kararındaki temel gerekçeyi içerir. O, “*...vatan-ı umumimiz olan hilafet-i kübra merkezine iltica ile min-gayr-ı had gayret-veran-ı asdika sırasında vakit geçirmektir.*” (s. 108)<sup>294</sup> sözleriyle hilafete ve padişaha sadakatini ifade eder. Mansur Bey’in İstanbul’a gelme gayretinde vatanperver kimliği ve Osmanlı İmparatorluğu sancağı altında yaşayıp padişaha hizmet etme ideali vardır. *Bahtiyarlık*’ın (1885) Şinasi Bey’i şahsi hedeflere sahipken Mansur Bey, devlet odaklı ülküler taşır. İdealleri Paris tahsili

<sup>292</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 95.

<sup>293</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 96.

<sup>294</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 108.

sonunda İstanbul'da doktorluk yapması ile kendini gösterir. Geçim ve pratik odaklı tercih edilen doktorluk mesleği Mansur'un devlet görevi için ilk basamak olur. Mansur Bey'in asıl niyeti bürokrasiye girmektir. Bu niyet eserin "*Mübâşeret ve İlk Meyusiyet*" bölümünde şu şekilde dile getirilir: "(...) *Mansur'un emeli, memurîn-i devlet sırasına dâhil olmaktı. Hariciye umuruna meylî vardı. Tedarikât-ı ilmiyesi ona göre icra edilmişti. Medar-ı maişete kâfi aylığa nail olmak müşkül olduğunu Fransa'dayken tahmin etmişti. Tababet, maişetini temin edecekti. Zamanı gelince asıl hizmet, umur-ı hariciyede ifa olunacaktı.*" (s. 127)<sup>295</sup> Başkışı asıl hedeflerine ulaşma yolunda birikimi ve idealist yaklaşımıyla hem doktorluk hem de hariciye kalem memurluğu yapar. İki kararının hayata geçirilmesinde de amcası *Salih Efendi*'nin nüfuzu etkili olur. Böylesi denkleme liyakat destekçisi Mansur Bey'in kişiliğiyle örtüşmez. Ancak Mansur Bey, kendisine verilen vazifelerde muzaffer olur, iş için uygun olduğunu ispat eder. Mansur Bey'in görevlerindeki başarıları ona bir okulda hocalık yapma imkânı verir. Aydının hilafet makamındaki hizmet ideali farklı meslek ve uygulama usulleri ile kendini gösterir. Mizancı Mehmed Murad, eserin "*Mübâşeret ve İlk Meyusiyet*" bölümünde Mansur Bey'in hizmetlerini şöyle açıklar: "(...) *Hamidiye civarındaki eczahanelerden birinde fukaraya meccanen bakacağını ilân ettirdi. Vizitelerini sabahlara tahsis etti. Altuda kapıya gider, onda çıkardı. Geceleri odasında kendi işiyle meşgul olurdu. İtibara malikti. Taayyüşünü ziyadeten temin etmişti. Hüsnüzann-ı umumiye mazhar olmuştu.*" (s. 129)<sup>296</sup> Mansur Bey'in doktorluk, memurluk ve öğretmenlik vazifeleri dışında yoksul halka eczanede ücretsiz muayene hizmeti dikkate değerdir. Bu durum aydının devlete hizmet ülküsünün örneklerinden birini teşkil eder. Öte yandan Mansur Bey'in yardımsever yönü ile romandaki aydın idealizmi devam ettirilir. Şinasi Bey'in şahsi hedefleri dâhilinde Anadolu'da sergilediği dolaylı hizmetleri Mansur Bey de İstanbul mekânında doğrudan yaptığı eylemlerle somut nitelik kazanır.

Romanda Hariciye Kalem Memurluğu görevi Mansur Bey'in politik yanına uygun ve en çok önemseddiği ideali olur. Ancak Mansur Bey, kalem memuriyeti sürecinde umduğunu bulamaz. Devlet dairelerindeki pasif memurlar, bu memurların vazifeleri dışında her türlü faaliyete eğilim gösteren davranışları ve kişi sayısı bakımından gereğinden fazla olup makam işgal etmeleri Mansur Bey'in devlet hizmeti anlayışına gölge düşürür. Liyakat ölçütüyle oluşmayan soy bağı kıdemlerinin varlığı ve bu duruma Mansur Bey'in de amcası nedeniyle maruz kalması onu kalemden uzaklaştırır. Devlet için aktif hizmet etmeyi uman Mansur Bey, kalem memuriyetinde yapılacak iş

---

<sup>295</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 127.

<sup>296</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 129.

olmadığını görür ve sıkılğan bir hâlde kalır. Bu durum “*Mübâşeret ve İlk Meyusiyet*” bölümünde şöyle öykülenir: “*Oturdukları makam-ı resmîde bilâperva sütlaç, muhallebi yemek; şerbet, kahve, sigara içmek; bol bol esnemek; 'bazan ikişer ikişer kol kola olarak oda dışarısındaki aralıkta gezmek (...)* Hatta Mansur, genç bir efendinin, o gün bir defa yemekten başka hemen birer saat ara ile iki defa şeker ekilmiş muhallebi bir tabak sütlaç yediğini ve üç portakal şerbeti istediğini görüp taaccüp etmişti. Mansur pekâlâ görüyordu ki, bunlar arzu iştiha sevkiyle yenilmeyip, işsizlikten, vakit geçirmek üzere suiistimal oluyordu.” (s. 138/ 139)<sup>297</sup> Mansur Bey’in Hariciye Kalemindeki tecrübeleri idealist fikirlerine zarar verir. Başkışı Kalem Memuriyetinde kendisinin de dâhil edildiği bir eylemsizlik pozisyonuna maruz kalır. İş bilir kanaati taşıdığı memurların liyakatsizliklerini vurgular, mesailerini uygunsuz uğraşlarla tüketmelerini eleştirir. Bu farkındalıklar Mansur Bey’in Anadolu’ya yönelmesi yolunda hayal kırıklığı başlangıcını ihtiva eder. *Turfanda mı Yoksa Turfa mı? (1890/1891)* romanında İstanbul’daki beklentileri ve idealleri karşılanmayan aydının Anadolu’ya yönelmesi örneklenir. *Bahtiyarlık (1885)* romanında Şinasi Bey için Anadolu başlangıcı simgelerken Mansur Bey için Anadolu bir kaçış yeri ya da ikinci şans imkânı olur.

Mansur Bey’in Anadolu’ya yönelme fikri eserde hemen ortaya çıkmaz. Başkışı devlet hizmeti idealinde uzun süre sebat gösterir. Eserin “*Şirket-i Âmal ve Zıddiyet-i Efkâr*” bölümünde Mansur’un amcasına söylediği “(...) devlete, cemiyete hizmeti olmayan insanın hayvandan farkı kalmaz.” (s.190)<sup>298</sup> ifadesi ideallerindeki ısrarının dışavurumu olur. Aynı zamanda Mansur Bey devlet hizmeti ülküsüne değer atfeder.

Mansur Bey’in Hariciye Kaleminde edindiği farkındalıklar beraberinde onda bir yoksunluk getirir. Devlet dairelerindeki iş görmez ve niteliksiz personel çokluğu, liyakatsiz oluşan makam ve kademler, devlet dairelerinin ağırbaşlı olmayan atmosferi Mansur Bey’de aydınlanmaya neden olur. Bu aşamada Mansur Bey tüm eksikliklerin giderilmesi için maarife yönelir. Memuriyet idealizminin olumsuz neticelenmesi başkışıyı eğitim taraftarı yapar. Eserin “*Şirket-i Âmal ve Zıddiyet-i Efkâr*” bölümünde ayrıca cemiyet içindeki sıkıntıların ve aksaklıkların çözümünü eğitime bağlanması şu şekilde zikredilir: “*Neşr-i marifet ve talim-i âdap!... Evlâd-ı vatana malûmat vermeli, malûmatın hüsnüistimali çarelerini göstermeli. Vakıa fikr-i idareyi memurlarımıza itham etmek üzere hemen elifbadan başlamak lazımdır.*”(s. 191)<sup>299</sup> Mansur Bey’in amcasıyla yaptığı bu hasbihal sonrası idealizm odağına eğitimi yerleştirdiği görülür.

<sup>297</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 138 /139.

<sup>298</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 190.

<sup>299</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 191.

Benzer durum *Yeşil Gece*' de (1928) görülür. *Ali Şahin Bey* memleketin din gölgesinden kurtuluşunu *Mansur Bey* ise cemiyet içindeki sorunların çözümünü eğitime bağlar.

Mansur Bey'in kalem memuriyeti tecrübesi sonunda şekil alan hamleleri maarife yönelik olur. Başkişinin idealizm olgusu eğitim fikriyle temellendirilir. "*Şirket-i Âmal ve Ziddiyet-i Efkar*" bölümünde ayrıca Mansur Bey'in Ahmet Şunudî ile yaptığı konuşma eylemlerine ve niyetlerine emsal oluşturur: "(...) *amca efendiyle siz şimdiki manasız tarik-i sakiminizi terk ile mektepler tesis etmek, adam yetiştirmek, o adamlar vasıtasıyla Gine körfezinden Mozambik boğazına kadar mümtet olan kıtaat-ı cesime ve meçhulede zalâm-ı cehl ve nadanî içinde gark olmuş yüz milyon İslâmın efkârını tenvir ile merkez-i hilafete rabt etmek üzere indallah makbul, indennas memduh mesleğe salık olmak cihetine giderseniz fedakârane size arkadaşlık ederim. Zaten bu babda bazı teşebbüslerim vardır.*" (s. 205)<sup>300</sup> Mansur Bey'in bu ifadelerinde eğitim zaruriliği vurgulanır. Aydın eğitim müesseselerinin yalnız Anadolu'da değil Müslüman tebaaların olduğu coğrafyalarda da olması gerektiğine yönelik vurgu yapar. Başkişide, Osmanlı İmparatorluğunun teokratik yapısı kaynaklı İslamcı bakış yer alır. Ancak bu İslamcı yaklaşımda bağınaz bir tavır yoktur. Mansur Bey, Batılı bir entelektüel bakışına sahiptir. Mansur Bey'in çağdaş düşüncelerine aynı bölümde şu ifadelerle katkı sağlanır: "*Bir fikr-i mefsedete binaen memalik-i mahrusaya gelip mekâtip tesis eden misyonerlerin vücuduna bile bazan memnun oluyorum. Etfal-i Müslimenin on yaşından sonra cizvit papazlarının terbiyelerine verilmesinde o kadar büyük bir yeis görmüyorum. Niçin, bilir misiniz? Mücerret malûmat hatırı için!*" (s. 207)<sup>301</sup> Mansur Bey yabancı okulların (misyonerlik yönelimleri ve bozguncu hâlleri eleştirilerek) Osmanlı toplumuna kültürel katkısına dikkat çeker. Mansur Bey bu okulların varlığından hareketle nesillerin eğitilmesi ülküsüne vurgu yapar. Başkişinin eğitim idealinin örneklerle çoğaltıldığı görülür.

Romanın dokuzuncu bölümü "*Yeni Bir Mülakat*" başlığında Mansur Bey'in Emin Paşa ile yaptığı görüşmede Anadolu vurguları dikkate değerdir. Başkahraman, Anadolu'ya dair düşüncelerini şu şekilde ifade etmeye başlar: "*İşinin erbabı, muktedir bir memur devairde güç bulunur. Nerede kaldı ki taşrada bulunsun!*" (s. 265)<sup>302</sup> Mansur Bey'in bu söyleminden taşranın yoksun ve eksik tarafları vurgulanır. Eserde Mansur Bey üzerinden Anadolu idealizmi temellendirilmeye başlanır. Şinasi Bey'de Anadolu'ya dair romantik bir tavır görülürken Mansur Bey'de Anadolu gerçekçi bir düzleme ulaşır.

<sup>300</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 205.

<sup>301</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 207.

<sup>302</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 265.

Mansur Bey eserin sonunda Anadolu'ya çekilir. Bu durum bir çaresizlik tezahürü şeklinde olur. Romanın “*Nakl-i Yekûn*” bölümünde İstanbul'da ve Avrupa'da umduğunu bulamayan Mansur'un, Anadolu'da uzlete çekildiği ele alınır. İdealist ve romantik aydın Şinasi Bey'den farklı olarak Mansur Bey, yeni bir dünya imar etme niyetiyle Anadolu'da savaşçı kimliğini devam ettirir. “(...)Mansur İstanbul 'dan çıkıp Aydın vilayeti dahilinde kâin çiftliğine azimet eyledi. Bu suretle Mansur'u Manisa sancağı dahilinde kâin Veliler çiftliğine kadar takip edeceğiz.” (s. 317)<sup>303</sup> Mansur Bey'in İstanbul'da hilafet makamına bağlı vatan hizmeti ideali eserin sonunda Anadolu'ya hizmet şeklini alır. Eserin son bölümü olan “*Hatime (Muhaberet)*” bölümünde Anadolu'dan sonra Mansur Bey'in ayrıca askerî hizmetlerde bulunduğu tespit edilir. Başkişinin mektupları vasıtasıyla “*Bulgaristan (Şıpka, Kızanlık, Gabrova), Suriye / Şam, Çanakkale / Gelibolu*” bölgelerinde askerî doktorluk yaptığı görülür. Mansur Bey'in “*Mansur Beyden Zehra Hanıma*” başlıklı “*Merzuk, 9 Kânun-ı Sâni 96 (21 Ocak 1881)*” tarihli mektubunda eserin altıncı bölümü “*Şirket-i Âmal ve Zıddiyet-i Efkâr*” da Mansur Bey'in Ahmet Şunudî ile yaptığı konuşma gündemine gönderme yapılır. “(...) Afrika'daki tebbüsatımın bir kısmı itibariyle Ahmet Şunudî'nin makamına kaim olmuş bulunacağı [dır].” (s. 350 / 351)<sup>304</sup> Bu ifadelerde Mansur Bey'in Anadolu deneyimi sonrasında farklı iklimlere yöneldiği görülmüştür. Aydın ülkülerinin bir kısmını hayata geçirmiştir.

*Vurun Kahpeye* (1926) romanında Anadolu'ya yönelen aydın *Aliye Hanım* olur. Aliye Hanım, *Şinasi Bey* (1885) ve *Mansur Bey* (1890 /1891) den farklı olarak görev yerini memleket ve yuva edinme yaklaşımına sahiptir. Anadolu'nun evlatlarına anne, karanlığına aydınlık olacağını ilan eder. Aydının bu ülküleri eserin ilk bölümü “Aliye kasabaya geliyor” başlığında verilir: “*Toprağınız toprağım, eviniz evim; burası için, bu diyarın çocukları için bir ana, bir ışık olacağım ve hiçbir şeyden korkmayacağımı; vallahi ve billâhi!*” (s. 21)<sup>305</sup> Bu ifade eserde kalıplaşır ve pek çok kez tekrar edilir. Bu dilek aynı zamanda Aliye Hanım'ın şahsi ve idealist kimliğinin bir bakıma özeti olur. Aliye Hanım'ın Anadolu idealizminde kendini adama hâli söz konusudur. Aydının maddi ve manevi fedakârlıkları eserin sonunda en büyük feda edişle neticelenir. Aliye Hanım, idealist Mansur Bey'den farklı olarak Anadolu'ya katkı sağlama, iyileştirme fikirlerinden ziyade Anadolu toprağına kendini katar. Bu bağlamda Aliye Hanım'ın idealizmi salt fikir içermez, kişilik ve cinsiyet detayları da barındırır.

<sup>303</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 317.

<sup>304</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 350 / 351.

<sup>305</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 21.

Eserin sonunda aydının vazife hassasiyeti vatan sevdasıyla taçlandırılır. *Vurun Kahpeye* (1926) romanında aydının idealizmi memleketin bağımsızlık mücadelesi ile birleşir. Bu doğrultuda Millî Mücadele olgusunun *Vurun Kahpeye* ve *Yeşil Gece* (1928) aydınlarının eylemlerini etkilediği görülür. *Şinasi Bey* (1885) ve *Mansur Bey* (1890 / 1891) için Millî Mücadele yılları kronoloji bakımından gündem olmamıştır.

Aliye Hanım'ın idealizmi zamanla sevdasıyla bütünlük arz eder. Ülküleri Kuvayimilliyeye Kumandan'ı Tosun Bey'e duyduğu aşkla aynı zemine yerleşir. Romanın "*Mevlit ve Ferdası*" başlığında Aliye Hanım bir mevlit akşamı sonrası bir duygulanma anı yaşar. Bu deneyimde aydının idealist kişiliğinin, şahsi hayatının ve memleket hürriyetinin birleştiği görülür: "(...)Tosun'la şiirli sokaklarda el ele dolaşarak düşün[üyordu]. Dünyada Yunan kaygusu filan kalmamış gibiydi. (...) .bu kasabada Tosun'la yuvalarını kuracaklar, Aliye daima küçüklerin hocası olarak kalacak, Tosun da kasabayı kendi genç mefkûresine benzetmek için bütün hayatını verecekti ve bunları söylerken birbirlerine söylemedikleri başka lezzetli hülyaları müştereken duymuşlardı." (s. 89)<sup>306</sup> Burada Aliye Hanım'ın Anadolu çocuklarını yetiştirme temennisiyle çıktığı yolu vatanın özgürlüğü ile kurulacak hayat fikrine evirdiği görülür. Ancak bu hayalde de Aliye Hanım idealist misyonunu devam ettirir.

Aliye Hanım, düşman işgali yıllarında dahi eğitim ülküsü için mücadele eder. Eserin "*Şeytanın Kızı*" başlıklı bölümünde aydının eğitim konusundaki ısrarı örneklenir. Aliye Hanım, Yunan Kumandan'ı Damyanos 'la yaptığı konuşma anında geliştirdiği kriz yönetimi ile eğitim idealizminden vazgeçmediği görülür: "*Bakın Yunan erkekleri ne medenî insanlardır. Sizin benden istediğiniz bir şey yok mu?*"

— *Evet Kumandan, mektebi işgal etmişsiniz. Madem ki medenîsiniz, emrediniz, mektebi boşaltsınlar, çocukların tahsili geri kalmasın.*" (s. 123)<sup>307</sup> İfadelerinde Aliye'nin eğitim yoluyla halka hizmet amacının her koşulda ve şekilde devam ettirme gayreti somutlanır.

Eserin dokuzuncu bölümünde Aliye'nin ölüm olgusuyla yüzleşme ihtimalinde verdiği tepki dikkate değerdir. Bu tepki "*Kârbanı aşk ıssız bir beyabandan geçer*" başlığında dile getirilir: "*Ne olurdu, İstanbul'dan hiç çıkmasa ve bu içinden çıkılmaz felakete düşmeseydi.*" (s. 138)<sup>308</sup> Burada Aliye'nin Anadolu'ya hizmet etme kararında yaşadığı pişmanlık belirtilir. *Şinasi Bey* (1885), *Mansur Bey* (1890 / 1891) ve *Ali Şahin Bey* (1928) Anadolu tecrübesi kararlarını sorgulamazlar bu kırılma anı yalnız Aliye Hanım'da görülür. Öte yandan bu serzenişin arka planında Aliye Hanım kendi

<sup>306</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 89.

<sup>307</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 123.

<sup>308</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 138.

durumunu düşünmez, sevdiklerinin ölmesi olasılığının acısını çeker. Burada sevilenler Anadolu'nun insanlarıdır. Aliye Hanım, babası olarak gördüğü Ömer Efendi'nin ölümü gündeminde ilkelerine hanel getirir. Uzun süre çözüm üretmediği Ömer Efendi'nin esareti karşısında Aliye Hanım, kötüler ve kötülükler içinde sıkışıp kalır. Nişanlısı Tosun Bey'in yokluğuyla Aliye'nin ahvali ümitsizliğe ve karamsarlığa yönelir. Bu durum daha ileri bir aşamaya ulaşır ve aynı bölümde Aliye artık “*Şüphesiz yok, ölmek istiyor[um].*” (s. 154)<sup>309</sup> der.

Öte yandan Yunan ordusunun kasabayı işgal etmesi durumu Aliye'ye millî vazifeler yükler. Bu aşamada Aliye Hanım'ın taşrayı eğitime ve ocak bilme algısı Türk ordusuna hizmet etmeye dönüşür. Aydın'ın böyle bir görev edinmesinde Kumandan nişanlısı Tosun Bey'in talebi etkili olur. Bu talep eserin “*Kârbani aşk ıssız bir beyabandan geçer*” bölümünde verilir. Tosun Bey'in talepleri karşısında Aliye Hanım'ın sıkışmışlık hâli şu şekilde verilir:“(…) *pek yakında taarruz olacak, Türk ordusu kasabayı kurtaracaktı. O zamana kadar Aliye'nin Yunanlıların şüphesini tahrik etmeden burada kalması, kasaba ahvalinden onu haberdar etmesi lazımdı. Aliye, Uzun [H]üseyin'in edepsizliğini, Hacı Fettah Efendi'nin hıyanetini(...)*hatta *Damyanos' un kendisine karşı aldığı vaziyeti de anlatmıştı.(...)tahammülü kalmadığını, kendisini alıp buradan kaçırmasını rica ediyor, Tosun'un emirberi gibi çalışacağını vaat ediyordu(...)*” (s.155 / 156)<sup>310</sup> Tosun Bey'in Aliye Hanım'dan istekleri onu birtakım mecburiyetlere sevk eder. İlâveten Aliye kasabanın ileri gelenleri ve kimi zamanda kasaba halkı tarafından kadın olmanın şiddetine maruz kalır. Bu aşamada yılgnlık yaşayan Aliye Hanım artık sevdasına tutunup kasabadan gitmek ister ancak Tosun Bey'in ondan beklentisi ağır basar. Kendisine verilen “(…) *burada kalacaksın, bu hafta zarfında Yunanlıların askerini, kuvvetini, cephanesini koyduğu yeri öğreneceksin. Burada bir hafta sonra aynı saatte belki ben, belki Kaptan Selim bulunacak, sen gelirsin, yahut bir kâğıt yazar, Durmuş'la gönderirsin, dedi.*” (s.156)<sup>311</sup> vazifesini kabul etmek durumunda kalır. Memleket ve vatan sevgisi ikileminde Aliye Hanım her ikisini de seçmiş olur. Ülküsüne vatanın bağımsızlığı mücadelesi de eklenir. Aynı ahval *Yeşil Gece* (1928) için de söz konusudur. Başkişi Ali Şahin Efendi de Yunan işgali nedeniyle istemediği görevleri yapmak zorunda kalır. Kararında beşeri sevgi etkeni yoktur ancak onda da memleket sevdası görülür.

Yunan ordusunun kasaba saldırıları sırasında Aliye Hanım'ın kasabayı terk etmeyişi dikkate değerdir. Tosun Bey'in işgal güçlerinin mezalim yapma uyarılarına

<sup>309</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 154.

<sup>310</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 155 / 156.

<sup>311</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 156.

rağmen Aliye Hanım Anadolu’da kalır. Tosun Bey’in Aliye Hanım’a uyarıları “*Cephanenin atıldığı akşam*” bölümünde şöyle verilir: “(...) *ricat ettikleri yerlerde genç kızlara pek feci muamele etmişlerdi. Aliye, kaçmak istemiyordu. Kasabanın kurtuluşuna, genç talihine o kadar emindi ki, hem o son dakikaya kadar felaketlerinde ve kurtuluşlarında mutlak onlarla beraber kalacaktı.*” (s. 169)<sup>312</sup> Dolayısıyla Aliye Hanım’ın Anadolu’yu yurt bilme algısı eserin sonuna değin muhafaza edilir. Aydın’ın ümitvar ve fedakâr kişiliği devamlılık gösterir. Aliye Hanım’ın idealizmi vatan bağımsızlığı ülküsüne de sahiptir.

Aliye Hanım’ın Anadolu hizmeti Kumandan Tosun Bey’e duyduğu aşkla şekil değiştirir. Aliye, Yunan Kumandan Damyanos’un evlilik teklifini kabul ederek sevdası ve memleketi için şahsi hayatından vazgeçer. Bu özveri eserin “*Cephanenin atıldığı akşam*” bölümünde şöyle aktarılır: “(...) *memleketi için altı ay evvel reddettiği korkunç fedakârlığı, onun kalbinde kendisine rakip olan memleket aşkının zaferi için yapıyordu. Fakat ıstırap sızması arasında memleket, ordu, kasaba, çocukluğundan beri en iptidai bir taabbütle sevdiği her şey, hâtta din ve hayat Tosun’un erkek yüzünde timsalini bulmuştu.*” (s. 188)<sup>313</sup> Aliye Hanım, Yunan Kumandan’ı Damyanos ‘la evlenmeyi Tosun Bey’in kendisine yüklediği vazife nedeniyle kabul eder. Burada memleketin düşman işgalinden kurtulması için aydının görevler yüklenmesi dikkate değerdir. Aliye’nin ülkü değerleri bir asker hassasiyetine indirgenir. Bu karar aynı zamanda Aliye Hanım’ın idealist kimliğinin kutsiyet kazanmasına vesile olur. O, kendini adeta kurban etmiş olur. Aydın kendi kararıyla şehit olmaya talip olur.

Reşat Nuri Güntekin’in *Yeşil Gece*’de (1928) ise aydının idealizmi eserin I numaralı bölümünde yanlış anlaşılmalı dayalı bir diyalogla aşikâr olur. Başkışı Ali Şahin Efendi, İstanbul Şube Müdürü Basri Bey’e kurduğu “*Taşradaki memuriyetlerin en kötüsü fikr-i âcizane mce İstanbul’dakilerin en iyisinden daha iyidir.*”(s. 11)<sup>314</sup> cümlesinden itibaren Anadolu fikrini dile getirmeye başlar. Aynı bölümde yer alan Ali Şahin Efendi’nin Basri Bey’den talebi dönemin öğretmen temayülünü vermede önem arz eder:

— *Bendeniz, taşraya değil, İstanbul mekteplerinden birine tayin edildim. Şikâyetimin sebebi bu...*

*Basri Bey, hayretinden elindeki cetveli yere attı:*

---

<sup>312</sup> Adıvar, *Vurun Kahpeye*, s. 169.

<sup>313</sup> Adıvar, *Vurun Kahpeye*, s. 188.

<sup>314</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 11.

— ...Bir yaşına daha girdim.(...) “Beni İstanbul'a tayin ettiler,” diye şikâyete geleni ilk defa görüyorum. Demek sen, sen kendi arzunla taşrada memuriyet almak istiyordun da talihine İstanbul çıktı. İşte istihza-yı sükûn diye buna derler.<sup>315</sup>

— İstirhamım çok basit... Neresi olursa olsun razıyım. Elverir ki İstanbul hudutları dışında olsun. (s. 11/12)<sup>316</sup> Ali Şahin, gönüllü olarak Anadolu'ya gitmek ister. Bu durum karşısında Maarif Nezareti Tedrisat-ı İptidaiye Birinci Şube Müdürü Basri Bey<sup>317</sup> in dışavurumu devrin eğitimcilerinin taşra algısını somutlar. Burada Ali Şahin'in taşraya gitme fikri reaksiyonlarla yüceltilir. Aynı durum *Vurun Kahpeye* (1926) romanının Aliye Hanım'ı ile benzerlik taşır. Aydınlar da Anadolu'da eğitim merkezli hizmet algısı görülür. İki başkişinin de eğitimci olması bu bağlamda önemlidir. Eserin I numaralı bölümünde Şahin'in taşra izlenimlerine yer verilir, şöyledir: “Ben Anadolu'yu iyi bilirim. Ahalinin kılık kıyafeti öyledir ki fakiri görseler, “Yeni güvey midir? Miras mı yemiştir, yoksa bir yerden mi çalmıştır?” diye şaşırırlar.” (s. 12)<sup>318</sup> Anadolu yoksunluktur ve halkın bu eksikliklerine talip olan Şahin Efendi vazifesini yüceltir.

Ali Şahin'in İzmir'in Sarıova kasabasına gidişi becayişle gerçekleşir. Şahin Efendi arkadaşı Hasan Cemal'le tayin yerlerini değiştirir takibinde gönüllü olarak taşraya gider. Romanın I numaralı bölümünde Sarıova'nın “Ulema ve fuzalâ yatağıdır.” (s. 13)<sup>319</sup> şeklinde Basri Bey tarafından tanımlanması beraberinde bir niyeti getirir. Ali Şahin'in Anadolu idealizminin arka planında yalnız çocukları yetiştirmek arzusu yoktur. Aynı bölümde bu niyet romanda şu şekilde açıklanır: “Sokakları kırmızı evliya kandilleriyle, çocuklarının başı yeşil sarıklarla donanmış bir softa yatağı(...) Hasan Cemal'i tayin etmişlerdi. Kabul etmedi. Hasan Cemal ateşli bir inkılâpçıdır. (...)softalarla uğraşacak yaratılıştaki genç değildir (...)Sokaklarda türbe kandillerini söndürteceğim. Belediye, onların yerine fener yaktırmak mecburiyetinde kalacak. Maamafih, buna mukabil ahali de mühim bir masraftan kurtulacak.

— !!!???

— Sekiz, on yaşında sümüklülere satın aldıkları sarık masrafından.” (s. 14)<sup>320</sup>

<sup>315</sup> Buradaki benzer yaklaşım Reşat Nuri'nin Çalıkuşu (1922) romanında da mevcuttur. Taşra / Anadolu memurları gitmek istemediği sürgün yeri olarak değerlendirilir. Basri Bey'in tavrına benzer tavır Çalıkuşu Feride'nin gönül yararı aldıktan sonra Anadolu'ya gönüllü vazifeye gitme talebinde görülür. Şube Müdürü'nün “Gönlünün rızasıyla Anadolu'ya gitmek isteyen muallimeye ilk defa tesadüf ediyorum. Ayol, biz muallimlerimizi İstanbul'dan çıkarıncaya kadar akla kararı seçeriz” şeklinde ifade edilir.

Reşat Nuri Güntekin, *Çalıkuşu*. 43. bs. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, t.y., s. 125.

<sup>316</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, 11 / 12.

<sup>317</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 7.

<sup>318</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 12.

<sup>319</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 13.

<sup>320</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 14.

Hasan Cemal’le becayiş durumu üzerinden Ali Şahin’in kişilik yüceltilirken ayrıca Sarıova ’ya yönelik intibaları verilir. Hasan Cemal’in Sarıova ile denkleştirilmemesi inkılap zihniyetinin bölgede olmadığını vurgulamak içindir. Şahin’in kasabada etkili olan din tahakkümüne son verme isteğine dikkat çekilir. Aydınımın eğitim hedeflerinin dışında softalığı ve çocuklara yansımalarını bertaraf etme niyeti yer alır. Bu isteğin arka planında Şahin’in softalık mazisi, tecrübeleri ve farkındalıkları etkili olur. Medreselerde başlayan din tahakkümünün topluma yönelik yansımaları eserin II numaralı bölümünde Ali Şahin’in düşünceleri üzerinden şu şekilde verilir:

— *Medreselerin yeşil gecesini yalnız kendi içlerini karanlığa boğmakla kalmamış; memleketin her yanına yayılmış, her köşesini kaplamış.(...)başka türlü olmasına da imkân yoktu. Akıllara, vicdanlara şimdiye kadar (...) medreseden yetişenler rehberlik ediyorlardı. Bu adamlar, memlekete karanlıktan gayri ne götürebilirlerdi ki?...*

*(...) zavallı memleket, asırlardan beri yeşil bir gece içinde yaşıyordu. Halk, dünyayı hep bu karanlığın arasında görüyordu.*

*Anadolu’da fikirlerin geri, insanların sefil kalması, işlerin fena gitmesi hep bu yüzdendi. (s. 43)<sup>321</sup>* Şahin burada softalığın Anadolu’ya etkilerini vurguladıktan sonra yeşil gecenin toplumu cehalete, sefalet ve kötülöklere sevk ettiğini dile getirir. Kendisi de çocuk yaşta medreseye gönderilen bir softa olduğundan o da “Yeşil Gece”ye maruz kalmıştır. Şahin Efendi’nin yeşil gecesini cevapsız kalan sorularıyla son bulur. Şahin Efendi farkındalıklarının oluşmasıyla memleketin medreselerde yetişen softaların akıl ve vicdanlarına teslim edilmesine son vermek ister. O, Anadolu’daki yoksulluk ve geri kalmışlıkları yozlaşmış din olgusuna bağlar. Dinî makamlarla birimlerin Şahin Efendi’nin şahsi hayatına yansımaları onu eğitime yöneltir. Bu bağlamda *Şinasi Bey (1885), Mansur Bey (1890 / 1891) ve Aliye Hanım’dan (1926)* farklı bir çıkış noktası taşır. Romanda Anadolu idealizmi yeşil gecenin kandilini söndürme amacı da taşır.

Şahin Efendi’nin, Somuncuoğlu Medresesi yılları sonrası aldığı muallimlik eğitimi sürecinde idealist kimliği oluşur. İnsan ömrünün faniliği üzerinden dünya hayatını mutlu kılma arayışını Anadolu çocuklarını yetiştirme idealine bağlar, yaşam şeklini değiştirir. Bu durum eserin III. bölümünde şu şekilde ifade edilir: “Öldüğümüz[de] karanlık bir uçuruma yuvarlanıp gideceğiz. (...) Saadetimiz (...) şu dünya yüzünde geçirdiğimiz birkaç seneye münhasır.(...)hemnevimize bir hizmet etmek istiyorsak onlara bu kısa hayatı insanca bir tatlılıkla geçirtmenin çaresini bulmalıyız. Okumayan, anlamayan insanların mesut olmalarına nasıl imkân verilir? Cahil insan (...) ya kendi

<sup>321</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 43.

vehimlerine, batıl fikirlerine, yahut da başkalarının hasis hırslarına ve menfaatlerine kurban oluyor(...) asırlardan beri devam edip giden felâketlere bir nihayet vermek için insanlara hakikati öğretmekten iyi çare ve vasıta bulunamaz.” (s. 48)<sup>322</sup> Bu farkındalıkla Şahin Efendi ölüm hakikatine ve dünya hayatının geçiciliğine dikkat çeker. Cehalete son vermenin aynı zamanda ahiret hizmeti olduğunu belirtir. Bu yaklaşımdan hareketle aydın fani hayatta iz bırakabilmenin mümkünlüğüne işaret eder. Şahin Efendi kalıcı olabilmenin usulünü eserin aynı bölümünde idealizmini belirgin hâle getirerek şöyle dile getirir:

— Benim yerime, bana benzeyen, benim gibi düşünen, benim gibi duyan ve söyleyen insanlar bırakırsam bu, beni (...) bir dereceye kadar müteselli etmez mi? Yüz sene sonra bu sokakta yine benim dilim konuşulur, karşıdaki denizde yine benim bayrağımı taşıyan gemiler dolaşırsa kendimi daha az mahvolmuş sayamaz mıyım? (...) dilimin, duygularımın hakikat haline gelmiş olması benim için bir dereceye kadar başka insanlarda yaşamaya devam etmek sayılmaz mı? (...) Bu son inkılâp tamam olduğu gün, Şahin Efendi artık ferdi hayatının ebedi yahut fani olmasına o kadar fazla ehemmiyet vermeyen, kendi gibi duyan, kendi diliyle söyleyen cemaat yaşadığı müddetçe ummandaki damla gibi daima mevcut olacağına inanan bir ateşli milliyetçi haline gelmiş oldu. (s. 50)<sup>323</sup> Şahin nezdinde şahsi ve millî fikriyatının başka bedenlerde devamlılık göstermesi ihtimali onu baki kılar. Bu kanaatlerle sonsuz olmanın somutlaması insan yetiştirme düsturuna bağlanır. Şahin’in bu düsturu ülküleşir ve eserde Anadolu hülyasına dönüşür. Şahin, manadan maddeye yönelen kişilik değişimi geçirir. Burada softalıktan bilim temsilcisine geçiş hâline kutsiyet ve ülkesel değer atfedilir. Beraberinde Ali Şahin idealist bir kimlikle adımlar atmaya başlar.

Ali Şahin Efendi’nin eğitim fikri, din vehimlerinden arınmıştır. Çocukluk ve medrese yıllarının softa tecrübeleri idealizminde dine yaklaşımını şekillendirir. Bu doğrultuda eserin IV numaralı bölümünde Sarıova İdadi Müdürüne söylediği ifadeler dikkate değerdir: “Çocuklara yalnız müspet ve faydalı şeyler öğreteceğim.(...)Din ilimlerini mümkün olduğu kadar sathi ve zararsız bir şekilde geçeceğim. Hurafelerle, İsrailiyat ile mümkün mertebe mücadele edeceğim.(...)milletine sadık cumhuriyetperver Türkler yetiştirmek emelindeyim.” (s. 59 / 60)<sup>324</sup> Ali Şahin Efendi, Sarıova ’da eğitim ihtilali yapmayı hedefler. Bilim odaklı eğitim anlayışını önceler. Teokrasi temelli Osmanlı Devleti’nden geriye kalan eğitimdeki dinin etkilerini yıkmaya emelindedir. Aydın aynı zamanda Cumhuriyet rejiminin savunucusu olur. Eserde rejim olgusu çok

<sup>322</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 48.

<sup>323</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 50.

<sup>324</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 59 /60.

vurgulanmadan din olgusu üzerinden toplumdaki aksaklıklar merkeze alınır. Dolayısıyla Cumhuriyet fikrinin özümsemesinin temeli de eğitimle ilişkilendirilir. Ali Şahin, milliyetçi, aydın ve demokratik bir nesil ihtilali yapmaya gönüllü olur. Bu ihtilali yalnız yapamayacağı düşüncesidir. Şahin Efendi, Sarıova ‘ya gelir gelmez fikir birliği kuracağı münevver arayışına girişir. Eserin IV numaralı bölümünde planları şu şekilde verilir: “(...) elbet yeni fikirli fen adamlarına, mühendislere, doktorlara, iyi tahsil görmüş memurlara, milliyetçi genç muallimlere tesadüf edecekti. (...) bu münevverleri arayıp bulmak, onları aynı maksat etrafında toplamaya çalışmak; programının başında yazılıydı. Ne istediğini ve ne yapacağını bilen sekiz, on münevver insan; karanlık fikirli, karanlık maksatlı hesapsız cahil sürülerini dilediği gibi sevk ve idare edebilirdi.” (s. 60 / 61)<sup>325</sup> Romanda, Şahin Efendi tek başına değildir, bir aydın grubuyla ideallerini gerçekleştirme hedefi taşır. Burada farklı meslek gruplarından, iyi yetişmiş aydınların cahil kitleleri yönlendirme yetisi vurgulanır. Bu planla Şahin Efendi bir anlamda teşkilatlanma örneği sergiler. Nitelikli bir çokluğu yeterli gören Şahin, eğitim ihtilali için yol arkadaşlarıyla çalışmalar yürütür. Benzer durum *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1880 / 1881) romanında da mevcuttur. *Mansur Bey, Manisa Sancağı Veliler çiftliği*<sup>326</sup> deneyiminde yalnız olmaz. Bu durum Ali Şahin Efendi gibi planlı ve arayış doğrultusunda gelişen bir durum değildir. Ancak Mansur Bey de tahsilli Zehra Hanım’la taşrada evlenir. Onunla taşrada yaşar, okul açar, öğrenci yetiştirir. Eğitim dışında ekonomi, sağlık gibi alanlarda da Anadolu’ya hizmet ederler. *Vurun Kahpeye* (1926) romanında durum farklıdır. *Aliye Hanım* (1926) ideallerini gerçekleştirme yolunda yalnız kalır.

Şahin Efendi de *Aliye Hanım* (1926) gibi Anadolu tecrübesinde savaş yıllarını görür. İzmir’in Yunan ordusu tarafından işgaliyle birlikte, Sarıova halkı telaşa kapılır. Şahin Efendi önce kasabanın ileri gelenleri ve halkı gibi Sarıova’yı terk etme kararı alır. İşgallere yönelik aydının ilk hamlesi romanda şöyle ifade edilir: “*Kasabanın istilâsı, mektebinin kapanması üzerine (...) yapacak iş kalmadığını düşünmüş, bir iki kitap ile bir kat çamaşır alarak Sarıova’yı terk etmişti. (...) Yoldan bir araba geçiyordu.(...) Mutasarrıf Müfit Bey’le Müderris Zühtü Efendi’yi ve idadi müdürünü gördü.(...) onda bir merak uyandı. Acaba (...) kasabada ne olup bitiyordu? Haydi idadi müdürü de kendisi gibi kasabadaki vazifesini bitmiş görerek yola çıkmış olsun. Haydi memleketin belli başlı ulemasından bu tehlike zamanında sürüsünün başında bulunması lâzım bir çoban vaziyetinde olmasına rağmen Zühtü Efendi de bir dereceye kadar mazur*

<sup>325</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 60 /61.

<sup>326</sup> Mizancı Murad, *Mizancı Murat Bey ve Romanına Dair*, s. 242.

*görülsün, fakat mutasarrıf nasıl vazifesini bırakıp kaçabilirdi.” (s. 211 / 212)<sup>327</sup> Şahin Efendi Sarıova’dan kısa vadeli uzaklaşması sırasında bu durumla yüzleşir. Sarıova’nın yalnız eğitim temsilcilerinin değil en yetkili idari amirinin bile -Sancak Bey’i- gidişi Şahin Efendi’ye gitme kararını sorgular. Bu yolculukta aydın, eğitim hedefli çıktığı taşra hizmeti yolunda Anadolu’nun kimsesizliğini fark eder. Ali Şahin’in Sarıova’daki idealleri bu kırılma anında değişiklik gösterir. Ayrıca kafilenin içerisinde yoksul bir öğrencisini gören ve onun Sarıova ‘ya yatalak ninesine bakmak için geri döndüğünü öğrenen aydın ruhen ve zihnen bir çözüme yaşar. Öte yandan Ali Şahin’in karar değişikliği esnasındaki bu izlenimleri onun idealizmini yüce bir aşamaya taşır. Şahin’in ahvali şöyle betimlenir: “(...) gözlerini kapadı, bu fedakâr çocuğu hayalinde gayri ihtiyari arkadaşı Rasim’le karşılaştırdı. Kendini onların yanında küçük ve hakir gördü, nefisinden utandı. Sarıova’ da yapılacak işleri olduğundan hâlâ mı tereddüt ediyordu? Saçlı, sakallı adam, talebem dediği, adam etmek vazifesini üstüne aldığı bu parmak kadar çocuktan mı ders alıyordu? (...) yerinden kalktı, heybesini tekrar omuzladı, çocuğu elinden tutarak Sarıova’ya inen kafilere karıştı. (...) ‘Ben kendimi Sarıova’ya nezrettim.(...) Ya gazi, ya şehit’ diye verdiği söze sonuna kadar sadık kalacaktı.” (s. 217 / 218)<sup>328</sup> Burada Ali Şahin Efendi’nin iç hesaplaşması onu zihinsel bir uyanışa sevk eder. İdealizmi gazilik ya da şehitlik makamları ihtimaliyle kutsiyet kazanır. Bu arzusu bakımından *Aliye Hanım’la (1926)* benzer değerlere sahiptir. *Aliye Hanım’ın* ülküsü şehitlikle neticelenir ancak Şahin Efendi eserin sonunda vatan haini ilan edilir.*

Şahin Efendi, Sarıova’ya geri dönme kararından sonra toplum hocalığı rolüne bürünür. İşgal güçlerinin yarattığı kargaşaya yönelik kasaba halkını teskin eder. Bu vazifeleri cer hocalığı yıllarına geri dönüşü temsil eder. Burada Ali Şahin’in idealist kimliği savaş sebebiyle şekil değiştirir. Memleket ahvaline göre hareket etme pozisyonunda kalır. Halk üzerinde sarığın gücü fese hâlâ baskın gelir. Şahin Efendi sarığın gücünü fayda temelli kullanmaya başlar. Bu durum eserde Şahin’in İstirati Efendi’yle diyalogu üzerinden dile getirilir:

— *Zabit Efendi sizi sarıklı hoca biliyordu, dedi. Şimdi fesli görünce hayret etti. Akşam başınızda sarık varmış...*

— *Evet, sokağa başı açık çıkmıştım. Ahaliye söz söylemek lâzım gelince bir arkadaşın sarıklı fesini aldım.*

— *Doğru... Ahali, sarıklıyı daha çok dinliyor... (s. 226 / 227)<sup>329</sup> Şahin, Cumhuriyet idealizmi yaklaşımından teokratik din tahakkümü algısına geri dönmek*

<sup>327</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 211 /212.

<sup>328</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 217 /218.

<sup>329</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 226 /227.

durumunda kalır. Bu aydın için mecburi bir görev olur. Burada karanlığını yok etmek istediği yeşil gecenin temsilcisi görünümüne bürünür. Yalnız sarıklı hoca unvanıyla Millî Mücadele'ye ve Sarıova'ya hizmet edebilir. Bu durumun benzer vurgusu eserin aynı bölümünde “(...) *ahaliden bir kısmının manevi kumandan[ı]*”<sup>330</sup> (s. 231 / 232) benzetmesiyle tekrarlanır. Şahin Efendi'ye yüklenen bu otorite misyonu Yunan ordusu tarafından verilen görevle resmiyet kazanır. Ali Şahin'in idealizmi bu süreçten itibaren birtakım tavizler barındırır. Aydın benliği ile ülkülerine ters düşen kararlar alır, bu kararların nedeni şöyle verilir: “*İçinde bir kuru hasırı bulunmayan Sarıova' da kalmaktan maksadı düşman elinde kalan vatandaşlarına yardım etmek değil miydi?*” (s. 228)<sup>331</sup> İdealizmi, olağanüstü koşullara göre anlam değiştirir. Benzer durum işgal yıllarında *Aliye Hanım* (1926) için de söz konusu olur. O da nişanlısı Kumandan Tosun Bey ve kasabanın geleceği yolunda öğretmenlik görevleri dışında hizmetlerde bulunur.

Şahin Efendi, işgal yıllarında Sarıova'da İstirati Efendi tarafından gizli vazifeler alır. İstirati Efendi ondan Yunan ordusunun Müslüman halka zarar vermeyeceği yönünde kasaba eşrafını telkin etmesini ister. Ali Şahin bu aşamada Yunan ordusuna hizmet eder gibi görünerek Türk milletinin çıkarları için çalışır. Bu vazifelerin süreci ve sonuçları romanın NETİCE bölümünde şöyle açıklanır: “(...) *gizli ve sinsî mücadelesine on dört ay devam etmişti. (...) Sarıova'daki kimsesiz Türkleri düşündüğü için o kadar ihtiyat ve kurnazlıkla hareket etmişti ki, Yunanlılar(...) oyununu(...) anlayamamışlardı. (...) Anadolu'ya sevk edilmek üzere İstanbul'dan getirilmiş bir Kuvayı İnzibatiye*<sup>332</sup> *taburu efradına propaganda yaparken yakayı ele vermişti. (...) yine [de] onu itham edecek kat'i bir delil yoktu. (...) askerlere söylediği sözleri Divanîharb huzurunda ustalıkla tevil etmişti. Yunanlılar(...) hizmetlerinde bulunan bu hocanın suçlu olmasına pek az ihtimal verdikleri için onu kurşuna dizmemişlerdi. (...) onu kasabada alıkoymayı da doğru bulmadıklarından Yunan adalarından birine sürgün göndermişlerdi.*” (s. 244)<sup>333</sup> Bu ifadelerde Şahin'in softa görünümlü önderlik misyonuyla Anadolu halkına ve Millî Mücadeleye katkı sağladığı görülür. Aydının idealist kimliğini bir nevi hafiye göreviyle koruyup yaşattığını söylemek mümkündür. Burada Şahin'in ifşa olması hâlinde dahi hâlâ Yunan ordusu nezdinde masum görünmesi dikkate değerdir.

<sup>330</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 231 / 232.

<sup>331</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 228.

<sup>332</sup> Kuvayı İnzibatiye/Hilâfet Ordusu; İstanbul Hükümeti'nin; İngilizlerin telkiniyle, Anadolu'daki Kuvayı Milliye hareketini bastırmak için kurduğu ordudur... 18 Nisan 1920 tarihinde onaylanan, 24 Nisan'da Takvim'i Vekayi'de yayınlanan 18 maddelik bir karamameyle, Jandarma Kuvvetlerine benzer ve gönüllülerden oluşan Kuvayı İnzibatiye'nin kurulması kararlaştırıldı.

Ayten Dirier, “Kuvayı İnzibatiye / Hilâfet Ordusu”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 8/3(2021), s.968-983.

<sup>333</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 244.

Yunanistan sürgünü bittiğinde Şahin Efendi yeniden Sarıova'ya gitmek ister. Bu dönüş süreci eserin *NETİCE* bölümünde şöyle tasvir edilir: “*Yol (...) meşakkatli olmuştu. (...) bir İtalyan vapurunun güvertesinde, pis bir köşede, günlerce kâh yağmur ve deniz dalgalarıyla ıslanmış, kâh kızgın (...) güneş altında yanmıştı. Fakat yüzü daima (...) gülümsemişti.(...) bu gülümseme hiçbir zaman şimdiki kadar derin ve geniş olmamıştı. Ne senelerden beri çektiği ıstıraplar, ne de (...) burada feci surette öldürülen arkadaşlarının hatırası (...) yüzündeki bu sevinç tebessümünü silemiyordu.*” (s. 243 / 244)<sup>334</sup> Romanın bu öykülemesi Şahin Efendi’de Sarıova idealizminin ve sevgisinin devam ettiğini gösterir. Eserin başından sonuna değin Şahin Efendi inancını ve kararlılığını muhafaza eder. Arkadaşlarının ölümlerinin ve yaşadığı olumsuz tecrübelerinin dahi onu vazgeçirmediği görülür. Şahin Efendi’nin Sarıova’ya geri dönme arzusu yeşil gecesi bitmiş bir Anadolu bulma ümidi taşır. Ülkülerine biçtiği bu değeri ve ehemmiyeti Ali Şahin romanın *NETİCE* bölümünde “*(...) şahısların ölmesinden ne çıkardı? Fikirler yaşıyordu ya.*” (s. 245)<sup>335</sup> ifadelerinde yeniden vurgular.

Şahin Efendi’nin Sarıova’ya geri dönme amacıyla devrimlerle ve inkılaplarla yenilenmiş düzenin öğretmeni olmak vardır. Sarıova’da yaşadığı olumsuz tecrübeler, zorunlu görevler ve fikir arkadaşlarının şehit edilişleri onun kararlarını etkilemez. İdeallerinin önderi ve savunucusu olma ısrarı kurgunun *NETİCE* bölümünde şöyle verilir: “*(...)beklediği büyük inkılâp olmuştu. Yollar açık ve temizdi. Ömrünün kalan kısmını çok cevrini çektiği, fakat evvelce bedbahtlığı, şimdi de saadeti için ölürcesine sevdiği Sarıova’ya hasredecekti. Kendi eseri olan "Emir Dede" mektebinde memleketin yeni nesillerini daima daha iyiye ve daha doğruya götürmeye çalışan bir mütevazı ilk mektep muallimi olmaktan başka hiçbir şey istemeyecekti.*” (s. 245 / 246)<sup>336</sup> Şahin Efendi’nin uzun mücadelesi sonunda Sarıova’da ülküleri gerçekleşir. Şahin, Sarıova’ya döndüğünde dinî yapılanmanın bozulduğunu ve kasabaya ilmin ışığında yenilikçi bir düzenin geldiğini görür. Onun uzun ve meşakkatli kavgası eserin sonunda Şahin nezdinde olumlu yönde neticelenir. Gelecek kuşakları yetiştirme arzusu yinelenir. Bu ahval *Aliye Hanım*’da (1926) görülmez. *Aliye Hanım*’ın eğitimsizliğe ve haksız işgallere yönelik mücadelesi onun sonu olur. O, yozlaşmış din adamı *Hacı Fettah Efendi*’nin kışkırtıcı eylemleri neticesinde kurban edilir. Aynı zamanda Aliye, eğitime yönelik çabalarının olumlu sonuçlarını göremez. Kasabanın cehaleti bir bakıma Aliye Hanım’ın şehadetiyle romanda baki kılınır. Öte yandan Şahin Efendi, Sarıova’ya döndüğünde eski görevine dönemez. Yeni Maarif Müdürü tarafından tepkiyle karşılanır.

<sup>334</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 243 / 244.

<sup>335</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 245.

<sup>336</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 249 / 250.

Şahin ayrıca eski mektep hocalarının, softa kişiliklerin yeni düzende söz sahibi olduklarını görür. Onun Sarıova' ya dair bitmeyen ümitleri ancak bu aşamada sona erer. Şahin Efendi'nin ölümü *Aliye Hanım* gibi bedensel olmasa da tinsel gerçekleşir.

Sarıova' ya geri döndüğünde umduğunu bulamayan Şahin Efendi, romanın sonunda yeni bir Anadolu macerasına atılmak ister. Bu girişim *NETİCE* bölümünde şöyle dile getirilir: "*Sarıova'dan çıkarken nereye gideceğini kararlaştırmamıştı. Karanlıktan bir ilham bekler gibi uzun uzun ileriye baktı. Nihayet: "Şu ortadakini tutarsam beni zaferin ve inkılâbın doğduğu yere götürür. Orada derdimi nasıl olsa anlatırım," dedi. (s. 249 / 250)* Bu ifadelerde Şahin Efendi'nin Sarıova'nın ona biçtiği vatan hainliği etiketinden bir anlamda sıyrıldığını söylemek mümkündür. Ona atfedilen manevi yıkımdan kurtulur ve iyileşme umuduyla yeniden yola çıkar. Anadolu'ya hizmet etme ideallerinden vazgeçmeyen Şahin Efendi romanın sonunda adeta "(...) eşsiz ve yeniden doğabilen (...)"<sup>337</sup> bir Zümrüdüanka kuşu olur.

#### 4.3.2. Aydınları Anadolu'ya Yönelten Sebepler

Bu başlıkta *Bahtiyarlık (1885)*, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı? (1890 / 1891)*, *Vurun Kahpeye (1926)*, *Yeşil Gece (1928)* ve *Yaban (1932)* romanlarında yer alan aydınların Anadolu'ya gitme nedenleri sorgulanacaktır. Değerlendirmeler kronolojik sırada karşılaştırmalı şekilde yapılacaktır.

*Bahtiyarlık (1885)* romanının başkişilerinden Şinasi Bey, Anadolu deneyimini meslek sahibi olma fikriyle hayata geçirir. Şinasi Bey, tahsil yıllarında henüz Galatasaray Mekteb-i Sultânîsinde iken köylü olma fikrine sahiptir. Babası Semih Efendi'den edindiği düşünceyi eserin *Mektepte* bölümünde şu şekilde ifade eder: "*Şehirlerde insanın serveti, ikbali ne kadar çok ne kadar yüksek olursa rahatsızlığı da o kadar artar. Refah ve saadet, büyük cemiyetlerden uzak yaşamaktadır.*"(s. 508)<sup>338</sup> Bu ifadelerde Şinasi Bey'in Anadolu'ya yönelmesinde babasının öğretilerinin etkili olduğu görülür. Zenginlik ve cemiyet hayatının olumsuz getirileri karşısında köy yaşamı romanda bir mutluluk atmosferi olarak verilir. Anadolu, Şinasi Bey için bir hayat imar etme mekânı olur. Bahsi geçen bölümün takibinde Şinasi Bey şehir ve köy yaşamına yönelik kanaatlerini şöyle detaylandırır: "(...) *muhakememe kalırsa insan vatanına nafi (...) adam olmaya çalışmakla beraber asıl kendine nafi bir adam olmalıdır. Nefis her şeye mukaddemdir. Şehirlerde bir adam yine maişet-i mütemeddinâne muktezasından olmak üzere o kadar çok müşkülât ve mevani içinde bulunur ki sizin gibi genç*

<sup>337</sup> Damla Pehlican, "Kurgu Kavramına Modern Bir Bakış: Slvia Townsend Warner'in 'The Phoneix' Adlı Kısa Hikâyesinde Zaman Motifi ve Anka Kuşu Sembolü", *İngiliz Dili ve Edebiyat Kulübü Dergisi*, 2/1(2020), 47-52.

<sup>338</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 508.

*müteşebbislerden binde birisi bunların iktiham edemeyerek düçâr-ı fütûr olurlar. Hâlbuki şehirlerde adem-i muvaffakiyyetle düçâr-ı fütûr olan on binde dokuz yüz doksan dokuz müteşebbisler köyde olsaydılar nefislerine vatanlarına nafi adamlar olmak neticesini daha kolaylıkla ele getirebilirdi.”(s.509)<sup>339</sup>* Bu pasajda Şinasi Bey ayrıca şehirlerde ortaya çıkan “*nefis*” kavramına dikkat çeker. Gençlerin kendileri için yararlı işler yapma arzularının şehirlerde körelmesi hâlini anlatır. Şinasi Bey, şehirlerin medeni gerekliliklerini yerine getirmenin genç girişimcilerin motivasyonlarını nasıl etkilediğini açıklar. Bu aşamada Şinasi Bey girişimlerin köylerde gerçekleşebileceği ihtimalleri üzerinde durur. Romanda köyler yani Anadolu, genç hayalperestlerin planlarını hayata koyabildikleri bir atmosfer olarak verilir. Dolayısıyla köyler vatan hizmeti yolunda kolaylığı ve mümkünlüğü imler. Şinasi Bey’in bu düşünceleri Anadolu’ya yönelmesinde etkili olan nedenler arasındadır.

Romanın *Şinasi* isimli üçüncü bölümünde aydınının mektep sonrası babası Semih Efendi’yle yaptıkları konuşmaya ve yola çıkış sürecine yer verilir. Şinasi Bey babası Semih Efendi’den okul yıllarında aldığı harçlığı bir süre daha kendisine vermesini talep eder. Bu talep aydınının Anadolu hayaline bağlanır, bu konuşmanın detayları şu şekildedir: “*Anadolu’ya gideyim. Köylülük hâlini tecrübe edeyim. O parayla hem geçinirim hem bir tecrübe hâsil etmiş olurum. Parayı külliye zayi bile edecek olsam İstanbul’da dahi o para bizde kalmayacaktı ya? Anadolu’da masrafım hiç derecesinde gibi bir şey olur. Bu harçlıktan her ne arttırabilirsem sermaye edinmiş olurum. Cenabıhak muvaffakiyet verirse belki sermayem büyür. (s. 527 / 528)<sup>340</sup>* Bu konuşmada Şinasi Bey’in Anadolu’ya yönelmesindeki mesleki ve ekonomik nedenlerden bahsedilir. Onun Anadolu’ya gitme nedeni köylü olma hayalini deneyimlemek içindir. Şinasi, köye yönelik planlarını şehir hayatının götürülerini düşünerek babasına anlatır. Bu bağlamda Şinasi için Anadolu tecrübesi aynı zamanda kazancı temsil eder.

Öte yandan Şinasi Bey Anadolu coğrafyasında başka bir öğrencilik deneyimlemeyi talep eder. Babası Semih Efendi’den aldığı harçlıklarla hem yeni bir hayata adım atar hem de istikbalini kurgular. Şinasi bu doğrultuda “*iki yıllık*” zaman dilimi için planlama yapar. Gerçekleşmesi muhtemel olumsuz seçenekleri ön görür. Ayrıca burada Şinasi Bey’in babasının düşüncelerine sahip olduğu görülür. Hayatını memuriyetle değil ticaretle kurmak ister. Ticari yaklaşımla birikim ve kazanç odaklı planlar yapar. Bu idealleri doğrultusunda Şinasi Bey “*Hüdavendigâr vilayeti (...)* *Sultanoku Sancağı*”<sup>341</sup> na yönelir.

<sup>339</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 509.

<sup>340</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 527/528.

<sup>341</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 523.

*Turfanda mı Yoksa Turfa mı? (1890 / 1891)* romanının başkışısı *Mansur Bey* Anadolu'ya yönelme kararında Şinasi Bey'den farklı emel ve nedenlere sahiptir. Cezayir'de başlayan çocukluk ve Paris'te tamamlanan gençlik hayatı sonunda Mansur Bey önce anavatana dönmek ister. Mansur Bey'in eserdeki ilk hedefleri İstanbul'da mesleki ve siyasi yönde hizmetlerde bulunmaya yöneliktir. Mansur, Osmanlı Devleti sancağında bulunup vatanına sadık bir entelektüel olma niyetindedir. Planını eserin 3 numaralı *Mülâkat* bölümünde şu şekilde ifade eder: “(...) vatan-ı umumimiz olan hilafet-i kübra merkezine iltica ile min-gayr-ı had gayret-veran-ı asdika sırasında vakit geçirmektir.” (s. 108)<sup>342</sup> Ancak Mansur Bey romanın ilerleyen aşamalarında İstanbul dahi sonrasında Avrupa'da edindiği izlenimler ve deneyimler neticesinde Anadolu'ya yönelir. Mansur Bey'in Anadolu'ya yönelmesinde beklentilerinin İstanbul'da ve Avrupa'da karşılanmaması etkili olur. O, İstanbul'a gelir gelmez hayal kırıklıkları yaşamaya başlar. İlk hüsrânını İstanbul'a geldiği gün yaşar. Gümrük Memuru'nun görevine yönelik ihmalkârlığı Mansur'un dikkatini çeker. Bu durum romanın 1 numaralı *Muvasalat* bölümünde şöyle zikredilir: “Kitaplarda muzır bir şey olmasın” diyen memurun eşyasını muayene ile mükellef olduğunu düşünerek hakkıyla ifa-yı vazifede müsamaha göstermiş olmasından naşi hoşlanmamıştı. Evrak-ı muzırda aramakla mükellef idiyse daha dikkatle bakması icap ederdi. Diğer taraftan memurun ağzından herkese karşı “sen” yerine “siz” hitabının çıkmasına muntazır idi.” (s. 70)<sup>343</sup> Burada Mansur Bey görevini gerekli şekilde ifa etmeyen Gümrük Memuru'na dikkat kesilir. Mansur, bir devlet temsilcisinin iş ahlakını ve üslubunu sorgular. Onun bu sorgulama hali eserin pek çok yerinde görülür.

Öte yandan Mansur Bey İstanbul'da uyum problemi yaşar. Cezayir topraklarında başlayan çocukluk ve Paris'te devam eden ilk gençlik yılları sonunda o İstanbul harsına yabancı kalır. O, Paris'teki tek kişilik yaşamını İstanbul'a geldiğinde de devam ettirmek ister. Ancak bu beklentisini hayata geçiremez. Kararlarından ilk tavizini verir. Bu hal, *Mübâşeret ve İlk Meyusiyet* başlığında şu şekilde ifade edilir: “(...) bir işe el sürmemişken hatt-ı hareketimden bir iki noktayı tâdile mecbur oldum. Memleketin usul ve âdatı, yani ‘ne diyecekler?’ meselesini(...)hesaba koymamıştım. (...) amcamın telaşından, İsmail'in ısrarından (...) hesaba dahil edilecek mesaiiden olduğunu anlıyorum. Küçük bir iki odalı dairemde şeriksiz, her harekette serbest bulunmak birinci emelimdi. (...) bu emelimi ilk kurban-ı maişet ittihaz etmiş oluyorum.” (s. 124)<sup>344</sup> Bu ifadelerde Mansur Bey'in doktorluk hizmetine başlamadan daha Osmanlı kültür

<sup>342</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 108.

<sup>343</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 70.

<sup>344</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 124.

yapısına ve toplumsal dayatmalarına maruz kaldığı görülür. Aydının hedeflerini gerçekleştirme yolunda atacağı adımlar romanın pek çok yerinde planları dışında şekil alır. Tüm bu uyumsuz ve öngörü dışı gelişmeler Mansur Bey'in İstanbul'dan uzaklaşmasında ve Anadolu'ya yönelmesinde etkili gündemler olur.

Mansur Bey'in, kendisi dahil, şahit olduğu nepotizm<sup>345</sup> olgusu eserde birkaç kez vurgulanır. Mansur, romanda liyakati önemseyen ve bu doğrultuda İstanbul'da görev yapmak isteyen bir görünüm çizer. Osmanlı kurumları üzerinden vurgulanan nepotizm gündemi Mansur Bey'in tenkit ettiği meseleler arasındadır. Bu durum eserin *Mübâşeret ve İlk Meyusiyet* bölümünde ilk olarak şu şekilde belirtilir: “*Mansur'un mütalâası vardı. İşinde iltimas eseri bulunmayacaktı. (...) İltimas zaten vaki olmuş, hem de kendisinin en istemediği bir surette icra-yı tesir eylemişti! (...) günden itibaren Mansur icra-yı tababete mezun etibba-yı Osmaniyeden olmuştu. Haftada iki kere mektebe gidip teşrihhanede bulunacak ve hastaları muayene eden nöbetçi hekime refakat eyleyebilecekti. Mansur memnun, mesrur olarak mektepten çıktı. Memnuniyeti işinin “sürat ve intizam” üzere bitmesinden naşi idi.*” (s. 126)<sup>346</sup> Bu pasajda Mansur Bey'in kendisinin eleştirdiği adam kayırma meselesine maruz kaldığı görülür. Amcası tarafından onun için yapılan torpil, gündemden haberdar olmayan Mansur Bey'i mutlu eder. Öte yandan Mansur Bey'in memnuniyetinin arka planında doktor olması talebinin hızla hayata geçirilmesi yatar. O, kendisine yönelik yapılan bu özel muameleyi bilmez. Ayrıca adam kayırma meselesi Mansur Bey'in şahsından itibaren romanda pek çok kez tekrar edilir. Mansur Bey'in deneyimlediği harici olaylar da söz konusu olur. Bahsi geçen bölümün devamında verilen başka bir nepotizm hadisesi şu şekilde aktarılır:

- *İşte şu karşımızdaki genç efendi üç ay evvel memur olmuştur, Maaşı bin iki yüzdür. Yekten saniye rütbesi almıştır. Kendisi tercüman beyin hemşirezâdesidir, diyordu.*

<sup>345</sup> Kişinin kendi ailesi veya akrabaları için iyi işler veya haksız avantajlar elde etmek üzere, gücünü veya etkisini kullanmasına nepotizm denilir (Cambridge Dictionary, 2020). İngilizcede yeğen kelimesinin karşılığı olan nephew ifadesi bu kavramın kökünü oluşturmuştur. Nepotizm, Bellow (2003)'a göre, İtalyanca daki “nipote” kökenlidir. “Nepotismo” ise 14. ve 15. yy.da yönetimi yozlaştıran papaların kendi akrabalarını ve gayri meşru birlikteliklerinden doğan çocuklarını yüksek makamlara getirmelerini ifade etmek için söylenmiştir. Temelinde birilerine hak etmediği muamelede ve kolaylıkta bulunmak, korumak ve kollamak anlamı vardır. Kişilerin bulunduğu makamların verdiği yetki ve sorumlulukları beklenenin aksine aile ve yakınlarının lehine kullanarak kötüye kullanmaları söz konusudur. Belirgin bir gerekçe olarak kan bağı ve akrabalık vardır. Kısacası “bir kimsenin beceri, kabiliyet, başarı ve eğitim düzeyi gibi faktörlerin dikkate alınmaksızın veya işin gerektirdiği niteliklere sahip olmayan kişilerin sadece akrabalık ilişkileri esas alınarak istihdam edilmesi veya terfi ettirilmesi” şeklinde ifade edilen nepotizm, istihdamda ehliyet ve liyakate dikkat etmeden, sadece aileden veya akrabadan olduğu için bir kısım insanlara özel muamelede bulunulmasıdır. Bu ifade özellikle uygun adaylar arasından akrabaların istihdam edilmesi yerine, hiçbir vasfı uygun olmayan ama sırf akraba olduğu için istihdam edilen insanlar için sarf edilmektedir (Pelit, Baytok, Soybalı ve Kılıç, 2017:48).

Özçelik Ercan, *Nepotizm (Akraba Kayırmaçılığı)*, Sobiad: Hukuk ve İktisat Araştırmaları Merkezi, s. 160.

Bu çalışma daha önce şu kitap içerisinde yayınlanmıştır: Süreyya Yılmaz, *İnsan Kaynakları Yönetiminde Güncel Konular*, Ankara: Efe Akademi Yayınları, 2020.

<sup>346</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 126.

*Mansur dahi,*

- *Hangi mektepten çıkmıştır? diye sordu. Muhatabı taaccüp ve tebessümle:*

- *Hangi mektepten mi buyurdunuz? Mahalle mektebine bile uğradığı şüphelidir.*

(s. 140)<sup>347</sup> Mansur Bey'in kalemden arkadaşıyla yaptığı bu konuşmada kan bağlarının diplomaların önüne geçişi ifade edilir. Burada akrabalık bağıyla yeterli eğitime ve donanıma sahip olmayan kişilerin memuriyet hatta kıdem elde etmeleri anlatılır. Mansur, bu liyakatsiz yapının karşısında olması nedeniyle düzen tenkiti yapar ve çalıştığı kalemle aidiyet bağı kuramaz. Ayrıca kalem kâtiplerinin maaş zamlarındaki haksız dağılım da Mansur Bey'in dikkatini çeker. *Mübâşeret ve İlk Meyusiyet* başlığında *Bekir Efendi*<sup>348</sup> üzerinden nepotizm gündemi yinelenir. Hem kendi kıdemini yükselten hem de oğlunu kaleme alan mümeyyiz<sup>349</sup> efendi, memurlara kuralsız zamlar yapar. Bu sırada memur Bekir Efendi'ye hiç zam yapmaz. Bekir Efendi'ye yönelik "(...) *on sekiz senelik müdavim bulunan, mazlum, mukdim, melek gibi bir adamdır.*" (s. 145) kanaatleri Mansur Bey'in ilgisini celp eder ve mümeyyize tepki gösterir. Dolayısıyla kalem memuriyeti tecrübesinde tanık olduğu nepotizm olgusu Mansur Bey'i Anadolu kararına hazırlayan nedenlerden biridir.

Mansur Bey kalem memuriyeti tecrübesinde ayrıca umduğunu bulamaz. Aydının Anadolu'ya yönelmesindeki başka bir etken çalıştığı kalem personelinin vaziyeti ve kendi pozisyonu olur. *Mübâşeret ve İlk Meyusiyet* bölümünde Mansur Bey'in kalem memuriyeti izlenimleri şöyle ifade edilir: "(...) *Kapıdaki memuriyetinden (...) bir lezzet aldığı yoktu. (...) kalem efendilerinin kâffesini birer işe memur addetmişti. (...) kendisi de vazifesinin neden ibaret olduğunu kalemin reisi[ne](...) sormuştu. Müstakil bir vazifesi olmadığını ve tercüme veya yazıdan bir iş zuhur edince, sairleri miyanında kendisine de verileceği cevabını almıştı. Akşama kadar bekledi. (...) bir şey göstermediler. Çoktan beri oraya devam edip kıdem kesbetmiş olanların da işsiz oturduklarını görüyordu.*" (s. 138 / 139) Bu bölümde kalem memurlarının tembel hâlleri ve Mansur'un sınırları belli bir işinin olmayışının onu sıkıntılı bir hâle sürüklemesi ele alınır. Sayıca çok olmalarına karşın işlev itibarıyla boşluğu işgal eden memur fazlalığı Mansur Bey'in eleştiri gündemlerinden biri olur. Kıdem sahibi memurların dahi çalışmıyor olması Mansur Bey'i İstanbul hükümetine hizmet etme fikrinden uzaklaştırır. Bu ve benzeri olumsuzluklar da onun Anadolu'ya yönelmesinde etkili olur.

<sup>347</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 140.

<sup>348</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 145.

<sup>349</sup> (مميّز) *sıf.* (Ar. *temyiz* "ayırarak, üstün tutmak"tan *mumeyyiz*) Bir dâirede kâtiplerin yazılarını ve evrâkı inceleyip tashih eden memur.

Mansur Bey, memuriyet deneyiminde “*Kalem odalarına dilencilerin girmesi (...)*”<sup>350</sup>, “*Mümeyyiz efendinin eline bir iki mecidiye sıkıştır[ılması](...)*”<sup>351</sup>, el etek öpme durumu, köhne devlet yapısı gibi başka olumsuz durumlarla karşılaşır. Ayrıca kaleme gelen bir *Frenk*<sup>352</sup>’in saygısız davranışları nedeniyle haksız duruma düşürülür. Bu tecrübeler Mansur Bey’in kendi iradesi doğrultusunda kalemden ayrılmasıyla neticelenir. Mansur Bey’in tüm olumsuzluklara rağmen koşulları iyileştirme çabaları sonuçsuz kalır. Bu bağlamda Mansur Bey’in devlet temsilcisi Emin Paşa’yla konuşması dikkate değerdir: “*Mansur Avrupa’da tahsil etmiş olduğundan her şeyi Avrupa’da olduğu gibi düzgün, muntazam görmek istediğini ve Kalemin ahvaliyle ülfet edemediğini Emin Paşa’ya izah etti. Hatta (...) rütbe meselesini de zikretti.*” (s. 262)<sup>353</sup> Emin Paşa ise burada Mansur Bey’e onu tatmin edici cevaplar vermez. “*Her şeyi muntazam, mükemmel bulmak mümkün olamaz. İnsan işini olurlarına bağlamalıdır. Sizin Avrupa’da görmeye alıştığınız intizam bizde pek olamaz.*”<sup>354</sup> gibi Mansur’a eleştirel dönütler verir. Emin Paşa, bu düşünceleriyle bir bakıma Osmanlı Devleti’nin yozlaşmış düzeninin temsilcisi olur. Konuşmanın takibinde Mansur Bey’in zeki ve donanımlı hâline galip gelemeyen Emin Paşa “*(...) daha çocuksunuz. Mühim umurun hafayasına aklınız ermez. Aklam-ı devlette bulunup yazı yazmalı, tahsil etmeli, umur-ı devletin suret-i cereyanını içinde yuvarlanarak öğrenmeli. Sinniniz henüz tahsile müsaittir.*” (s. 264)<sup>355</sup> ifadeleriyle Mansur Bey’i yargılama tavrına bürünür. Bu doğrultuda Mansur Bey’in memurlardan ya da bürokrasi temsilcilerden fikirlerini dinleyen kimse bulamadığı görülür. Mansur Bey, farkındalıkları ve tepkileriyle eserin pek çok yerinde cevapsız bırakılır. Bu aşamada *Vurun Kahpeye* (1926), *Yeşil Gece* (1928) ve *Yaban* (1932) romanlarından farklı bir durum ortaya çıkar. Mansur Bey’in yalnızlaşması Anadolu’da değil İstanbul’da gerçekleşir. Onun değerleriyle örtüşmeyen olumsuzluklar ve yalnız kalışı Anadolu planının zemini hazırlar.

Eserin *Nakl-i Yekûn* bölümünde Mansur Bey’in İstanbul dışındaki hizmetleri anlatılır. Mansur Bey’in amcası Salih Efendi’den kalan mirasla hayır ve yardım işleri yaptığı belirtilir. Ayrıca onun *Kıruvan (Tunus / Kayrevan şehri)*<sup>356</sup> da açtığı okuldan ve bu okula yönelik katkılarından bahsedilir. Bölümün takibinde “*(...) Kıruvan ‘da tesis ettirmiş olduğu mektebi tevsi etmek üzere Tunus’a gitmişken Fransız konsolosunun entrikasından dolayı Tunus hükûmeti mektebi tevsi için müsaade etmekten maada, hatta*

<sup>350</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 145.

<sup>351</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 147.

<sup>352</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 147.

<sup>353</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 262.

<sup>354</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 264.

<sup>355</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 264.

<sup>356</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 315.

*mevcudunu dahi set ve men eylemişti.*” (s. 315)<sup>357</sup> ifadeleriyle Tunus planlarının da Mansur Bey için olumsuz neticelendiği görülür. Dolayısıyla Mansur Bey’in yalnız İstanbul’daki çabaları değil Anadolu öncesindeki tüm atılımları engellenir ya da yanıtız kalır. Onun Anadolu fikrinin oluşum aşamalarından biri de bu tecrübe olur. Mansur Bey’in Anadolu’ya çekilmesi temelde bir çaresizlik tezahürü taşır. O; İstanbul, *Tunus* yahut *Beyrut (Lübnan)*<sup>358</sup> gibi ülkelerde umduğunu bulamaz. Anadolu Mansur Bey için bir uzleti, kaçıışı imler. Bahsi geçen bölümün takibinde “(...) *Mansur İstanbul’ dan çıkıp Aydın vilayeti dahilinde kâin çiftliğine azimet eyledi. Bu suretle Mansur’u Manisa sancağı dahilinde kâin Veliler çiftliğine kadar takip edeceğiz.*” (s. 317)<sup>359</sup> ifadeleriyle onun rotasını taşraya yönelttiği görülür.

*Vurun Kahpeye (1926)*, romanında Aliye’nin öğretmeninden aldığı telkin yaşamını ve Anadolu’ya gitme kararını şekillendirir. Romanın birinci bölümünde Aliye Hanım’ın Anadolu fikrinin ortaya çıkış süreci şöyle aktarılır: “(...) *asabi ve ateşli bir genç muallimenin ‘Anadolu’da çalışınız’ telkinini (...) ruhuna yakıcı ve müspet bir emel olarak yerleştirdi. Şahadetname alır almaz taşrada iş almak için Maarif’ in koridorlarında dolaşmaya başladı.*” (s. 22)<sup>360</sup> Burada öğretmenin ruhunda yarattığı sarsıntı nedeniyle Aliye Hanım’ın ülküsünü içselleştirdiği görülür. Aliye Hanım’ın Anadolu kararının arka planında şüphesiz yalnızlığı da etkilidir. Kahraman bir babadan yetim, veremli bir anneden öksüz kalan Aliye Hanım, Anadolu’yu kendine yuva edinmek ister. Dolayısıyla Anadolu, Aliye Hanım için hem yeni bir hayatı hem de ideallerini temsil eder. Romantik *Şinasi Bey* bireysel yaşamı için Anadolu serüvenine çıkmıştır, *Mansur Bey* bir dava adamıdır. Aliye Hanım ise cinsiyet kimliğinin tesiriyle Anadolu’nun anaç kostümünü daha vazifeye gitmeden giyer.

Romanın “*Aliye mektepte*” bölümünde Aliye Hanım’ın Anadolu hizmetine yönelik ısrarcı tavrı ele alınır. O, kimsenin gitmediği ıssız bir kasabada dahi görev yapma isteğine sahiptir. Aliye’nin Anadolu fikrinin merkezinde vatan çocuklarını yetiştirme düsturu vardır. Bu durum aynı bölümde şöyle ifade edilir: “(...) *ben, Anadolu’ya çocuklarını okutmak için geldim. Bu kasabada sizin gibi terbiyesi eksik adamların yüzünden kalamazsam, başka yere gider, vazifemi yaparım.*” (s. 36 / 37)<sup>361</sup> Bu detaylarda Aliye Hanım’ın yaşadığı sıkıntılara rağmen Anadolu’ya geliş nedeni vurgusu ve kararlarındaki ısrarı tekrarlanır. Ayrıca onun isimsiz kasabanın dışında başka bir Anadolu kasabasında da hizmet etmeye hazır olduğu görülür. Bu durum *Yeşil*

<sup>357</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 315.

<sup>358</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 315.

<sup>359</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 315.

<sup>360</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 22.

<sup>361</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 36/37.

*Gece*'de (1928) *Ali Şahin Efendi*'nin *Sarıova* kasabası deneyimini hatırlatır. Şahin Efendi, *Sarıova*'da vatan haini ilan edilmesine karşın Anadolu'ya hizmet etme arzusundan vazgeçmez. O, Anadolu'nun başka bir yerine yönelerek bu ısrarını somutlaştırır.

*Yeşil Gece*' de (1928) *Ali Şahin Efendi*' nin Anadolu fikrinin oluşum sürecinde hem şahsi tecrübeleri hem de eğitim hayatı etkili olur. Eserin I numaralı bölümünde Şahin Efendi taşraya yönelmenin kendisine getireceği üstünlüğü şöyle vurgular: “*Taşraya gidersek belki adam sırasına gireriz.*”(s. 12)<sup>362</sup> Şahin Efendi için Anadolu önce bir itibar basamağı şeklinde sunulur.

Romanın II. bölümünde Şahin Efendi'nin çocukluk yıllarından ve aile hayatından bahsedilir. Burada Şahin'in *Sarıova* kasabasına gideceği gün yaşadığı zihnî geri dönüşü yer verilir. Bu betimleme onun Anadolu eğiliminin temellenmesinde fikri başlangıcı ihtiva eder. Şahin Efendi'nin geriye dönüşü şu şekilde verilir: “*Uzak akrabasından bir softanın peşine takılarak İstanbul'a gelen sefil kıyafetli, yeşil ve yırtık cüppeli çocuğu görüyordu. Babası ölmüş, memleketinde yoksul bir ihtiyar anasından başka kimsesi kalmamıştı. O vakte kadar memleketinin medresesine devam eden Şahin, anasını beslemek için birkaç ay çobanlık etmişti. (...) çocukta büyük istidat gören hocalar, onun yok yere ziyan olmasını istememişler, yetişip eli ekmek tutuncaya kadar ihtiyar kadına bakmayı vaat etmişlerdi.*”(s. 15)<sup>363</sup> Sözleriyle Şahin Efendi'nin çocuk yaştaki kaybı ve takibinde hasta annesine bakma zorunluluğu aktarılır. Burada medrese hocalarının Şahin'i softa yapma emelleri doğrultusunda İstanbul'a yönelişi hikâye edilir. Ali Şahin, çocuk yaşta akrabasıyla birlikte Anadolu'dan İstanbul'a gider. Ondan din âlimi olması istenir. Şahin Efendi, *Şinasi Bey (1885)*, *Mansur Bey (1890 / 1891)* ve *Aliye Hanım' dan (1926)* farklı olarak taşranın bir parçasıdır. Anadolu'da doğmuştur ve ilk çocukluk yıllarını orada geçirmiştir. Dolayısıyla Şahin Efendi'nin taşraya geri dönmesi bir anlamda vefa borcunu ödemek ve softalık mağlubiyetini temize çekmek içindir. Ali Şahin'in yetişme koşulları, çocukluk deneyimleri Anadolu'ya yönelmesinde etkili olur.

Şahin Efendi'nin İstanbul'da *Somuncuoğlu Medresesinde* <sup>364</sup> geçen eğitim süreci onu Anadolu idealine hazırlar. Aydının dine bakış açısı, hakikat arayışı, sorgulayıcı kişiliği, içindeki isyan ateşi, ahiret algısı, sorularının cevapsız kalışı Şahin Efendi'yi medreselerden uzaklaştırır. Medrese âlimlerine ve derslerine yabancılaşır. Zihni bir

<sup>362</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 12.

<sup>363</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 15.

<sup>364</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 33.

değişim geçirir ve *darümuallim(...)*<sup>365</sup> okullarına yönelir. Şahin Efendi'nin softalık tecrübesi onu öğretmen olmaya yöneltir. Medrese yıllarında yaşadığı hâdiseler Şahin'in Anadolu'ya yönelme fikrinin ortaya çıkmasında rol oynar.

*Yaban* (1932) romanında Ahmet Celâl taşraya bir emel için yönelmez. Ahmet Celâl'in romandaki ilk cümlesi bir soru cümlesidir. Romanın bütününde yer yerilen Anadolu'yu sorgulama yaklaşımı önce şu soruyla başlar: “*Dünyadan elini eteğini çekmiş bir kimse için Anadolu'nun bu ücra köşesinden daha uygun neresi bulunabilir?*” (s. 17)<sup>366</sup> Bu ifadeyle Ahmet Celâl, dünya hayatından uzaklaştığı için Anadolu'ya yöneldiğini dile getirir. Anadolu'yu seçmesinin nedeni onun fark edilmeyen, kenarda kalmış hâlidir. Ahmet Celâl, bu kararını bilinçli bir ölüm olarak şöyle izah eder: “(...) burada diri diri (...) mezara gömülmüş gibiyim. Hiçbir intihar bu kadar şuurlu (...) iradeli (...) sürekli ve çetin olmamıştır. (...) otuz beşimize basmadan her şeyin bittiğini, işin tamam olduğunu; aşkın, arzusunun, ümit ve ihtirasın artık bir daha uyanmamak üzere söniüp gittiğini (...) itiraf etmek (...) bütün mutluluk ve başarı kapılarının kapandığını söylemek ve gelip, burada bir ağaç gibi yavaş yavaş kurumağa mahkûm olmak. (s. 17)<sup>367</sup> Ahmet Celâl yaşamını sonlandırmak için Anadolu'ya gittiğini eserin başında itiraf eder. Genç yaşta duygularını ve heveslerini kaybettiğini dile getirir ve o, hayatında bir kırılma anı yaşadığını belirtir. Burada Ahmet Celâl'in beklentilerini ve hayallerini kaybetmiş hâlde taşrada bir ağaç misali yok olma talebi dikkate değerdir. Ahmet Celâl göre Anadolu'ya ancak ölmek için gidilir. Anadolu bu romanda aydın için bir başlangıcı değil sonu ifade eder. Anadolu eser boyunca bir yok oluş, kayboluş yeri olarak ele alınır.

Ahmet Celâl, Anadolu'ya gitmeden evvel neler yaşayacağını öngörececek birikime sahiptir. Asker olması ve yaşadığı olumsuz tecrübeler kişiliğinde değişikliklere sebep olur. Ahmet Celâl, kayıplarını şu şekilde açıklar: “(...) *Cihan Savaşı'nda kolumu kaybetmezden önce bütün şiir kabiliyetimi, bütün sade dilliliğimi kaybetmiş bulunuyordum.*” (s. 18)<sup>368</sup> Mesleki tecrübeleri onu salt gerçeğe yöneltir. Bu gerçek insan varlığı ve doğası olur. Ahmet Celâl için Anadolu tecrübesi bir bakıma insan hakikatinin aydın gözünden farkındalığı ve değerlendirilmesi olur.

Ahmet Celâl'in Anadolu'ya gitmesinde eri *Mehmet Ali*<sup>369</sup> etkili olur. Ahmet Celâl, Mehmet Ali'yle birlikte onun ismi verilmeyen köyüne gider. Oraya gittikten sonra onun iç hesaplaşması artar: “*Buraya ne yapmaya geldim? (...) kendimi gurbet*

<sup>365</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 44.

<sup>366</sup> Yakup Kadri Karaosmanoğlu, (1932), *Yaban*, İstanbul: İletişim Yayınları. 2020, s. 17.

<sup>367</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 17.

<sup>368</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 18.

<sup>369</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 17.

*iline sürmekten maksadım nedir? Gurbet ili mi? (...) hiçbir düşman ayağının basmadığı bu arı vatan toprakları bir gurbet ili mi? (s. 22 / 23)*<sup>370</sup> Sözleriyle Ahmet Celâl'in Anadolu'da oluşunun nedenlerini sorgulamaya devam ettiği görülür. Anadolu, onu bir hesaplaşmaya yöneltir. Bu hâl Ahmet Celâl'in kendi ocaksızlığına işaret eder. O, taşralı değildir; taşrayı biliyordur ancak dışında kalmıştır. Dolayısıyla Anadolu'ya neden geldiğini kendisi de bilmez. Bu sorgulamaları Ahmet Celâl şöyle neticelendirir: “*Bütün kaybettiğim şeyleri burada bulmağa geldim.*” (s. 23)<sup>371</sup> O, bu ifadesiyle bir arayış içinde olduğunu dile getirir. Eserin girişindeki karamsar havanın aksine bir umuda tutunmak istediği görülür. Ahmet Celâl için Anadolu bir anlamda acılarından kurtulma ihtimalinin olduğu yerdir.

*Yaban* romanında aydın figürün askerinin köyüne gidişi zihinsel bir kaçıışı temsil eder. Ahmet Celâl asker olması nedeniyle savaşmış ve kolunu kaybetmiştir. O, kayıp vermiş ve eksilmiştir. *Yaban* romanında Ahmet Celâl'in kendi gibi düşünmeyen entelektüellerden kaçması veya aydınların fikri çatışmaları gibi olgular görülmez. Ahmet Celâl taşraya kaçış hâlini şu şekilde dile getirir: “*(...) ben (...) yalnız düşman zulmünden masun kalmağa gelmedim. Kendi kafamın cevrenden kurtulmak için de geldim.*” (s. 26)<sup>372</sup> O, bu ifadeleriyle kendi zihninden kaçtığını, düşünmekten yorulduğunu dile getirir. Ahmet Celâl bir tecrübedir. Kişiliği itibarıyla *Şinasi Bey* (1885), *Mansur Bey* (1890 / 1891) ve *Aliye Hanım*' dan (1926) birikim yönüyle farklıdır. Ahmet Celâl yaşadığı acı deneyimler neticesinde Anadolu'da iyileşme ümidi arar. O, hayata dair beklenti ve neşesini kaybetmiştir. Anadolu'ya yönelme fikri bahsi geçen aydınlardaki gibi bir başlangıcı veya yeniliği temsil etmez. Ahmet Celâl köyde âdeta bir inzivaya çekilir. Bu ruh halinin örneği “*Dünya ile istediğim gibi ilişkiyi henüz kesmiş değilim.*” (s. 39)<sup>373</sup> şeklinde eserde somutlanır.

*Yaban* romanında Ahmet Celâl, Anadolu'daki görünümünü yeşerme hayali taşıyan bir tohuma benzetir. Onun zihnindeki tohum fikri umudunu ve yarınlara yönelik hevesini barındırır. Ahmet Celâl, yaşamaktan vazgeçmiş gibi davranırsa da özündeki kavgası devam eder ve Anadolu köyünden beklentisini şu şekilde açıklar: “*Bir kulaç, kara toprak içinde filizimi sürmek, dal ve budaklarımı aydınlığa doğru uzatmak, meyvamı vermek için Allah'ın rahmetini bekliyorum.*” (s. 67) İfadeleriyle Ahmet Celâl'in salt karamsarlığa ya da kayboluşa kendini mahkûm etmek istemediği görülür. Dolayısıyla eserin başında yer verilen ve ölüme denk düşürdüğü Anadolu yaşamına

<sup>370</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 22 / 23.

<sup>371</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 23.

<sup>372</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 26.

<sup>373</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 39.

yönelik fikirleriyle çelişir. O, bedensel ve tinsel bir kayboluşun içerisinde. Paşa çocuğu olan Ahmet Celâl için taşranın anlamlandırılması zor olur. Onun kendisiyle bitmeyen hesaplaşma hâli şöyle verilir: “(...) İstanbul'un en muhteşem konaklarından birinde doğup ve parıltılı hülya iklimlerine doğru kanat açıp uçtuktan sonra, kanatlarımın biri kırılmış olarak buraya düştüm. Otuz iki yaşında bir emekli asker, bütün geleceği geride kalmış bir sakat delikanlı, şimdi burada...

- Ne yapıyorsun?

Hah, hah; adam sen de...” (s. 67)<sup>374</sup>

Ahmet Celâl bu ifadelerinde geçmiş yaşamından bahseder. Yaşadığı dışa vurumla kendisiyle ve acılarıyla alay eder. Onun ihtişamlı çocukluk ve ilk gençlik yılları vardır. Askerlik hayatının kalıcı izleri Ahmet Celâl'i taşraya âdeta savurmuştur. Ahmet Celâl'in Anadolu fikri dününü kaybetmenin ızdırabını taşır. *Yaban* romanında ydın bir idealizmin veya ülkünün temsilcisi olmaz. Bu bağlamda Ahmet Celâl, *Aliye Hanım* (1926) ve *Ali Şahin Bey*' den (1928) ayrı konumdadır. O, Anadolu'da bedensel ve ruhsal anlamda kaybolan bir entelektüel örneğidir.

*Yaban* romanında aydın figürün kavgası ve mücadelesi kendisiyle olur. Ahmet Celâl acılarının kaynağı olan fikirlerinden kurtulmak ister. Zihninden ve bilincinden uzaklaşmayı arzular. Bu vaziyet onu Anadolu'ya yöneltir. Ahmet Celâl, köy yaşamını istemesindeki niyetini şu şekilde açıklar: “(...) hiçbir şeyi düşünmeyecek, metafiziğe tamamiyle veda edecek ve bir köylü nasıl yaşarsa öyle yaşayacaktım.” (s. 67)<sup>375</sup> Bu ifadeleriyle onun köylü zihnine sahip olma isteği dikkate değerdir. Ahmet Celâl, Anadolu insanı gibi sade ve berrak bir hayat sürmek ister. Ancak köylü yaşantısıyla kendi dimağından uzaklaşacağına kanaat getirir.

Ahmet Celâl'in kendinden zihninden kaçmasının farklı bir görünümü eserde hakikatlerden uzaklaşma şeklinde ele alınır. Onun Anadolu'ya gitme kararında şüphesiz Millî Mücadele'nin etkileri vardır. Bu durumu o, *Emeti Kadın*<sup>376</sup>la konuşması üzerinden dile getirir. Ahmet Celâl'in açıklaması şu şekildedir: “(...) benim memleketime düşman girdi. Ben buraya kendi isteğimle gelmedim.” (s. 120)<sup>377</sup> Ahmet Celâl, Emeti kadına söylediği bu ifadesiyle yurtsuz kalışının benliğine sirayetini dışa vurur. Asker Ahmet Celâl hayatının pek çok cephesinde mağlubiyet yaşar ve Anadolu'ya sağalma hayaliyle gider. Dolayısıyla İstanbul'un işgal altında olması aydını

<sup>374</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 67.

<sup>375</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 67.

<sup>376</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 120.

<sup>377</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 120.

taşraya yönelten, vatan arayışına sokan ayrıca bir neden olur. Ahmet Celâl'in köklerinin yara alması onu yeni kökler aramaya sevk eder.

#### 4.3.3. Aydınların Anadolu'ya Uyum Süreçleri

Bu bölümde *Bahtiyarlık* (1885), *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1890 / 1891), *Vurun Kahpeye* (1926), *Yeşil Gece* (1928) ve *Yaban* (1932) romanlarındaki aydın figürlerin Anadolu'ya uyum aşamaları değerlendirilecektir. Aydınların Anadolu'ya uyum aşamaları benzer, ortak ve farklı yönleriyle ele alınacaktır.

*Bahtiyarlık* (1885) romanında Anadolu ülküsünün temsilcisi rolünde olan Şinasi Bey idealize edilmiş bir kişilik sergiler. Karakter itibarıyla Anadolu deneyimi ve “*Bozok köyüne*”<sup>378</sup> yerleşme süreciyle romanın sonunda muzaffer olur. Bu süreçte o, halkla uyumlu davranışlar sergiler. Eserin “*Şinasi*” bölümünde Şinasi Bey'in köylü görünümü şu şekilde betimlenir: “(...) *bacaklarına abadan fakat biçimi güzel bir pantolon ve beline kocaman bir kırmızı kuşak sırtına kar gibi beyaz yelken bezinden gayet biçimli bir Frenk gömleği ve başına kalın keten bezinden bir takke uydurup ayağına dahi tulumbacı yemenisine şebih bir çift hafif yemeni giy[er]. (...) arka cebinden bel hizasına ve kuşağı arkasına o zamanlar henüz pek de istimali taammüm etmemiş olan altı ateşli bir tabancayla bir de ufarak saldırma bıçak sokmuştu.*” (s. 525 /526)<sup>379</sup> Şinasi Bey Anadolu tecrübesinde fiziksel ve ruhsal uyumsuzluk yaşamaz. Romantizm temelli kurguda Şinasi Bey tüm reaksiyonlarıyla olumlu sonuçlar elde eder. Şinasi Bey, Anadolu idealizmini köylü olma fikrine temellendirirken kişiliği de bu duruma uyum gösterir. Bu anlamda kürek işçilerine yardım eden Şinasi Bey'in aynı zamanda işçilerin yemek yeme biçimine uyum sağlaması da dikkate değerdir. Üçüncü bölümde bu durum şöyle aktarılır: “(...) *amele ikindilik ekmeğini yemeğe oturduklarından Şinasi dahi yarım somun yakalayarak ve bir baş soğanı bir yumrukla ezerek ameleyle beraber hem ekmeğe ye [di](...)*” (s.526)<sup>380</sup> Dolayısıyla Şinasi Bey'in taşra deneyiminde köylülük yaşamına ve kültürüne uyum sağladığı görülür. Ayrıca *Vurun Kahpeye* (1926), *Yeşil Gece* (1928) ve *Yaban* (1932) romanlarının aksine Şinasi, Anadolu'da yalnız kalmaz. Şinasi Bey, Anadolu deneyiminde köylü halktan destek görür.

Eserin üçüncü bölümünde yer verilen Şinasi Bey'in Süleyman Efendi'yle konuşması aydının Anadolu'ya uyum sürecini örnekler. Yamalı Musa Ağa'dan

<sup>378</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 47.

<sup>379</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 525 / 526.

<sup>380</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 526.

umduğunu ilgiyi bulamayan Şinasi Bey “*Bozok karyesi*”<sup>381</sup>nden “(...) *süvari kolağalığından mütekait ihtiyar bir adam [olan]*”<sup>382</sup> Süleyman Efendi’ye misafir olur. Şinasi Bey’in İstanbul eleştirileri, köye yerleşme fikirleri Süleyman Efendi’nin kanaatlerini etkiler. Bu durum beraberinde Süleyman Efendi’yle aydının dostluk kurmasına vesile olur. Süleyman Efendi, Şinasi’ye köy yaşamında yol gösterir. Takibinde Şinasi Bey’in arazi satın almasında, Anadolu’da düzen kurmasında Süleyman Efendi ona hamilik eder. Dolayısıyla Şinasi Bey’in Anadolu planını hayata geçirme aşamasında da köylüyle arasında bir bağ kurduğu görülür. Şinasi Bey tüm faaliyet evrelerinde de köylü halkla uyumlu hareket eder.

Öte yandan aynı bölümün devamında birtakım durumlar dâhilinde aktarılan Şinasi Bey’in eylemleri önemlidir. Burada Şinasi Bey’in *arazi ekip biçmesi, köylüler gibi beden gücü kullanması, ağaç kesmesi, kendine kulübe yapması, merkep satın alması, kümes hayvanı ve keçi bakması, fidan dikmesi* gibi atılımlarıyla köy yaşamına uyumu aktarılır. Bu uyum sürecinin arka planı eserin “*Şinasi*” isimli bölümünde şöyle argümanlandırılır: “(...) *mektepe tüneffüs ve oyun zamanlarıyla karyolasında uykuya varıncaya kadar olan zamanını (...) ‘Köylü Hanesi’ ve (...) ‘Kümesçilik’ gibi (...) köylülüğe ait kitap okumakla imrar edip her tatil günü Kasımpaşa bostanlarına gider. (...) amele gibi bahçıvanlık edip (...) hangi mahsulün hangi mevsimde ekileceğini ve hangi hizmetlere muhtaç olduğunu bahçıvanlara sorup bellerdi.*”(s. 532/533)<sup>383</sup> Bu ifadelerle Şinasi Bey’in taşra yaşamına oryantasyonu bir anlamda onun geçmiş birikimine ve tecrübelerine bağlanır. Şinasi Bey’in başarılarının zemininde akıl ve bilim yatar.

Eserin “*Köy Düğünü*” bölümünde aktarılan Şinasi Bey’in âşık olma ve evlenme süreci dikkate değerdir. Şinasi, Yamalı Musa Ağa’nın kızı Zeliha’yla evlenir. Burada düğün ritüelleri köy yaşamına yöneliktir. Düğün şöyle anlatılır: “(...) *esbâb-ı izzet ve ikram miyanında (...) on beş re’s öküz ve inek kestirmiş[tir]. (...) düğün hediyesi (...) koyun keçi inek gibi hediyeler getirildiğinden Şinasi bunların dahi kâffesini zebh ettirmişti. Üç yerde mutfak tertip olunmuş. Yirmi kadar yerde lavta keman gibi ince sazdan ve köçeklerden bed’ ile davul zurna gayda gibi kaba sazlara ve köy oyunlarına varıncaya kadar eğlence cemiyetleri kurulmuştu. (...) Keşiş Dağı’ndan indirilen birkaç yüz yük çıraya birkaç yüz araba dahi çalı ilâve olunarak çiftlik etrafında (...) meşalelerle tenvir edilmişti. (...) üç gün devam ederek ziyarete gelip gidenlerin miktarı*

<sup>381</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 529.

<sup>382</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 529.

<sup>383</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 532 / 533.

*hemen altı bini tecavüz etmiştir.”(s. 571/572)*<sup>384</sup> Şinasi Bey’i hayvan kestirmesi, gelen hediyeleri misafirlere ikram etmesi, köy eğlencelerini uygulaması köy düğünlerine yönelik detaylardır. Köylünün akıl lideri konumunda olan Şinasi Bey’in düğünündeki insan kalabalığı ayrıca onun taşra üzerindeki nüfuzunun göstergesi olur. Bu gücün devamlılığı Şinasi Bey’in Zeliha Hanım’la evliliği üzerinden eserde katlanır. *İstanbullu akıl hocası*<sup>385</sup>’nın bir köy ağası yaklaşımıyla düğün tertip etmesi onun artık köylü olduğunun somutlaması olur.

Öte yandan “*Medeniyet ve Bedâvet*” bölümünde yer verilen Şinasi Bey’in fiziksel görünümü ihtişamlı servetine tezat oluşturur. Bu durum Madam Terniye ve Nusret Hanım’ın izlenimleri üzerinden şöyle verilir: “*Koca Şinasi bundan altı sene evvel görmüş olduğumuz kıyafetini (...) değiştirmemiş olduğundan böyle nîm medenî ve nîm bedevî bir kıyafette bulunan adamın talim ve terbiye görmüş olmasına ve bahusus Fransızca öğrenmiş bulunmasına Madam Terniye ile Nusret Hanımefendi ihtimal mi verirler?*”(s. 577)<sup>386</sup> Bu ifadelerle Şinasi Bey’in aydın kimliğinin değişmesine müsaade etmediği görülür. O, köy yaşantısında zengin olduktan sonra da mütevazı bir köylü gibi görünmeye devam eder. Şinasi’nin gösterdiği tevazu Madam Terniye tarafından *baş kâhya*<sup>387</sup>, Nusret Hanım içinse *çiftlik kâhyası*<sup>388</sup> sanılmasına neden olur. Burada Şinasi Bey yanlış anlaşılmayı daha ileri bir aşamaya taşır ve Abdülcabbar Bey’e kendisinin başkâhya olduğuna ikna eder. Onun bir köylü gibi görünüp sağduyulu hareket etmesi aynı zamanda Anadolu insanı bilgeliğini ve ince zekâsını barındırır.

Şinasi Bey’deki durumun benzeri *Turfanda mı Yoksa Turfa mı? (1890 /1891)* romanında görülür. *Mansur Bey*’in *Manisa sancağındaki* Anadolu yaşamına uyum süreci de hızlı gerçekleşir. Bu durum eserde “*Med ve Cezir*” bölümünde şöyle ifade edilir: “*(...) bir iki hafta içinde ora halkıyla kaynaşarak onları sevdiği gibi halktan da karşılık gördü.*” (s. 242)<sup>389</sup> Mansur Bey’in kasaba halkı tarafından benimsenmesinde hiç şüphesiz doktorluk mesleğinin getirileri etkilidir. Ayrıca halka yönelik maddi ve manevi atılımlarının (ilaç temini, borç yardımı, mektep açtırma vb.) tesiri olur. Mansur Bey köylü nazarında bir çeşit Hızır algısı yaratır. O da köylü nezdinde tıpkı Şinasi Bey gibi akıl hocası ilan edilir. Mansur Bey’e Anadolu halkının bakış açısı aynı bölümün takibinde şu şekilde anlatılır: “*Köylülerin Mansur’a muhabbet ve emniyetleri ber-kemal olduğu cihetle çocuklarını mektebe vermekte tereddüt göstermediler. Hâlbuki Rüştüye*

<sup>384</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 571 / 572.

<sup>385</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 571.

<sup>386</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 577.

<sup>387</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 118.

<sup>388</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 118.

<sup>389</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 527 / 528.

namıyla hükûmetin tesise başladığı mekteplere ‘Çocuklarımızı gavur etmek istemeyiz.’ diyerek rağbet göstermiyorlardı. Mektebe gelenler yüzelliyi buldu. Mansur iki muallim daha celp etti.” (s. 318)<sup>390</sup> Mansur Bey’in taşra hayatını benimsemesi ve uyum sağlaması *Bahtiyarlık* (1885) romanındaki gibi romantik bir zeminde verilir. Mansur’un Anadolu’ya gidişinden itibaren uyum aşaması da hızlı ve olumlu bir gelişim gösterir. Bu yaklaşımla romanda Mansur Bey’in reaksiyonlarına olumlu zeminler oluşturulur. Mansur Bey’in halkın gözünde edindiği itibar eğitim planlarının hayata geçirilmesini kolaylaştırır.

*Yeşil Gece* (1928) romanında Ali Şahin Efendi’ nin *Sarıova* halkı tarafından benimsenmesi de Mansur Bey’le benzer süreçte zuhur eder. Ali Şahin Efendi’nin Anadolu’ya uyum süreci eserin V numaralı bölümünde şöyle verilir: “(...) darümualliminde olduğu gibi (...) ‘Sarıova’da hiçbir yabancılik hüznü duymamış, etrafındaki manzaralara çabucak alışverişmişti. Bir hafta içinde kasabanın kırk yıllık bir hemşehrisi olup gitmişti.” (s. 65)<sup>391</sup> Şahin’in taşraya alışmasında ve gariplik çekmemesinin temelinde taşranın bir parçası olması gerçeği yatar. O, “(...) memleketinde, açık güneş altında toprakla, çamurla oynayarak büyümeye başlamış bir köylü çocuğuydu.”<sup>392</sup> Dolayısıyla Şahin Efendi coğrafi ve zihni bakımdan köye, köy insanına karşı yabancılik değil aksine aşinalık yaşar. Aynı zamanda medrese talebeliği yıllarında köylerde cerre çıkmasının Anadolu’ya uyum sağlamasında etkisi olur.

Şahin Efendi’nin kasaba halkı tarafından hızla benimsenmesine karşın diğer otoriteler tarafından ona şüpheyle yaklaşılır. Eserde Şahin’in bilhassa hocalar nezdinde güven ve kabul ortamı zamanla oluşur. O, *Sarıova* kasabasında gelir gelmez *Hafız Eyüp*<sup>393</sup>’ün kendisine şüpheyle bakmasıyla temkinli olması gerektiğini sezer. Romanın IX bölümünde Hafız Eyüp’ün Şahin Efendi için kurduğu tuzaklara detaylı yer verilir. Ali Şahin, tüm oyunlardan eski softalık tecrübelerinden istifade ederek kurtulur. Onun sakin, tedbirli ve şahıslara göre gelişen tepkileri kasaba otoriteleri tarafından kabul görmesini sağlar. Eserin V numaralı bölümünde bu ahvale yönelik tespit şöyledir: “Hocalar, onun sarığı atmış bir eski medreseli olduğunu haber alarak (...) pirenmişlerdi. (...) bazıları açıktan açığa ona sataşmışlardı. (...) o, softa ruhunu çok iyi bildiği için onlardaki emniyetsizliği kolayca izaleye muvaffak olmuştu. Hocalar, kendi silahlarını bu kadar iyi kullanan bu fesliye karşı gayri ihtiyari bir hürmet duymaya başlamışlar, hatta aralarında ona (...) bir mevki (...) vermişlerdi. Görünüşte

<sup>390</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 318.

<sup>391</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 65 / 66.

<sup>392</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 19.

<sup>393</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 72 .

(...) *haddini bilen, mütevazı ve tatlı bir adam olduğu için bu mevki, gündün güne kuvvetleniyor, başmuallim, kasabanın belli başlı şahsiyetleri arasına giriyordu.*” (s. 65 / 66)<sup>394</sup> İfadelerinde Şahin Efendi'nin kararlılığı ve davranışlarıyla *Emin Dede İptidaisi*<sup>395</sup> ne uyum, onay ve makam alması aşamaları ele alınır. Ali Şahin'in geçmiş yaşamı, Anadolu zihniyetine aşinalığı kasabada benimsenmesinde ve yer edinmesinde kolaylık sağlar.

Şahin'in Sarıova'da varlık alanı oluşturması zekâsı, öngörülleri ve tecrübeleriyle gerçekleşir. Bu meziyetleri Şahin'i ona şüpheyle yaklaşan otoriterlerden işgal yıllarına kadar korur. Şahin Efendi'nin kasabada gerçek anlamda kabulü dava arkadaşlarının ona destekleriyle mümkün olur. Onun kasabaya yönelik planlarını *Rasim* ve *Necip* dışında bilen olmaz. Dolayısıyla Şahin'in Anadolu'da manen yer edinişi ülküdaşları sayesinde oluşur. Çocukluğunda baba ocağından ayrılması, İstanbul'daki medrese öğrenciliği, süreç içerisindeki dinî hizmetleri onu Sarıova'ya mektep hocası sıfatıyla getirir. Ancak Şahin'in köksüzlüğü Sarıova'da da devam eder. Romanın sonunda Ali Şahin sonsuz bir gurbete mahkûm edilir. Dolayısıyla Ali Şahin beşerde taşranın bir parçası gibi görünse de anlam evreninde oranın bir parçası olamaz.

*NETİCE bölümünde* Şahin Efendi'nin kasabada yaşadığı sıkıntılara rağmen Anadolu'ya dönme arzusu dikkate değerdir. O, Yunan adası sürgünü sonrasında dahi Sarıova'ya gitmek ister. Şahin Efendi için Anadolu'nun anlam evreni tinseldir. Salt vazife algısından öte Anadolu aydın için bir ocak anlamı taşır. Devrim sonrası Sarıova'ya dönen Şahin'in yeni devlet temsilcileri tarafından hain ilan edilmesinin yarattığı üzüntü bu durumun örneklerinden biridir. Şahin Efendi'nin kasabaya bağlılığı kasabanın onu kabullenişinden daha üstün bir konumda verilir.

*Vurun Kahpeye (1926)* ve *Yaban (1932)* romanlarında aydın figürler taşraya uyum sağlayamazlar. *Vurun Kahpeye'* de (1926) Aliye Hanım, kadın olması ve kılık kıyafeti nedeniyle kasaba halkının çoğunluğu tarafından benimsenmez. Bu durum eserin ilk bölümü olan “*Aliye Kasabaya Geliyor*” başlığından itibaren okura örneklendirilir. Aliye'nin kasabaya gelir gelmez Maarif Müdürlüğünde maruz kaldığı bakış açısı şu şekildedir: “*Hademe, tek çapaklı gözünü kısarak düşündü, genç kıza baktı, eşrafın oğulları, yeni Maarif Müdürü'nün evinden cuma günleri taşan dümbelek seslerini, koltuğunun altında taşıdığı beyaz suyu, giden muallimenin macerasını düşündü.* (s. 24)”<sup>396</sup> Olumsuzlama içeren bu hademe betimlemesinden itibaren Aliye Hanım'ın kadın kimliğinin kasaba nezdindeki karşılığı somutlanır. Eserde isimsiz verilen kasabanın

<sup>394</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 65 / 66.

<sup>395</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 70.

<sup>396</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 24.

otoriter kişilerindeki ahlaki yozlaşmalar Aliye Hanım'a yönelik olumsuz şemaların oluşmasına neden olur. Bu şemalar otoriter kişiler ve halkın büyük bir çoğunluğu tarafından onaylanır. Dolayısıyla Aliye Hanım taşrada sınırlı insanla bağ kurabilir.

“*Aliye Kasabaya Geliyor*” bölümünün devamında yer verilen Aliye Hanım, Maarif Müdürü ve Ömer Efendi arasında geçen diyalog taşrada kadın olma gerçeğini imler. Aliye Hanım'ı ölen evladı yerine koyan Ömer Efendi'nin dahi aydına yönelik ilk tepkileri olumsuz olur. Bu tepkiler şöyle verilir: “*Müdür ona [Aliye Hanım'a] mektepte yatıp kalkmayı teklif ettiği zaman Ömer Efendi oldukça endişeli: Eksük etek, nasıl oluu?*” (s. 26 / 27)<sup>397</sup>der. Burada Aliye Hanım'ın cinsiyetçi söylemlere de maruz kaldığı görülür.

Aliye Hanım'ın taşra yaşamına uyum sağlamasında ve düzen kurmasında ona *Ömer Efendi ile Gülsüm hala*<sup>398</sup> yardım ederler. Bu kahramanlar onun taşrada gönül bağı kurduğu ilk kişiler olur. Aliye Hanım'ın bu aileyle ilişkisi bir anlamda karşılıklı eksiklikleri giderme temelli gelişir. Yetim ve öksüz olan Aliye Anadolu'ya âdeta sığınır. Aliye Hanım'ın varlığı bu ailenin evlerinde hayatı, diriliği ve yaşamı temsil eder. Romanda bu detaylar şöyle verilir: “*Aliye (...) sıkıntılarını, yorgunluklarını Gülsüm hala ile Ömer Efendi'nin yanında unutuyordu.(...) irahmetli (...) Eminelerinin boş ve yaralı kalplerindeki yerini almıştı. O geldi geleli temiz örtülü minderleri, inik perdeleriyle uykuda olan ev uyanmış, renklenmiş ve neşelenmişti. Şimdi pencerelerinde kırmızı, turuncu sardunyalı açıyor, köşe minderinin yanındaki iskemlelerin üzerinde gazeteler, kitaplar duruyor, ortada Aliye'nin yazı yazdığı (...) masa duruyordu. Karı koca, Aliye'nin hatırı için yerde, sinide yemek yemekten sarfinazar etmişler, onunla masada yiyorlardı.*”(s. 37 / 38) Bu pasajda Aliye Hanım'ın geçmişten gelen yalnız yaşamını çoğaltması anlatılır. O, taşraya yalnız hayalleri için değil geçmişten gelen yoksunluklarını da gidermek için yönelir. Aliye, Ömer Efendi ve Gülsüm hala için kaybettikleri çocuklarının yerini alır. Aliye Hanım bu ilişkide güçlü bağlar kurar ve ülküleri dışında bu aile için de ayrıca mücadele eder. Romanda kurban edilen Aliye Hanım'ın isimsiz kasabadaki güven ve uyum ortamı yalnız bu evde görülür.

Aliye Hanım'ın taşradaki varlığı kasaba halkı ve otoriteleri nezdinde net bir anlam kazanamaz. Aliye'nin kadın kimliği eserde dedikodu gündemi olmasına sebep olur. Kasabanın bekâr erkekleri onunla evlenmek ister veya evli adamların gündemi olur. *Hüseyin Efendi ya da Maarif Müdürü*<sup>399</sup> gibi erkekler tarafından evlilik olgusu üzerinden taciz edilir. “*Hacı Fettah Efendi ile Tosun Bey*” bölümünde Aliye Hanım'a

<sup>397</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 26.

<sup>398</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 26 / 27.

<sup>399</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 39.

halkın bakışı şöyle ifade edilir: “*Namuslu olsa yüzü açık gezer miydi?*” (s. 47)<sup>400</sup> Aliye'nin kadın oluşu ve halkın kanaatleri metin içerisinde bir talihsizliği ve nihai sonu imler. Aliye Hanım eserin başında öğrencilerinin anneleri tarafından da benimsenmez. Aydın köylü ve otoriteler için bir tehdit unsuru ve dedikodu öznesi olarak kalır.

Aliye Hanım bir anlamda kasabanın günahkârı ilan edilir. Tüm olumsuzlukların ve felaketlerin müsebbibi olarak görülür. “*Aliye'nin nişanlısı*” bölümünde bu durum şöyle anlatılır. “(...) *Kantarlılardan ve Hacı Fettah Efendi'den intikam almak için Aliye'nin güzelliğini kullanarak Tosun Bey üzerinde nüfuz yaptığına kaniydiler. (...) en kaba ve ölçüsüz sözlerle Aliye'ye sövdüler. Birçok muhayyel ahlaksızlıklarından bahsettiler.*” (s. 60)<sup>401</sup> Bu ifadelerde Aliye Hanım'ın kasaba tarafından istenmeyişi ve kabul görmeyişi ele alınır. Aliye, eser boyunca uyumsuzluk, fesat ve kötülük kaynağı olarak görülür. Kasaba halkı tarafından benimsenmemesinin yanı sıra kasabalı ona karşı yoğun hislerle düşmanlık besler. Aliye Hanım yaşanan her olayda veya durumda halk tarafından yalnızlaştırılır.

Aliye Hanım yaşadığı tüm psikolojik şiddete karşın benliği ve geçmiş duygulanımlarıyla kasabaya bağlıdır. Onun eksikliklerle aktarılan çocukluk yılları, kişiliğinde ve Anadolu yaşamına kendini konumlandırmasında etkili olur. Bu anlamda Aliye Hanım'ın “*Mevlit ve ferdası*” bölümündeki zihinsel geriye dönüşleri dikkate değerdir: “*Çocukluğunda Süleymaniye'de Beyazıt kubbeleri altındaki Ramazan gecelerinin cami avlularında, mâhyalar altındaki mahalle çocuklarıyla konuşup oynadığı dakikaların, verem annesinin, haber gelmeyen babasının hasretiyle loş ve çıplak odalarında, gece kandillerinin gölgesinde yanaklarından dökülen gözyaşlarındaki garip esrarın havası, bu akşam hafızasında uyandı, söndü.*” (s. 85) İfadelerinde Aliye'nin bir mevlit töreni akşamında geçmişine gidişi ele alınır. Onun çocukluk yılları üzerinden bir anlamda kasabaya uyumsuz uyum hâli betimlenir. Aliye'nin yalnızlık ve mahrumiyet yüklü günleri Anadolu'nun ahvali gibidir. Aliye Hanım'ın çocukluğu kendi taşrasıdır. Dolayısıyla aydın halk tarafından reddedilse dahi şahsi kimliğiyle kendini kasabanın bir parçası gibi görür. Aliye Hanım *Şahin Efendi*'nin (1928) ya da *Ahmet Celal*'in (1932) olumsuz durumları özümseme zihniyetine bürünmez. Kasaba halkının kendisi üzerindeki ruhsal ve fiziksel saldırılarına direnç gösterir. Aliye Hanım, iyimser ve saf düşünceleriyle Anadolu'nun uyumsuz hâli olur.

Aliye Hanım'ın bu isimsiz kasabayla gönül bağı kurmasında bir diğer etken Kuvayimillîye Kumandanı Tosun Bey olur. Tosun Bey'e duyduğu sevgi nedeniyle

<sup>400</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 47.

<sup>401</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 60.

kasaba Aliye için mutlu yarınların mekânıdır. Aydının ülküleri burada nişanlısının varlığıyla birleşir ve kasabaya bakışı ümitvar olur.

Aliye Hanım'ın tüm çabalarına ve uğraşlarına rağmen akıbeti “*Hacı Fettah Efendi ile Tosun Bey*” bölümünde Hacı Fettah Efendi'nin şu ifadeleriyle ilan edilir: “*Erkeklerin içinde yüzü gözü açık namahremler Müslümanların kalbini fesata vermek için şarkı söyleyerek dolaşıyorlar. (...) bunlar mel'undur, bunların eline çocuklarınızı teslim etmeyiniz, eğer bir gün yalnız içimize Yunan girdiğini değil, başımıza taş yağdığını görmek istemiyorsanız, bu karıların üstleri başlarıyla beraber kendilerini de parçalayınız, yoksa Cenabı Hakk'ın bütün gazâblar üzerimizden eksik olmayacaktır.*” (s. 45/46)<sup>402</sup> Hacı Fettah Efendi, bu ifadeleriyle kasabanın belleğine katliam fikrini yerleştirir. Aliye Hanım kasabanın çocukları ve halkı için verdiği hizmetlere rağmen kendisine yakıştırılan sıfatların kurbanı olur. Aidiyet bağı kurduğu ancak bir parçası olmadığı topraklar uğrunda şehit edilir. Aliye Hanım'ın şehadeti taşradaki uyumsuzluğunun en açık delili olur.

*Yaban* (1932) romanında ise aydının “yaban” kabul edilişi kurgunun öyküleme zamanı başlamadan evvel eserin başında okura duyurulur. Başlıksız verilen giriş kısmında köy ahalisinden “*yaşı belirsiz küçük ve sıska bir adam (...)*” in “*Tetkiki Mezalim Heyeti âzası*” na söylediği “*(...) yabanın biriydi (...)*” (s. 15 / 16)<sup>403</sup> cümlesi Ahmet Celâl'in köylü tarafından edildiği konunun erken habercisi olur.

Asker kimliğiyle eserde varlık oluşturan Ahmet Celâl vatan uğruna kolunu kaybeder. Aydın'ın bu romanda fiziksel durumunun özel hâli köylü tarafından eserin başından itibaren fark edilmez. Vatan yolunda gazi olmuş Ahmet Celâl'in köye dair ilk kanaatleri şöyle verilir: “*(...) bu köyde de hiç kimse kolsuz olduğumun farkında değil. (...) isterdim ki farkında olsunlar. Zira sağ kolumu (...) onlar için kaybettim. İstanbul'da zilletim olan şey burada şerefimdir.*” (s. 19)<sup>404</sup> İfadelerinde Ahmet Celâl, kolsuz hâlinin köylü tarafından önemsenmemesi anlatır. O, İstanbul'da aşağılandığını, ıssız ve yalnız kaldığı dile getirir. İstanbullu Ahmet Celâl, yaşadığı ruhsal sarsıntıyla yeni bir memleket arayışına girer. Anadolu'ya sığınır. Üstelik bu sığınmayı o, ilk kez yapmaz. Vatanı için feda ettiği gençliğinin Anadolu'da bir anlamı olmasını dileyen Ahmet Celâl umduğunu bulamaz. Köylünün onu görmemesinin nedenini yine kendisi şu şekilde dile getirir: “*Bunu sonradan anladım. (...) burada, sakatlık hemen herkese mahsus bir hal gibidir.*” (s. 19)<sup>405</sup> Ahmet Celâl'in gazilik makamı köylü için bir anlam ifade etmez.

<sup>402</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 45 / 46.

<sup>403</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 15 / 16.

<sup>404</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 19.

<sup>405</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 19.

Zira köylü halk *topal, kambur, cüce ya da kör*<sup>406</sup> insanlardan oluştuğundan Ahmet Celâl'in kolsuzluğu onu özel kılmaz. Ahmet Celâl eserin başında fiziki eksikliği ile yadırganmaz ancak fark edilmeyerek durumu normalleştirilir. *Yaban* romanında aydın *Aliye Hanım*'ın (1926) aksine köylünün dikkati ve ilgisi dışında kalır.

Ahmet Celâl taşrada yalnız kalır. Köy halkına dâhil olmada güçlükler çeker. Mehmet Ali dışında Ahmet Celâl'le konuşmak isteyen olmaz ve ondan çekinirler. Ahmet Celâl'in "yaban" sıfatına maruz kalması romanın başından sonuna değin örneklendirilir. Ahmet Celâl köylü tarafından bir "korkuluk"<sup>407</sup> muamelesi görür. Köy halkının tüm yaş kesimleri ondan korkar. Ahmet Celâl durumu daha ileriye götürür ve köpeklerin dahi ardından havladıklarını belirtir. O, Anadolu'da yalnız insanlar tarafından değil hayvanlar tarafından da yalnızlık hissine itilir. Roman boyunca Ahmet Celâl'e yakıştırılan "yaban" sıfatını o, doğrudan Mehmet Ali'den de işitir. Köy kadınlarının sadece Ahmet Celâl'den kaçmasının gerekçesi olan bu yakıştırma onu birtakım ihtimallere sevk eder. O, bu aşamada ırk, tarih, inanç ve ülkü bağlarıyla Anadolu insanına ulaşacağını düşler. Ancak gündelik hayatın iletişim boyutunu dahi aşamayan Ahmet Celâl bu idrakte yeniden karamsarlaşır.

Ahmet Celâl'in bu kötümser ve karamsar hâli, Türk entelektüelinin vatanının özüne indikçe artan yabancılaşmasına örnek teşkil eder. Bu yabancılaşma hissi yalnız onda değil köylüde de görülür. Ahmet Celâl değerlendirilen *Bahtiyarlık* (1885), *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1890 / 1891), *Vurun Kahpeye* (1926) ve *Yeşil Gece* (1928) romanları içerisinde yalnızlığını en çok dile getiren aydın figürdür. O, Anadolu'daki varlığını şu şekilde ifade eder: "Bir münzevi mi? Hayır; bir acayip yaratık demeliyim. Öyle ya, bir insan tasavvur edin ki hangi ırktan, ne cinsten olduğu belli değildir."<sup>408</sup>(s. 36) Ahmet Celâl bu söylemleriyle taşradaki mevcudiyetini tanımlayamaz, durumunu insani bir hâle yakıştıramaz. O, köklerine indikçe kimliğinden uzaklaşan bir kişilik örneği sergiler. Türk aydını, memleketinin insanıyla arasındaki mesafenin sarsıntısını *Yaban* romanında daha gür bir sesle okura duyurur.

Ahmet Celâl'in düşman işgallerinden, savaşıardan uzaklaşıp Anadolu'da iyileşme temennisi eserde yaban kalması ile sınırlandırılır. İstanbul'u işgal eden yabancılardan kaçıp öz milliyetine sığınmak isteyen Ahmet Celâl'in Anadolu köylüsüyle yaşadığı uyum problemleri eser boyunca anlatılır. O, köye geldiğinde önce Mehmet Ali'nin ailesiyle kaynaşmaya çalışır. Bu aileyi kendi ailesi gibi benimsemek ister ancak Ahmet Celâl kendine muhatap dahi bulamaz. Mehmet Ali'nin evinden taşınma sürecinde bile

<sup>406</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 19.

<sup>407</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 20.

<sup>408</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 36.

evden ayrılışı ev halkı tarafından tepkisizlikle karşılanır. *Yaban* romanında aydın figür *Aliye Hanım*’ dan (1926) daha yalnızdır. Ailevi ilişkilerden dahi mahrumdur.

Ahmet Celâl köyün bir parçası olmakta direnir. Mekân ya da mekânlar Ahmet Celâl üzerinde olumsuz hisler bırakır. O, taşraya geldiğinde Mehmet Ali’nin evinde hatta eski erinin odasında kalır. Odanın onun üzerindeki etkisi şu şekilde verilir: “(...) *iki küçük pencere, kavak ağaçlarıyla tutturulmuş tavanından kuru otlar sarkan, tabanı toprak bir hücredir. Önce yatak takımını ve seyyar karyolamı saran iki harar beziyle bu tavanı örtmek, sonra şehirden getirdiğim tahta ve muşambalarla bu toprak zemini kaplamak, döşemek lâzım geldi.*” (s. 24 / 25)<sup>409</sup> Bu ifadeleriyle Ahmet Celâl’in köy odasını “hücre” şeklinde nitelendirmesi dikkate değerdir. O, evlerin fiziksel koşullarına uyum sağlayamaz. Benzer sıkıntıları temizlik gündeminde de yaşar. Ahmet Celâl, köy yaşantısının eksikliklerini şehirden getirdikleriyle gidermek ister. Ancak köyde iyileştirmeye yahut yenilemeye çalıştığı tüm olgular onu zora sokar. Ahmet Celâl’in Anadolu’ya uyum sağlama sürecinde “*engin ve kurak ovaların korkunç genişliği*”<sup>410</sup> hissi şeklinde betimlenen sıkışmışlık hâli romanda kalıcı olur. *Şinasi Bey* (1885), *Mansur Bey* (1890 /1891), *Aliye Hanım* (1926) ve *Ali Şahin Bey*’in (1928) aksine Ahmet Celâl (1932) Anadolu yaşamına uyum sağlamada güçlük çeker.

Ahmet Celâl köylüyle kurmaya çalıştığı ilişkilerde önce iletişim sorunları yaşar. O, halk ile iletişim kurma aşamasını dahi geçemez. Bu durum romanda şu ifadelerle örneklenir: “*Onlara hitap ettiğim vakit hiçbir şey anlamaz gibi bön bön yüzüme bakarlar. Sonra kendi aralarında bir şeyler mırıldanırlar. Hissederim ki sözlerimi anlamışlar, fakat tasvip etmemişlerdir. Bazen bıyık altından bana güldüklerini de sezerim.*” (s. 20)<sup>411</sup> Ahmet Celâl’in bu ifadelerinde bir yabancıya köylü nezdindeki intibası ele alınır. Anadolu köylüsünün kendinden olmayana dair davranışları betimlenir. Ahmet Celâl anlaşılmayarak, desteklenmeyerek ya da alaycı tavırlara maruz kalarak yalnız bırakılır. Daha sonra köylüyle kurmaya çalıştığı tüm sevgi bağları da sonuçsuz kalır. Köylü Ahmet Celâl’e karşı kayıtsız kalır. Ahmet Celâl’in köy halkıyla kurabildiği diyaloglar *ağaç altı, çeşme başı, dere boyu ve kahve arkadaşlığı*<sup>412</sup> ndan ileri gidemez. Anadolu halkı sadece zihinleriyle değil yürekleriyle de Ahmet Celâl’e karşı mesafeli olurlar.

Ahmet Celâl, köy halkının bir parçası, üyesi olamaz. Anadolu’daki varlığını ve konumunu “*zeytinyağı*”<sup>413</sup> benzetmesi üzerinden yapar. Ahmet Celâl’in köydeki

<sup>409</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 24 / 25.

<sup>410</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 31.

<sup>411</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 20.

<sup>412</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 36.

<sup>413</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 67.

mevcudiyetine yönelik değerlendirmesi şöyle olur: “(...) *bir çanak suda bir damla zeytinyağı gibiyim. Ne karışıyorum ne de dibe çökebiliyorum.*” (s. 67)<sup>414</sup> Bu ifadelerle aydın figürün yöre toplumunun zihnine ve kalbine ulaşamadığı görülür. Türk köylüsü ve Türk aydını arasındaki farklılıklar vurgulanır. Ahmet Celâl, *Salih Ağalarla, Bekir Çavuşlarla, Zeynep Kadınlarla*<sup>415</sup> kuramadığı bağı köyde hayvanlarla kurar. Köylü için yaptığı iyiliklerin ve yardımların onların nezdinde anlamı olmaz. *Yaban* romanında Ahmet Celâl köylüleşmeye çabalasa bile zihni buna müsaade etmez. Bu sebeple köylülerle gerçek ilişkiler kuramaz. Ahmet Celâl, bozkırın bu isimsiz köyünde kendini üzerinde İngilizce yazıların olduğu bir “*teneke kutu*”<sup>416</sup> gibi görür. Köydeki yalnızlık hâlini evrende tek başına kalmışlık hissine kadar indirger. Hiçbir kişisi ve unsuruyla aidiyet bağı kuramadığı bu köyde ölümünün dahi köylüler nazarında değersiz olacağını düşünür. Köyde ölmesi ihtimalini o, şu şekilde tahayyül eder: “(...) *bu köylüler, beni gömmezler, bir derenin içinde köpeklere, kargalara yemlik bırakırlar ve kemiklerimi tezek ateşinde yakarlar. Ne âlâ, yadellerde, kemiklerim bile kalmayacak.*” (s. 133)<sup>417</sup> Ahmet Celâl, Anadolu’da mezarının dahi olamayacağı düşüncesindedir. Aydının Anadolu’daki kimsesizlik hissi onu ölümünü düşünecek sınıra getirir. Ahmet Celâl, ruhunda gerçekleştirilen tarumarın ölümü sonrasında bedeninde de uygulanacağı kanaatindedir. Üstelik ikna olduğu ihtimalden şikâyetçi değildir.

Ahmet Celâl, köy eşrafı tarafından yalnız zihinsel bakımından değil bedensel varlığı yönüyle de kabul görmez. Onun “*En basit, en sade, en tabii hareketleri (...) onlara, bir sirk ortasında, bir soytarının takla atışları, sıçrayışları, yuvarlanışları kadar tuhaf gel[ir].*” (s. 21)<sup>418</sup> Bu durum Ahmet Celâl’in gündelik eylemlerinin tepkiyle karşılanmasıyla eserde belirginleşir. Onun *tıraş olması, dişlerini fırçalaması, saçlarını taraması* yahut *okumalar yapması* (büyü yaptığı zannedilir)<sup>419</sup> köylü için alay konuları olur. Ahmet Celâl, Anadolu’ya sığınmak isterken bir gurbet yaşar. Mehmet Ali tarafından da aynı muameleyi görür.

Ahmet Celâl’in konuşabildiği tek kişi olan Mehmet Ali’yle de iletişimi zamanla zayıflar. Mehmet Ali köyüne döndükten sonra köylü duyarlılığına geri döner, komutanı Ahmet Celâl’in himayesinden çıkar. Bu hâl Ahmet Celâl tarafından yadırganmaz. Zira o mekânın kişi üzerindeki etkisine bizzat maruz kalır. Kendisi de bir süre sonra köylüler gibi olaylar ve durumlar karşısında duyarsızlaşmaya başlar. Düşünmekten, muhakeme

<sup>414</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 67.

<sup>415</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 67 / 68.

<sup>416</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 69.

<sup>417</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 133.

<sup>418</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 21.

<sup>419</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 21.

etmekten kaçınır hâle gelir. Zihinsel sorgulamalarını köylünün yoksul yaşamı içinde “ayıp”<sup>420</sup> karşılamaya başlar. Mehmet Ali’ye tepkisiz kalarak, uzaklaşarak eleştirdiği Anadolu insanın zihnine dönüşmeye başlar. Ahmet Celâl de çatışmalardan kaçınır hâle gelir ve köylüler gibi pasifleşir. Sessizliğiyle köylülere dönüştüğü görülür.

Ahmet Celâl’in Mehmet Ali’yle dil birliğinin kopuşu onu yine de askerinden uzağa düşüremez. Mehmet Ali’nin Kurtuluş Savaşı nedeniyle yeniden askere alınması kararında Ahmet Celâl üzüntü yaşar. Zira Mehmet Ali’nin kader arkadaşıdır. Mehmet Ali’nin askere gidişinde Ahmet Celâl’in düşünceleri şu şekilde olur: “*Aramızdaki bütün anlaşmazlıklara rağmen yeryüzünde, o benim tek dostumdu. Yarı yerinden bölünmüş yaşantıma yeni bir yön vermek için bana yardım eden tek adam o değil midir? Hangi fikir, sınıf ve meslek arkadaşından hayır gördüm?*” (s. 55) Ahmet Celâl, taşra insanıyla kuramadığı zihinsel uyuma karşın onların iyi taraflarına dikkat çeker. O, yaşadığı fiziksel kayıptan sonra kendini kimsesiz hisseder. Anadolu insanının yardımsever kişiliyle askerinin köyüne yönelir. Mehmet Ali’nin Ahmet Celâl’e yaklaşımı, Türk köylüsüyle Türk entelektüeli arasındaki uçurumu âdeta insani bağlarla kapatır. Mehmet Ali’nin cepheye gitmek için köyden ayrılması sırasında Ahmet Celâl’in acısını ifade şekli önemlidir. Ahmet Celâl, her ne kadar köylünün eylemlerini yorumlamakta güçlük çekse de tıpkı onlar gibi duygularını dışa vurur. Bu hâli “(...) *avazım çıktığı kadar ulumak ihtiyacını duydum.*” (s. 56)<sup>421</sup> şeklinde kendini gösterir. Ahmet Celâl dostu olarak gördüğü, geri gelmeyecek olan Mehmet Ali’nin ardından bir Anadolu köylüsü gibi ağıt yakar. Aydının bu aşamada fikri mücadeleleri Anadolu köylüsünün çaresizliklerine mağlup olur ve zamanla onlara dönüşür.

Ayrıca Ahmet Celâl köy yaşamı sürecinde birtakım hayat emarelerinden uzaklaşır. Zaman olgusu onun için anlamsız olur. Günleri, ayları karıştırmaya köy halkı gibi önemsememeye başlar. Ahmet Celâl, köylüler tarafından anlaşılmasını kabul etmez ancak kendisi de onlar gibi duyarsız bir hâle gelir. Öte yandan o da cehaletin ve tevatürlerin etkisi altına girer. Köylü halk gibi her duyduğuna inanmaya başlar. Bu hâl onu sanrılar, kâbuslar gören birine dönüştürür. Ahmet Celâl reddettiği kimi durumlara (*düşmanın ilerliyor haberi gibi*)<sup>422</sup> uyum sağlamaktan kaçınmaz.

Ahmet Celâl’in köye gelen *bir topçu müfrezesi*<sup>423</sup> subaylarıyla yaptığı konuşma onun taşrada yaşadığı değişimini somutlar. Artık o da köylüler gibi tepkiler vermeye başlar. Subayların Ahmet Celâl’e köyü terk etmesi yönündeki telkinleri aydın tarafından

<sup>420</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 26.

<sup>421</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 56.

<sup>422</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 123.

<sup>423</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 130.

“Adam sen de (...)” (s. 131)<sup>424</sup> şeklinde karşılık bulur. Ahmet Celâl bu cevabıyla tenkit ettiği köy halkı misali düşman işgaline kadercı bir tavırla yaklaşır. Halkın reaksiyonlarını vermeye başlaması onun salt zihniyle değil davranışlarıyla da köylülere uyum sağlayan dönüşümünü örneklendirir. Bunun yanında subayların gidişi sonrası Ahmet Celâl, burukluk duyar. Subayların köydeki kısa süreli varlıkları ona yalnızlığını yeniden hatırlatır.

Ahmet Celâl’in köylülerle arasında katedilmesi güç farklılıklar vardır. O, Anadolu’ya gerçekçi bir gözle bakar ve yabancı kalışını şu ifadelerle açıklar: “(...) Orta Anadolu’ da bir köy donmuş bir konaktır. Burada, mesafe sizi yutmuştur. Siz, mesafe içinde, dehşetten donmuşsunuzdur. Gerçekten, bir eski Hitit harabesine benzeyen bu köyde, insanların, toprak altından henüz çıkarılmış kırık dökük heykellerden farkı ne?” (s. 32)<sup>425</sup> Anadolu’nun ve köylü halkın aydındaki izlenimleri dikkate değerdir. Ahmet Celâl için bu Anadolu köyünde zaman, mekân ve hatta insanlar “donmuş” vaziyettedir. O, köyde yaşamın ve canlılığın olmadığını düşünür. Ahmet Celâl yalnız köylülere bakış açısıyla değil aynı zamanda kendini bu köye konumlandırmasıyla da yaban kalır.

Ahmet Celâl ayrıca *Mehmet Ali’nin düğününde*<sup>426</sup> köylünün eylemlerini garipser. Gelinin ve damadın davranışlarına, düğün ritüellerine, köylünün yeme, içme ve eğlence şekillerine, kadınların kıyafetlerine yönelik olumsuz yorumlar yapar. Onun bu düğüne yönelik hisleri “Ah, ne ağır, ne sıkıntılı ve ne kadar kaba idi bu düğün!” (s. 33)<sup>427</sup> sözleriyle açığa çıkar. Bu duygu ifadeleriyle Ahmet Celâl’in bir düğünde dahi yaşadığı ruhsal savaşlar ele alınır. Anadolu’da gerçekleşen bir düğün bile onda huzursuzluk sebebi olur. Paşa çocuğu olan, konaklarda büyüyen Ahmet Celâl; köy halkının doğal eylemleriyle ve alışkanlıklarıyla da uyum sorunları yaşar.

Ahmet Celâl, köy yaşamı sürecinde her anlamda özgür bir zihne sahip olmayı diler. O, şehir hayatının sınırlayıcı normlarından uzaklaşma arzusu taşır. Fakat Ahmet Celâl, köylülerin yanında duygularını özgürce ifade edebilme düşüncesinde yanıldığını görür. Ahmet Celâl *İlk İnönü zaferi*<sup>428</sup> nin haberine çok sevinir. Bu mutluluğunu köylüyle de paylaşmak ister ancak yine yalnız kalır. Onu yadırgayan köylüler, sevincini de anlamaz. Anadolu, Ahmet Celâl’in millî duygularını dahi yaşamasını kısıtlar. Millî Mücadele veya Mustafa Kemal gibi gündemler köylü nazarında hurafe ve yanlışlıklarla örülüdür. Ahmet Celâl, savaş yıllarının duygu yoğunluğunu kimseyle paylaşamaz.

<sup>424</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 131.

<sup>425</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 32.

<sup>426</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 33.

<sup>427</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 33.

<sup>428</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 39.

Öte yandan Millî Mücadele'nin varlığı Ahmet Celâl'in Anadolu'ya tutunmasında bir umut kaynağı olur. Aydın vatan bağımsızlığı ihtimaline tutunarak yaşama bağlanır. Savaşın varlığı beraberinde Ahmet Celâl'e halkla birlik kurabileceği bir kapıyı aralar. Ancak memleketin işgal altında olması durumu da durumu değiştirmez. "(...) bize cihanın baştanbaşa tutuşması yetmedi. Bu ayrılık bizi mahşer gününde bile bir araya toplayamadı." (s. 109)<sup>429</sup> ifadeleriyle serzenişini dile getirir. Halkla arasındaki ayrılık hâlinin savaş vahametiyle dahi mümkün olmadığını vurgular. Ahmet Celâl'in köylüye ulaşma yolunda attığı tüm adımlar karşılıksız kalır.

Ahmet Celâl, köylüler tarafından fiziki saldırıya uğramamasını silahlı olmasına bağlar. Ona göre köylüden gördüğü saygının temeli korkudur. Zira Yunan askerleri köyü işgali sırasında Ahmet Celâl'in silahlarını alırlar. Bu olay sonrasında halk için itibarını tamamen kaybeder. O; zihni, kalbi ya da bedeniyle değil asker olmasının etkileriyle köylü gözünde itibar kazanımı ya da kaybı yaşar.

Ahmet Celâl'in köylüyle hesaplaşması ve çatışması Yunan askerlerinin çoban çocuk Hasan'ı öldürmeleriyle sona erer. Ahmet Celâl, halkla iletişim kuramayışının özünü cehaletle ilişkilendirir. Köylünün bilinçsizliğini, duyarsızlığını ve eğitimsizliğini entelektüel zümreye bağlar. Anadolu'nun açlık, hastalık ve yoksulluk içindeki mücadelesinde yok oluşunu gerçekçi gerekçelerle temellendirir. "*Onları ben küçük sığırtaçın ölüsü başında affettim.*" (s. 181)<sup>430</sup> ifadesiyle aydın dil birliği kuramadığı köylüyü tüm uyumsuz eylemlerinden aklar. Anadolu halkına bir anlamda hakkını teslim eder.

Ahmet Celâl'in kolsuz oluşu eserde pek çok boyutta değerlendirilir. Onun fiziki kaybı sevdiği kız tarafından "*kolu yok bir herif*"<sup>431</sup> şeklinde anlam kazanmasına yol açar. Ahmet Celâl'in maruz kaldığı bu gibi söylemler onu kaçmak istediği geçmişine geri götürür. Ona travmalarını yahut Anadolu'daki kimsesizliği gerçeğini yeniden hatırlatır. Ahmet Celâl'in istenmeyen hâlinin tam aksi görünümü yalnız eserin sonunda görülür. Ahmet Celâl, düşman askerlerinin zulümleri nedeniyle Emine'yi köyden kaçıtır. Bu kaçma eylemindeki saklı iletişim Emine'nin Ahmet Celâl'le kurabildiği güven bağı içerir. Emine, Yunan askerinden ona, o ise İsmail'in karısına sığınır. Bu kısa süreli birliktelik Ahmet Celâl'in Anadolu'yu tek başına terk edişiyle neticelenir. Yaban oluşu ve yalnızlığı eserin sonuna bir anlamda mühürlenmiş olur.

---

<sup>429</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 109.

<sup>430</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 181.

<sup>431</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 80.

#### 4.3.4. Anadolu Yergisi

Bu bölümde incelenen romanlardaki Anadolu'nun taşralarına yönelik eleştirel bulgular eserlerin yayın yılları sırasına göre değerlendirilecektir.

*Bahtiyarlık* (1885) romanında Anadolu yaşamının temsilcisi rolünü *Şinasi Bey* üstlenir. Dolayısıyla taşraya yönelik yergi ifadeleri romanda *Senai Efendi* ve ailesi merkezli verilir. Romanın “*Mektepte*” bölümünde *Şinasi Bey* ve *Senai Efendi*'nin şehir ile köy hayatına yönelik konuşması yer alır. Bu konuşmada *Senai Efendi* köy hayatını “ (...) *pireli bir toprak üzerine serilmiş çerge üstünde yatmak (...)*” (s. 508)<sup>432</sup> şeklinde tanımlar. *Şinasi Bey*'in bu yoruma karşı çıkması üzerine *Senai Efendi* aksi hâlin ancak zenginlik koşuluyla mümkün olduğunu belirtir. Bu diyalogda taşrada mamur bir hayatın servetle mümkünlüğüne dikkat çekilir.

Bahsi geçen bölümün devamında *Senai Efendi* “*çimento üzerinde yatmış bulunan bir fakir kadın[ı]*”<sup>433</sup> “*köyde hilâlli çarşafklar üzerinde yatan pederi*”<sup>434</sup> nden üstün tutar. *Senai Efendi* yoksulluk içinde yaşayan ancak şehirde olan kadını taşrada zengin hayat süren babasından daha birikimli görür. Taşra, *Senai Bey* için cehaleti temsil eder. Bu nedenle de pederinin ihtişamlı hayatını Anadolu'da yaşadığından “*hayvanlık*”<sup>435</sup> seviyesine indirger. *Senai Efendi* için fakir olup şehirde yaşamak daha yüce bir değer olarak görülür.

Eserin üçüncü bölümünde *Şinasi Bey*'in Anadolu'ya gidiş süreci ve tecrübeleri anlatılır. Bu bölümde yer alan *Şinasi Bey*'le *Yamalı Musa Ağa*'nın karşılaşması dikkate değerdir. *Musa Ağa*, *Şinasi*'nin taşradaki varlığını şu sözlerle kabul etmez: “*Aklını mı bozdun a çocuk? Hiç senin gibi okumuş yazmış bir adam köylü mü olurmuş?*” (s. 529)<sup>436</sup> *Yamalı Musa Ağa* bu ifadeleriyle oğlu *Senai Efendi* gibi taşra yaşamını küçümser. *Şinasi Bey*'in Anadolu'da yaşam inşa etme ve köylü olma fikrini akıl kaybı olarak yorumlar. Tahsilli insanların köyde olmaması gerektiği düşüncesindedir. *Musa Ağa* ve oğlu *Senai Efendi* köylü olmalarına karşın taşra hayatını reddederler. *Bahtiyarlık* romanında yanlış Batılılaşma temsilcileri tarafından Anadolu; beğenilmeyen, istenmeyen yeri imler.

*Bahtiyarlık* romanında Anadolu romantizmi yaklaşımı merkeze alındığından Anadolu yergisi sınırlı düzeyde kalır.

*Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1890 / 1891) romanında Anadolu'ya dair ilk yorum “*Yeni Bir Mülakat*” bölümünde yer alır. Burada Osmanlı bürokrasisinden *Emin*

<sup>432</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 508.

<sup>433</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 508.

<sup>434</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 508.

<sup>435</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 508.

<sup>436</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Hayret / Bahtiyarlık*, s. 529.

Paşa'yla Mansur Bey arasında geçen konuşmada İstanbul üzerinden Anadolu eleştirisi yapılır. Mansur Bey İstanbul'un çalışmayan ya da iş bilmeyen memurlarını şöyle yorumlar: “İşinin erbabı, muktedir bir memur devairde güç bulunur. Nerede kaldı ki taşrada bulunsun!” (s. 265)<sup>437</sup> Onun bu ifadelerinden hareketle aynı zamanda taşranın imkânsızlığı ele alınır. İstanbul'da olmayan memurun Anadolu'da olamayacağı gerçeği yerilir.

Romanın “*Nakl-i Yekûn*” bölümünde Mansur Bey'in taşra hizmetlerine yer verilir. Burada köylünün rüştiyelere bakış açısı dikkate değerdir: Köylüler “Çocuklarımızı gavur etmek istemeyiz.” (s. 318)<sup>438</sup> düşüncesindedirler. Bu kanaatle hükümetin ortaokullarına rağbet göstermezler. Anadolu halkının yeniliklere yaklaşımını örnekleyen bu ifade onların zihin yapısını karşılar. Halkın bu zihniyeti, laik eğitim düzeninin Anadolu'da inşasının zorlaştıran etkenlerden biri olur.

Eserin son bölümünde kahramanların mektuplarına yer verilir. “*Mansur Beyden Doktor Mehmet Efendiye*” isimli ve “5 Nisan 92” tarihli mektupta Mansur Bey'in taşra memurlarına yönelik eleştirilerine yer verilir. Mansur'un yorumları şu şekilde verilir: “Memurîn itibarıyla İstanbul ehvendir. Taşrada heyet-i idare bazı mahallerde adeta bir tekâsül ve irtikâp kumpanyası şeklini almıştır. İrtikâp hem aleni surette vaki oluyor. Hem de müracaat mefkûttur. Babialı'ye yahut daha âli makama şikâyeti işittirmek muhaldir. İhkak-ı hak edecek mahkemeler yoktur. Matbuatın cismi, ismi gibi değildir.” (s. 336 / 337)<sup>439</sup> Mansur Bey bu ifadeleriyle İstanbul memurlarının pasif olmalarına karşın onların zararsız olmalarına dikkat çeker. Buradan hareketle taşra memurlarının sorumsuz ve rüşvet alan kişiliklerini öne çıkarır. Kırsalda gerçekleşen aleni rüşvet alımlarından başkentten haberdar olmayışını eleştirilir. Osmanlı'nın başkentine uzak olmanın olumsuz yanları verilir. Mansur Bey, aynı zamanda rüşvetleri cezalandıracak adil mahkemelerin yokluğunu dile getirir. Burada İstanbul hükümetinin taşranın hâlinden haberdar olamayışını sorgular.

*Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*, *Bahtiyarlık* romanı gibi Anadolu romantizmi algısıyla yazıldığından eleştirel ya da gerçekçi detaylar sınırlı görünümde kalır.

*Küçük Paşa (1910)* romanının ilk bölümünden itibaren Anadolu'nun unutulmuşluğu ele alınır. Anadolu gerçeğinden hareketle taşraya yönelik olumsuz intibalar sunulur. Natüralist çizgide yazılmış romanda Anadolu tüm yalın ve arı görünümüyle aktarılır. Anadolu realitesi üzerinden taşranın durumu eleştirilir. İlk olumsuz yorum bahsi geçen bölümde şu şekilde verilir: “*Anadolu'da bir köy (...) Bir*

<sup>437</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 265.

<sup>438</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 318.

<sup>439</sup> Mizancı Murad, *Giriş*, s. 336 / 337.

*buçuk sene evveline kadar hükümet-i müstebidenin ancak asker almak, vergi tarh ve tahsil etmek lazım geldikçe tahattur ettiği, Anadolu'yu görmeyenlerin, büyük şehirlere mahsus her türlü dağdağadan velveleden bîzar oldukça birer mavtın-ı sükun ve huzur olmak üzere (...) tasavvur eyledikleri mecâmi-i fakr u sefaletten biri olan bu köyün mevkii, bir şairi, bir musavveri yalnız bir şiir yazmak, bir tablo yapıp geçmek için memnun edebilir.” (s. 33)<sup>440</sup> Bu ifadelerle Anadolu hatıra gelmeyen asker ya da vergi almak için hükümetin uğradığı yer olarak tanımlanır. Şehirlerde yaşayanların sakinliğine imrendiği esasında Anadolu'nun garibanlığı temsil ettiği vurgusu yapılır. Taşranın yoksulluğu ve sefaleti yerilir. Taşranın ancak resim yapmak isteyen bir ressamı ya da şiir yazmak isteyen bir şairi memnun edebileceği vurgulanır. Dolayısıyla Anadolu'nun imkânsızlıkları eserin ilk paragrafından itibaren anlatılmaya başlanır. Hâzım Paşa, “zorba hükümet”<sup>441</sup> ifadesiyle Anadolu'nun ahvalinin nedenlerini metin içerisine yerleştirir.*

Birinci bölümün takibinde köy halkının evlerini yaptıkları bölgeye yönelik olumsuz betimlemeler yapılır. Uçurumun altına ev yapan ahaliye yönelik değerlendirmeler şöyledir: “*Me'vâ-yı zîhayat olmak için değil, medfen-i emvât olmak için de pek harap olan kırk elli kadar mesâkin-i sefile ile bunlar içinde temdid-i azab-ı hayata çalışan sekenesinin hâl ve kıyafetleri görülü[r](...)*” (s. 34)<sup>442</sup> Bu ifadelerle köylünün ev yaptıkları yerin mezarlık yapmak için dahi uygun olmadığı belirtilir. Burada halkın kılık kıyafetinin yoksulluğu üzerinden kış mevsiminden korunmak amacıyla uçurum dibinde ev yapmak zorunda kaldığı anlaşılır. Köylünün kış mevsimine yönelik çözümsüzlükleri ve çaresizlikleri belirtilir.

Romanda köy halkından alınan vergiler de gündeme getirilir. Önünde çıplak ayak izlerinin varlığından ev olduğu anlaşılan harabelerden vergi alma durumu eleştirilir. Romanda “(...) *bu pek miskin taş, toprak, çalı, çırpı yığınlarına “hane” diye ağır vergiler tarhından utanmamak bu menâzir-i fecaiyi görüp de bir çare-i islah düşünmemek, asırlar da geçse mürur-ı /18/ zamandan müstefid olmaz, hiç affolunmaz bir cürümdür.” (s. 35)<sup>443</sup> şeklinde bu durum yorumlanır. Halkın sefaletine çözüm üretmeksizin vergi alımlarının devamlığı üzerine görüşlere yer verilir. Bu vaziyetin yüzyıllar sonra dahi düzeltilmesi güç bir hata olduğu dile getirilir. Taşra bürokrasisinin uygulamalarına yönelik aksaklıklar eleştirilir. ÜÇÜNCÜ KISIM başlıklı 7 numaralı*

<sup>440</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 33.

<sup>441</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 33.

<sup>442</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 34.

<sup>443</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 35.

bölümde de öşür vergileri üzerinde durulur. Toprak ürünlerinden alınan vergilerin Anadolu halkının ambarlarını boşalttığı gerçeği vurgulanır.

Romanın ikinci bölümünde dönemin *zabita süvarileri*<sup>444</sup>nden bahsedilir. Devrin atlı askerlerinin yoksullukları dile getirilerek bu durumun taşra üzerindeki etkisine dikkat çekilir. Askerlerin düzenli maaş alamamaları geçimlerini zora sokar. Hâl böyle iken atların beslenme ihtiyaçlarını gideremezler. Atlı askerler hayvanlarını açlıktan kurtarmak için “(...) *meccanen yem, yiyecek veren köyler[e]*”<sup>445</sup>yönelirler. Devrin askerlerinin maaşlarını alamamalarının yanında halkın bu durumdan mağduriyeti de eleştirilir. Yoksulluk içindeki Anadolu halkının sorumlulukları dışındaki mecburiyetleri ele alınır. Öte yandan 2 numaralı bölümün devamında köy halkının askerlerle iletişim kuramamaları sorgulanır. Köy ahalisinden askerlerle yakın konuşan ancak “*karyenin muhtarı*”<sup>446</sup> olabilir.

Romanın üçüncü bölümünde sütannelik konusu işlenir. Taşrada yeni doğum yapmış kadınlar paşaların çocukları için İstanbul’a getirilirler. Burada sütanneliğe dair yapılan açıklama dikkate değerdir: “(...) *soyu, sopu belli, sütü sümügü temiz bir yayla ineği (...)*” (s. 49)<sup>447</sup> Anadolu’dan alınıp Suat Paşa konağına getirilen Selime’ye biçilen değer hayvan ederinde olur. Burada taşra insanına biçilen değer eleştirilir. Ayrıca sütannelikten kazanılan para üzerinden Anadolu insanının yoksulluğunun altı çizilir. Köyünden ilk kez paşa emri nedeniyle çıkan Selime, Anadolu insanının cehaletini ve saflığını temsil eder. Selime romanda trajikomik detaylarla okura aktarılır.

Ayrıca İstanbullu sütannelerin, maaşlarını kaybetmemek için sütlerinin kesilmesi hâlinde emanet bebeğe “*zeytinyağını yedirmeye*”<sup>448</sup> çalışmalarından bahsedilir. Bu durum nedeniyle konaklarda köylü sütanneler tercih edilir. Çünkü Anadolu kadını hem sahipsizdir hem de cahildir. Burada köylü sütannelere yönelik başka bir ironi şu şekilde verilir: “(...) *onlar az şeyle çok memnun olurlar; insan, uslu bir inek gibi istediği kadar sağlar.*” (s. 50)<sup>449</sup> Bu ifadelerle taşra insanının cehaleti ve saflığı nedeniyle yetinen konumda olması ele alınır. Tekrarlanan “*inek*” benzetmesi üzerinden aynı zamanda onların haklarını müdafaa edemeyişlerinin trajedisi aktarılır. Zira “(...) *Anadolu’nun içerilerinden sütünesi celbi Üsküdar’dan bir inek getirtmek kadar sehlü’l-ihiyar bir şeydir.*” (s. 51)<sup>450</sup> Bu ilişkilendirmeye Anadolu’dan bir kadının İstanbul’a paşa talebiyle

<sup>444</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 42.

<sup>445</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 42.

<sup>446</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 43.

<sup>447</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 49.

<sup>448</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 50.

<sup>449</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 50.

<sup>450</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 51.

gelmesinin kolaylığı eleştirilir. *Küçük Paşa*’da Anadolu halkına bakış açısı ve atfedilen anlam pek çok kez somutlaştırılır.

Selime, Suat Paşa konağına gelmeden evvel Sancak Bey’inin karısı tarafından etek öpme geleneğine yönelik yetiştirilir. Selime konağa geldiğinde hemen *kapıcı Abdi Ağa*<sup>451</sup>’nın cepkenini öpmeye çalışır. Anadolu insanının cehaleti ve masumiyeti üzerinden eserde itaat tahakkümüne yer verilir. Taşra insanının sömürülmeye açık hâlinin eleştirisi yapılır.

Öte yandan Selime’nin konakta kendisine verilen odayı görünce yaşadığı duygular köylü saflığını karşılar. Üçüncü bölümde yer verilen odaya yönelik tasvir şu şekildedir: “(...) kötü bir köyden gelen bir kadının cennet denildikçe tasavvur edebileceği emâkinden her halde çok müzeyyen idi.” (s. 53)<sup>452</sup> Bu ifadeyle Selime’nin konaktaki odasının değeri ve ihtişamı vurgulanırken aynı zamanda köyüne yönelik “kötü” yakıştırması yapılır. Burada Selime’nin yeryüzündeki her şeye sahip olmuş gibi sevinmesi hâli belirtilen “kötü” sıfatının bir anlamda açıklaması olur.

Eser boyunca şehirlilerin köylülere bakış açısı aşağılama boyutunda olur. Selime konağa yerleşmeden evvel önce yardımcıları tarafından yıkanır ve sütannelik için kontrolden geçer. Selime’ye yapılan muamelenin sebebi 3 numaralı bölümde şöyle verilir: “Köylü kiri kolay kolay çıkmaz.” (s. 55)<sup>453</sup> Bu ifadelerle köylü olmanın günah ya da suç gibi nitelendirildiği görülür. Ayrıca Selime’den oğlu Salih’i daha az emzirip zamanla tamamen anne sütünden kesmesi istenir. Selime konağın zengin ve ihtişamlı görünümünden etkilenir ve tüm talepleri kabul eder. Dolayısıyla köylü yokluğu hâli Selime’yi suistimallere açık hâle getirir. Romanda Selime’nin yaşadığı olaylar dâhilinde köylülük hâlinin yergisi yapılır.

Taşra insanına yönelik benzer küçümseyici yaklaşım *beşinci* bölümde görülür. Suat Paşa, Salih’i oğlu yerine koymak ister. Paşa’nın iyilik temelli yaklaşımının yanında Anadolu insanını hakir gören bakış “(...) bundan daha çirkin olsun (...) evlat babası olamadım.” (s. 66)<sup>454</sup> şeklinde bir yaklaşım vardır. Salih ancak Suat Paşa’nın “*küçük paşa*”sı olduktan sonra konak halkının gözünde güzel görünmeye başlar. Selime de oğlu manevi evlat gibi görüldüğünde konakta değer kazanır. Suat Paşa’nın yeğenine sütanneliği yaptığı yıllarda fark edilmeyen Selime, oğlu Salih’in *Küçük Paşa* ilan edilmesiyle itibar görür.

<sup>451</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 51.

<sup>452</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 53.

<sup>453</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 55.

<sup>454</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 66.

Romanın dördüncü bölümünde *Nazikter* kalfayla Selime'nin konuşması üzerinden Anadolu insanının cehaleti somutlanır. Her gece yaratıcıya dua edip öyle uyuyan Selime'nin bu eylemi bir konuşmaya neden olur. Bahsi geçen bölümde *Nazikter* kalfanın sorularıyla Selime'nin cevapları şu şekilde başlar:

- ...*Peygamber kimdir?*

- *Allah torunu.*

- *Babası kimdir?*

- *Adem babamız.*

- *Anası da Havva anamız olduğunu tabi bilirsin. Sormaya hacet yok! Namaz nedir?*

- *Köyde erkeklerden bazıları boş kaldıhça kılar; dişi ehliler kılmaz sevaplı bir iştir. (s. 61)<sup>455</sup>*

Bu pasajda Selime'nin üzerinden taşra insanının dini bilgisi gösterilir. Selime'nin cevaplarıyla köylünün inançlardan haberdar olmayışı ya da yanlış bilmesi hâli ele alınır. Anadolu insanının dine yönelik yanlış kabulleri örneklenir. Konuşmanın takibinde Selime'nin devlete ya da padişaha yönelik bilgisi sorgulanır. Diyalogun devamı şöyledir:

- *Devlet nedir?*

-... *köylerden vergi, asker alır; vakad...kendisi gelmez; kuduz gibi zaptiyeleri saldırır, zift gibi yapışkan tahsildarlar gönderir.*

- *Padişah kimdir?*

- *Devlet efendimizin altın kafes içinde oturan büyük oğlu. (s. 61)<sup>456</sup>*

Selime'nin verdiği cevaplarla taşra insanın devlete ve padişaha yönelik fikirleri açıklanır. Köylü için devlet vergi demektir, askerlik demektir. Devletin temsilcileri halk nazarında olumsuz görünümlere sahiptir. Selime'nin düşünceleriyle Anadolu insanının olumsuz tecrübeleri ele alınır. Halkın eğitimsizliği ve yaşantıları, İstanbul'la taşra arasındaki mesafeleri belirginleştirir.

Selime, *Nazikter* kalfayla geçen konuşmada taşranın mekteplerinin hâlini de açıklar. Selime'nin zihninde mektep camidir. Üstelik ona göre cami yazın kullanılmaz çünkü imam gurbettedir. İmam, aile geçimini sağlayamadığından yazın köyde kalmaz. Kışınsa imama para verme denilen *perşembelik*<sup>457</sup> olduğundan köy halkı çocuklarını camiye gönderemez. Dolayısıyla cami de hizmet yapmaz. Selime'nin köyün camisini mektep sanması ve takibindeki gerçekler dikkate değerdir. Ayrıca devrin paşasının

<sup>455</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 61.

<sup>456</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 61.

<sup>457</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 62.

memleketten habersiz olması ve Selime'nin anlattıklarını öğrendikten sonra yaptığı ıslahat girişimleri ironiktir. Dördüncü bölümün sonunda Anadolu'da "(...) *Cenab-ı Cibril-i emîni aelade bir posta müvezzii kadar olsun dikkatten tecrit eden yüzbinlerce akâid-i garbiye mutekitleri bulunduğu (...)*" (s. 64)<sup>458</sup> ifadesiyle Anadolu cahilliği netleştirilir. Taşranın bu durumu eğitim kurumlarının olmayışları üzerinden argümanlandırılır. Romanda eğitim sistemine yönelik şu sayısal verileri sunulur: "(...) *birkaç büyük (...) şehirden, beş on küçük kasabadan başka yerlerinde maarif gülünün henüz bir tek filizi bile yeşillenmeye başlamamıştır.*" (s. 63)<sup>459</sup> Bu ifadelerle eğitim adına Anadolu'nun hâli ve eksiklikleri ele alınır. Halkın cehaleti devletin yetersizliğiyle gerekçelendirilir. Dördüncü bölümde yer verilen detaylarla ve köy hayatı gerçeğiyle devlet varlığının panoraması çizilir.

Romanın yedinci bölümünde köylü insanların köklerine ve topraklarına bağlılığı vurgulanır. Selime'yle Ali, sütannelik görevinin bitmesi nedeniyle köylerine dönmek isterler. Burada baba ocağını tütürme geleneği de etkili olur. Salih'in Suat Paşa tarafından evlatlık kabul edilmesi onların nezdinde nimettir. Dolayısıyla çocuklarını geride bırakma burukluğu yaşamazlar. Önceledikleri çocuklarının imkânlarının iyi durumda kalacağı hakikatidir. Anadolu insanı çaresizdir. Öte yandan konakta yer edinemediklerini, istenmediklerini bilirler. Bunların yanında kazandıkları altınlar, Selime'nin sandığına girenler yurt sevgisinin önüne geçer ve köydeki itibarlarını katlar. Bu bölümde taşra insanının zihinsel süreçleri ve kararları üzerinden eleştirilere yer verilir.

Romanın sekizinci bölümde Selime, Ali ve Salih'in aile bağları irdelenir. Salih'in paşa konağında büyümesi taşra sefaletinin yanında kazançlı bir durumdur. Ancak o, kendi ailesi tarafından ikinci planda itilir. Öncelik paşa çocuğu olan, süttten ve ilgiden daha fazla faydalanan Haldun'a verilir. Asker olan babasının ya da başka bir çocuğa annelik yapan annesinin Küçük Paşa için anlam evreni oluşmaz. Salih, duygu ve idrak bağı kuramadığı Selime ve Ali'ye karşı kayıtsız kalır. Öte yandan İstanbul'un kültüründe ve zenginliğinde büyüyen Salih ailesini kaba bulur. Salih için anne ve babasının köylerine dönmesi bir anlam ifade etmez. Aynı kayıtsız hâl, Salih'in köye gönderilmesi gündeminde görülür. Salih öz annesine ve babasına yabancıdır. Paşa konağında başlayan ihtişamlı ancak yalnız hayatı köye sürülmesiyle devam eder. Salih'in çocuk zihninde köy, ak köpüklü bulutların bitimsiz olduğu bir mutluluk diyarıdır. Köye gideceği vakit zihnindeki resimde ailesine kavuşma bilgisi olmaz.

<sup>458</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 64.

<sup>459</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 63.

Nitekim Salih köye gittiğinde annesine yönelik hafızasında hiçbir anı yoktur. Salih annesini yalnız solmuş İstanbul'dan kalma kıyafetlerinden tanır. Salih'in ailesiz ve kimsesiz kalışı üzerinden sütannelik olgusu ve sonuçları ele alınır.

Benzer aile ilişkileri yergisi dokuzuncu bölümde görülür. Selime'yle Ali "*imzasız bir mektup*"<sup>460</sup> nedeniyle boşanırlar. Mektupta Selime'ye iftira atılır ve Ali gerçekliğini araştırmadan Selime'den ayrılır. Taşra insanı cehaleti nedeniyle inanmaya ve aldanmaya açık hâldedir. Ali aynı tavrı tekrarlar. İkinci karısı Haçca' nın Küçük Paşa'ya yönelik olumsuz düşüncelerine aldanır ve oğluna mesafeli davranır. Üvey anne Haçca' nın Salih'e yaptığı eziyetlere duyarsız kalır. Burada köylü zihninin inanmaya ve aldanmaya açık durumu eleştirilir.

Sekizinci bölümde Salih'in tahsil aşamaları aktarılır. Küçük Paşa, *Fransız mürebbiye Aleksandrin*<sup>461</sup> tarafından *okuma yazma, Fransızca eğitimi*<sup>462</sup> alır. Salih'in "*(...) okumak, yazmak için pek mahdûd olan istidadı nisbetinde olsun Fransızca öğrenmesi mümkün olamadı. Bir sene içinde (...) yüze kadar sayı ile aylar, günler ve me'külât ve meşrubata müteallik beş on kelime öğrenebildi.*" (s. 80)<sup>463</sup> Bu ifadelerde Salih'in büyümesiyle birlikte özündeki taşralı hâlinin ortaya çıktığı görülür. Natüralist çizgideki romanda soya çekim yasası üzerinden Anadolu insanının değişmeyeceği ele alınır. Salih çocukluk çağına geldiğinde annesi Selime ve babası Ali gibi idrak problemleri yaşar. Ne kadar paşa konağında büyümüş olsa da Salih taşra kökenlidir. Aynı zamanda eğitime ve öğrenmeye yönelik hevesi de yoktur. Çiftçilik ya da askerlik gibi mesleklerin detaylarına dikkat kesilir. Salih'in yetersiz ve başarısız durumu determinizm ilkesi dâhilinde köylü olması gerçeğine bağlanır. Ayrıca Salih'in köyü, onun akıbetini önceden belirlemiştir. Anadolu'ya, insanına dair yapılan tüm yergiler bir anlamda Salih'in sonunun habercisi olur. Nitekim eserin sonunda Salih kaderinden kaçamaz ve köyde kurtlar tarafından parçalanarak ölür. Salih bir bakıma köylülüğün kadim sonunu temsil eder.

Eserin onuncu bölümünde Küçük Paşa'nın köksüzlüğü anlatılır. Selime'nin sütnesi olmak için geldiği konakta Salih'in yaşamı değişmiştir. Manevi babası olan Suat Paşa'nın ölümüyle birlikte büyüdüğü ve çocukluğunu geçirdiği konaktan köyüne gönderilir. Anadolu'nun Salih'i, İstanbul'un Küçük Paşa'sı olamaz. Paşa'nın ölümü sonrası Salih konakta hiç yaşamamış, varlık göstermemiş gibi yok sayılır. Salih taşranın sahipsiz çocuğudur. Köklerinden koparılan Salih'in vatani yoktur, gittiği durakta da

<sup>460</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s.82.

<sup>461</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s.80.

<sup>462</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s.80.

<sup>463</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s.80.

kökleşemez. Kimsesizliği eserin sonuna kadar anlatılır. Salih'in iradesi dışında süregelen sürgünleri onun akıbetini hazırlar.

Öte yandan Salih'in köyüne gönderilişi üzerinden Anadolu'nun mevcut durumu eleştirilir. İstanbul'da paşa konağında büyümüş çocuğun köyüne gidişi âdeta bir mahvoluş olarak verilir. Bu anlamda *Nazikter kalfanın* şu ifadesi dikkate değerdir: “*Kuru bir Küçük Paşalık tevcihi ile yedi buçuk yaşına kadar naz ve naim içinde büyütüp de iyi yaşamaya alıştırdıktan sonra köye göndermek ihtimal ki seksen yaşına varacak bir çocuğu işkençe ile öldürmek kabilindedir.*” (s. 92)<sup>464</sup> Nazikter kalfanın ifadeleri üzerinden Salih'in köyünün durumu dile getirilir. Çocukluğu küçük paşalık kıdemiyle geçmiş Salih'in doğduğu topraklara dönüşü, ömrünün kısaltılması şeklinde değerlendirilir. Salih üzerinden köy mekânı sürgün yeri şeklinde sunulur. Bu yaklaşımın benzer görünümü yedinci bölümünde Selime üzerinden şu şekilde örneklendirilir: “*Zavallı kadın, dört buçuk beş sene içinde yine eski köylülüğüne tamamen avdet etmiş; İstanbul 'a gitmezden evvelki halinden ziyade zayıflamış, kararmış, bozulmuş idi.*” (s. 141)<sup>465</sup> Bu detaylarla Selime'nin köye dönme hâlinin bedenindeki yansımaları açıklanır. Dolayısıyla romanda Anadolu acziyeti, mahvı ve yok oluşu imler. Nitekim eserin sonunda Salih'in yaşamını sonlandıran mekân olur.

Ayrıca romanda köylü insanına atfedilen anlamlar dikkate değerdir. Konağın köpeği *Kartopu* ile Salih'in varlık değeri mukayese edilir. Bu değerlendirmede Kartopu galip gelir. Köyüne gönderilen Salih'e *Naime Hanım* köpeği vermez. Kartopu 'ya biçilen değer üzerinden Salih'in değersizliği ele alınır. Bu eleştirinin ifadesi şöyledir: “*(...) birisi köpek yavrusu, para ile alınır satılır; diğeri hür bir insan oğlu, kaç para eder.*” (s. 97)<sup>466</sup> Anadolu'nun kimsesiz çocuğu Salih'in kaderini biyolojik ailesi ve evlatlık verildiği aile değiştirmiştir. Hürriyeti anne ve babasının cehaleti nedeniyle yabancılara satılmıştır.

*Küçük Paşa* romanında taşra ulaşımı ve yolları üzerinden tespitler de mevcuttur. Anadolu yolları araba ve kağnıların gidemeyeceği durumdadır. Salih'in köyüne seyahati sırasında yapılan değerlendirme dikkate değerdir: “*Bahar gelir, güz gelir, muhtar kapıya dayanır; hadi babam, amele-i mükellefe! Sürü sürü fakir fukara toplanır, yola düşer, ver babam avuç avuç (... ) bedel parası, bunlar ne oluyor, bilinmez? Ha bi Ali sırrı, arı sırrı!... Fakir, fukaraya yazıh; Onlar dağda, kırdada, yazıda, yabanda, sıcakta, soğukta çalışarah, yağmurda yağışta acıhta yatarah işler. Daş kırar, toprak daşır, zabi*

<sup>464</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s.92.

<sup>465</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s.141.

<sup>466</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s.97.

*zıbyan (...) evde aç esner, yine bi şey olmayor... (s. 106)*<sup>467</sup> Bu ifadelerle Anadolu insanından alınan vergilerden, vergilerin sık aralıklarla alınmasından bahsedilir. Taşra insanının emekle kazandığı geçimini devlete vermesine karşın yaşadığı güçlükler vurgulanır. Köylünün açlığa dahi dayanmasına rağmen yaşamaya devam ettiği imkânsızlıklar örneklenir. Yoksul halktan toplanan vergilerle taşranın değişmez ahvali yerilir. Bahsedilen bölümün devamında ayrıca yolların aşılmaz durumunun savaş yıllarına yansımaları ele alınır. *Top arabalarının*<sup>468</sup> muhabere sırasında taşra yollarına saplanıp kalmaları üzerinden Anadolu yoksunlukları anlatılır. Coğrafyanın güçlükleri yanında yeterli hizmetlerin yapılmadığı, gidilmeyen Anadolu âdeta karanlık bir akıbeta teslim edilir.

2 numaralı başlıkta Anadolu topraklarına yönelik betimlemeler yer alır. Mekân tasvirleri Anadolu halkının hâliyle benzer durumdadır. Toprakların ekilmekten bezmiş hâli, geleneklerin yeniliklere fırsat vermeyişi, kağrı hayvanlarının yollarda yaşadığı acılar, ıssız ve yoksul araziler üzerinden Anadolu köyleri resmedilir. Karamsar imajlarla oluşturulan görünümeler kötü bir sahnenin dekorları gibidir. Coğrafi intibalar Anadolu'nun hem de halkının tükenmişliğine işaret eder. Natüralist bakışla yalın bir dille verilen detaylar Anadolu'nun gerçek acıları gibidir. Roman boyunca taşra umudu değil umutsuzluğu temsil eder, bir nihayet olur.

Salih'in köyüne varma sürecindeki izlenimleri üzerinden köyün ve köylülerin durumu aktarılır. Salih çocuk hülyalarının dışında köyünü sefalet ve yıkıntı hâlinde bulur. Köye dair izlenimler şu şekilde anlatılır: “(...) yüce dağlarından, beyaz köpüklü çayından, yapraklarının yüzü yeşil, tersi platin gibi beyaz, parlak birkaç kavak, gövdeleri oyulmuş, çürük tozları kavurulmuş, biraz (...) iri dövülmüş kahverenginde diplerine yığılmış ve namazgah kurbundakiler içinde ateş yakılıp kahve ocaklığı etmiş, beş on ihtiyar söğütten başka, karye-i muhayyilenin enkazından meydanda bir şey kalmadı. (s. 115)<sup>469</sup> Bu ifadelerle Anadolu'ya yönelik gerçekçi bir yaklaşım söz konusudur. *Küçük Paşa'da*, *Bahtiyarlık* (1885) ve *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1890 / 1891) romanlarının dışına çıkılır ve Anadolu'ya dair romantik yaklaşım tavrı yıkılır. *Küçük Paşa* romanında taşra imkânların tükendiği yer olarak verilir. Âdeta yokluğun, cehaletin, kimsesizliğin vatanıdır. Anadolu, İstanbul'da paşa konağında çocukluğunu geçirmiş, bolluk içinde büyümüş bir çocuğun uyumsuzluğudur. Salih'in yaşadığı çatışmalar üzerinden Anadolu'nun durumu ele alınır.

<sup>467</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s.106.

<sup>468</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s.106.

<sup>469</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s.115.

3 numaralı başlıkta taşra askerinin durumu resmedilir. Köyün köpeklerinin yalnız Küçük Paşa'ya havlamaları üzerinden verilen değerlendirme taşra sefaletinin ve askerinin ironisi olur. Anadolu askeri şu şekilde tasvir edilir: “(...) *hamâil gibi sol koltukları altında asılı ve yamalı pantolonlarının dizleri, soluk ceketlerinin dirsekleri delik, vücutları artık kimseye zararları dokunmayacak kadar alîl olduğu halde avdet eden bu delikanlı harabelerini köpekler de tanırdı. (...) nişanlılarının, genç zevcelerinin, hemşirelerinin verdikleri çevreleri başlarına, bellerine bağlayıp çalınan davulun ahengine tevfik eyledikleri hatavat-ı dilirâne ile küçük, kırmızı bayrakları takip ederek askere giden delikanlıların avdet edenleri hep bu kıyafette ve kuvvet (...) sıhhatlerinden yalnız hayat-ı bakiyenin ıztırâbâtını hissedecek kadar eser kaldığı halde gelip bir müddet sonra köy mezarlığına gömüldüklerini sanki köpekler de bilirdi.*” (s. 115 / 116)<sup>470</sup> Bu ifadelerle kılık kıyafetiyle Anadolu insanına benzemeyen hâli üzerinden Küçük Paşa'nın taşraya yabancı kalışı aktarılır. Salih'in yabancılığı ihtişamlı görünümünden kaynaklanır. Zira köyün köpeklerinin dahi Salih'i yadırgaması doğrultusunda Anadolu'dan çıkan askerin tükenmiş hâlinin görüntüsü tezat oluşturur.

Romanda taşra hayvanlarının da değerlendirilmesi yapılmıştır. Büyükbaş hayvanların durumu arazlıdır. Hayvanlar cüssece küçük ve zayıftırlar. Büyükbaş hayvanlar âdeta küçükbaş hayvanlara dönüşmüşlerdir. Bahsi geçen bölümde hayvanlara yönelik şu alaylı ifade dikkate değerdir: “(...) *bunlar insanlarınkinden evvel Anadolu'da zuhûr eden kara sığır Yecüc ve Mecüci[dirler].*<sup>471</sup>(...)” (s. 123)<sup>472</sup> Bu ifadelerle taşra hayvanlarının cinslerinin bozulup âdeta yaratıklaşmış olmaları ele alınır. Yoksulluğun ve imkânsızlıkların taşradaki yansımaları örneklendirilir. Anadolu'nun hâli hayvanını da etkiler. Ayrıca benzer yargılar *Yaban (1932)* romanında Ahmet Celâl'in tespitleri üzerinden de sunulur.

4 numaralı başlıkta Anadolu köylerinin temizlik durumuna gönderme yapılır. *Abdesthane*<sup>473</sup> kültürünün olmadığı dile getirilir. Sağlık ve temizlik koşullarının

<sup>470</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s.115 / 116.

<sup>471</sup> *Kurtubî, C.11, s.56-57. Ye'cüc ve Me'cüc'ü tasvir eden hadislerin birçoğunun sıhhati yoktur. Muk. edz. Se`âlibî, Tefsîru'sSe`âlibî, C.2, s.395. Şakîk Huzeýfe'den rivayet etmiştir ki, (Huzeýfe): “Rasulullah (SAV)'e Ye'cüc ve Me'cüc'ü sordum. O da: 'Ye'cüc bir ümmettir ve Me'cüc bir ümmettir. Her ümmet, dört yüz bin ümmettir. Onlardan bir adam soyundan her biri silah taşıyan bin oğlan çocuğunu görmedikçe ölmez. Bunlar Âdem (AS)'in çocuklarından olup, dünyayı tahrip etmek için dolaşırlar.' dedi. Dedim ki: 'Yâ Rasûlallah, onları bize vasfetsen? Dedi ki: 'onlar üç sınıftır. Birincisi, sedir ağacı emsalidirler. 'Yâ Rasûlallah Sedir ağacı nedir?' dedi ki: 'Şam'da bir ağaçtır ki boyu 120 zirağdır.(Bir zirağ yaklaşık 70 cm.dir.) Onlardan diğer bir kısmı en ve boyu 120 ziradır, Onların karşısında ne dağ ne de demir duramaz. Onlardan bir sınıf da (üçüncü sınıf ise) kulağının birini altına serip yatar, diğerini ise üzerine alır, sarılıp örtünür. Bunlar, karşılaştıkları her türlü vahşi hayvanı, fili domuzu, köpeği bile yerler. Hatta kendilerinden öleni dahi yerler. Başta gidenleri Şam'da iken ayakları (diğer ucu) Horasan'a kadar gelir. Doğu nehirlerinin hepsini içer, kuruturlar. Bununla beraber bunlardan bir karış uzunluğunda olanlar da vardır. Zülkarneyn onlardan, orta boylu olan adamın yarısı kadar olan adamlar da buldu. Onların ellerinde pençeler vardı, dişleri vahşi hayvanın dişleri gibidir. Kendilerini sıcak ve soğuktan koruyan cesetlerinde kıllar vardır ve hayvanlar gibi çiftleşirler.” Bk. Beğavî, C.3, s.182.*

<sup>472</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s.123.

<sup>473</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s.123.

taşradaki durumu vurgulanır. İstanbul'un *beyaz mermerli, vâsi abdesthaneleri*<sup>474</sup> sonrası Salih köyünde uyum sorunu yaşar. Benzer güçlükleri *Yaban* (1932) romanında Ahmet Celâl görür. Taşranın insani ihtiyaçları dahi giderme yolunda yetersiz kalışı ele alınır. Temizlik problemleri her iki romanda da taşra halkını betimlemede ana öğeler olurlar. Halkın kirli ve kokan bedeni üzerinden Anadolu insanının durumu açıklanır. Natüralizm akımı etkileriyle *Küçük Paşa*'da tasvirler daha ileri düzeye vardırırlar, salt görme duyusu değil koku duyusu da açıklamalarda belirginleştirilir. *İKİNCİ KISIM* isimli bölümün 5 numaralı başlığında "*kirli Mevlut'un baştan ayağa kadar vücudunun her kısmından bir başka gızzetle intişar eden şamme-hıraş kokular keskin bir nişadır ruhu (...)*"<sup>475</sup> şeklinde ifade edilir. Bu izlenimle âdeta Anadolu çocuğunun paşa konağında büyümüş çocuk Salih'e mağlubiyeti örneklenir.

Aynı başlığın devamında Salih'in köyüne dönüşü üzerinden ironik bir benzetme yapılır. Küçük Paşa'nın babaevindeki varlığı devrin paşalarının taşradaki görünümünü çağırıştırır. Bu kanaat Salih'in üvey annesi Haçca'nın düşünceleri üzerinden verilir ve Salih "(...) *bütün köylere musallat olan paşaların yalnız bu eve teslât edilmiş bir küçüğü (...)*" (s. 128)<sup>476</sup> şeklinde tanımlanır. Salih'in köyüne dönüşü, Anadolu köylerinin paşalar tarafından yaşadığı mağduriyet hâlinin temsili gibidir. Burada Küçük Paşa'nın taşradaki varlığı akıllara büyük paşaların eylemlerini getirir.

Küçük Paşa'nın sandığının açılmasında yaşanan izlenimler dikkate değerdir. Salih'in babaevinde yarattığı maddesel etki taşra insanının şehirli görünüme yaklaşımını içerir. Üvey anne Haçca'nın oyuncak trenleri tekerlekli ev zannetmesi, nasırlı elleriyle bakamadığı ipek kumaşlara yüzünü sürmesi gibi detaylarla köylünün bilgisizliğinin yanında masumiyeti de öne çıkarılır. Taşradaki yokluğun bohçaya yüz sürece kadar çokluğu gösterilir. Öte yandan sandığın evdeki varlığı Anadolu gerçeğiyle tezatlık oluşturur. Sandığın karışıklara sebep oluş durumu bahsi geçen bölümde şu şekilde belirtilir: "*Bu köyde, bu hane içinde böyle esvap giymek, böyle nefis şekerlemeler yemek, devr-i istibdat menfalarında, zindanlarında afv ve ıtlak rüyası görmeye, hürriyet hülyaları kurmaya benzer, îtiyadı bozar, ülfeti işgal eder, hâle tahammülün merâretini arttırır.*" (s. 135)<sup>477</sup> Bu izlenimler sandığın içindeki zenginlikleriyle bir bakıma Anadolu sefaletini belirginleştirir. Sandığın köy evindeki varlığının yarattığı trajedi dikkate değerdir. Paşa konağından gelen Küçük Paşa'nın taşradaki tek uzantısı olan

<sup>474</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 124.

<sup>475</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 131.

<sup>476</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 128.

<sup>477</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 135.

sandık Salih'in köylülüğüne engel teşkil eder. Anadolu'nun yoksul hâline yerleşen hakikatin sarsıcılığı gibidir.

Sandık hem Ali hem de Haçca için kaybetmekten korktukları zenginliklerini karşılar. Sandığın içindekilerin yazıldığı pusula Haçca'nın yok etmek istediği sır, Ali'nin paylaşmaya korktuğu varlığı olur. Ali'nin sandıktakileri pusulayla imama kontrol ettirme düşüncesinden vazgeçmesi yoksulluğunun boyutunu arttırır. Okuma yazma bilmeyen Ali, Küçük Paşa'ya ait sandığı mülkiyeti gibi muhafaza eder. Haçca pusulayı yok ederek Selime'nin sandığa ortak olma ihtimalini de engeller. Ayrıca Haçca yoksulluğu nedeniyle sandığı boşaltmaya çalışır. Sandığın yarattığı etki ve sebep olduğu tepkiler taşranın çaresizliğini ve cehaletini içerir.

Romanda ayrıca taşranın askerlik olgusu da ele alınır. Ali'nin askere çağırılması üzerine asker gidişleri ve asker ailelerinin durumları anlatılır. Anadolu askeri kendini düşünmez, ya şehit ya da gazi olacaktır. Geride bıraktıklarının sefalet içinde kalmasından endişelenir. Şahsi kaygıları yoktur. Bu bağlamda devlet askere alınan erkeklerin aileleri için muinler tayin eder. Salih'e dayısı İbrahim, Haçca ve çocuklarına ise babası Kara Ömer muin atanır. Dayı İbrahim'in dört çocuğunun üvey anne elinde olması, Kara Ömer'in çok yaşlı ve bakıma muhtaç durumunun yanında oğullarının karılarına ve çocuklarına bakan hâli muinlik olgusunu örnekler. Burada köylülerin muinlikten muaf olmak için Kâtip Efendi'yi ikna çabası sonuçsuz kalır. Köylü muinlikten bıkmıştır ve acizdir. Bu durumun dışı vurumu bahsi geçen bölümde şu şekilde verilecektir: “(...) köy (...) böyle kimsesizlerle (...) onbeş, onaltı yahut altmış, yetmiş yaşlarında sözüm ona muinler verilmiş aç çılbah, zabi zıbyan ile, kırmızı pürçekli (kına ile kızardığı için böyle deniyor. Ak zülüflü demek ister) kocakarılarla, kör kötürüm ihtiyarlar, hasta zabın (zebun) gençlerle doludur. Köylü bunların hangısına bahsın, hangısını gorsun gozetsin. Gayrı bıçah gemüğe dayandı, can ümüğüümüze (gırtlak, tüffah-ı âdem ) geldi.” (s. 166)<sup>478</sup> Bu ifadelerle Anadolu insanının görünümü tasvir edilir. Halkın kendi ihtiyaçlarını gidermede yaşadığı güçlüklerin yanında muinlik sebebiyle zorunlu sorumluluklar edinmesi sorgulanır. Savaşlar, yoksulluk, çocuklar ve yaşlılar bir anlamda taşranın yükleridir. Bu bölümde muinlerin durumları üzerinden Anadolu insanının çaresizliği ele alınır.

Ayrıca bahsi geçen bölümde *Redif nizamnamesinin*<sup>479</sup> maddeleri üzerinde durulur. Annesiz çocukların babalarının askere alınmaması kuralına uyulmaz ve Ali askere alınır. Bir anlamda Salih'in öksüz olmayışı babasından ayrılmasına neden olur.

<sup>478</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 166.

<sup>479</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 164.

Burada anne babası boşanmış bir köy çocuğunun yaşadığı güçlükler ele alınır. Ayrıca bu bölümde Salih'in nüfus kaydının olmaması dikkate değerdir. Taşranın doğum, yaş, ölüm kavramlarına yönelik duruşu ve cahilliği örneklenir. Salih'in bir aylıkken İstanbul'a gitmesi nedeniyle nüfus kütüğüne yazılmayışı, bu durumu muhtarın veya imamın önemsemeyişi taşradaki bürokrasi akışının somutlaması olur.

Öte yandan romanda köylünün devlet temsilcilerine bakış açısı değerlendirilir. Küçük Paşa, köylü yaşamına uyum sağlayamadığı ve üvey anne eziyetlerine maruz kaldığı için hastalanır. Üvey annesi Haçca' dan doktor ister. Haçca için doktor bir felaketi temsil eder. Zira taşrada ancak yaralanma ya da ölüm durumu olduğunda savcı ve zabıta memurlarıyla görülen doktorlar köylü için bir "akbaba" dır. Köylülerin gözünde hekimler iyileştiren, hayat kurtaran değildir.

2 numaralı bölümde ayrıca köy ihtiyaçlarının bürokratik yapıda gündem dahi olmaması belirginleştirilir. Eğitime yönelik okul-öğretmen varlığı ya da yokluğu nispeten sorgulanırken hekim, veteriner gibi meslekler hiç fark edilmez. Köylerdeki eksikliklerin ilçelerde bile olmayışına dikkat çekilir. Yoksunlukların serzenişi bahsi geçen bölümde şu şekilde ifade edilir: "Köyler için mukim, seyyar tabipler, ebeler şöyle dursun, kaza merkezlerinde bile birer tabip, birer ebe bulundurabilmenin çaresi hâlâ bulunamadı." (s. 170)<sup>480</sup> Taşranın sosyal devlet yaklaşımından uzak oluşu üzerinden imkânsızlıkları yerilir. Anadolu eksikler içindedir ancak vaziyetinin farkına varan yoktur.

Öte yandan aydınının Anadolu' da varlık göstermesi hâlinde birtakım güçlükler söz konusu olur. Anadolu'nun yaşam, sağlık koşulları aydının taşrada barınmasına engel teşkil eder. Yoksulluğun ve sefaletin aydın üzerindeki etkileri üzerinde durularak belediyenin borç defterinin sayfalarını devlet memurlarının doldurduğu belirtilir. Az ya da gecikmeli maaş alan doktorların, ebelerin geçim zorlukları ele alınır. Anadolu'daki devlet temsilcilerinin durumlarına yönelik sağlık müfettişinin şu ifadeleri dikkate değerdir: "(...) mektepte, insanların olur olmaz dertten ölmemeleri için fen-i tıbbın keşf ettiği tedavi ve tedâbiri öğrendik, fakat yemeksizin yaşamının, açlıktan ölmemenin çaresini henüz ne fen bulabildi ne de biz öğrenebildik." (s. 170)<sup>481</sup> Bu ifadelerle Anadolu yaşantısının memurlar nezdindeki karşılığı örneklenir. İlimin hakikatlere mağlubiyeti üzerinde durulur. Anadolu'da açlıktan ölmenin çaresizliği eleştirilir. Dolayısıyla *Küçük Paşa* romanında Anadolu koşulları bakımından güçlükleri imlerken bizzat bir aydın figür tarafından da eleştiri merkezi olur. Benzer eleştirel tavır *Vurun*

<sup>480</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 170.

<sup>481</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 170.

*Kahpeye (1926)*, *Yeşil Gece (1928)* ve *Yaban (1932)* romanlarında da görülür. Aydın figür kendi mağduriyetini dile getirir.

Ayrıca Anadolu'nun sağlık ve yaşam koşullarının yetersizliğinin çocuklar nezdindeki boyutu eleştirilir. Sağlıksız imkânlarla yetiştirilen çocuklardan vatan hizmeti beklemenin yanlışlığı belirtilir. Köylerin memleket topraklarının kalbi olduğu vurgusu yapılır. Mutluluğun ve yarınların mümkünlüğü şu ifadelerle köylere bağlanır: "*Köyleri mamur, köylüleri mesut olmayan bir memlekette sahil ve sabit bir ümran ve saadet ancak rüyada görülebilir.*" (s. 171)<sup>482</sup> Bu düşüncelerle romanda Anadolu'nun yakından gidilip görülmesi yönünde telkinler yapılır. Her türlü doğal afeti, savaşı, hastalığı, fakirliği görmüş Anadolu'nun huzura muhtaç olduğu dile getirilir. Kimi zaman tabiat dahi köyü ya da köylülüğü yok etmek için güçlükler çıkarır. Romanda kış, köylünün kadim ve tek mevsimi gibi ele alınır. Burada yüzyıllar boyunca mücadelesi bitmeyen Anadolu insanının kurtulma ümidini ölüme bağlayacak kadar çaresiz oluşu yerilir. *Küçük Paşa*'da Anadolu köylüsünün kışı âdeta sonsuzdur.

Yazar romanda aydını gaflet uykusundan uyandırmaya çalışır. Anadolu, bağımsız ve hür yaşamın tesis edildiği bir yer şeklinde anlatılır. Kanının son damlasına kadar mücadele eden asker fedakâr Anadolu köylüsünden çıkar. Burada aydınların mücadelelere ya da zaferlere duyduğu kıvancı önemsemeyip kendi kavgasının derdine düşmesi eleştirilir. Aydının ağır sorumlulukları sefalet içinde kalmış, medet uman köylü insana yıkıp "*yaşasın vatan*", "*yaşasın ordu*", "*yaşasın millet*"<sup>483</sup> deme durumu ele alınır. Aydın, Anadolu'yu ihmal etmeye devam ederse vatanın kalbinin çürüyeceği belirtilir. Anadolu'nun hâline yönelik aydınların bilinçlendirilmeye çalışıldığı bu tavır *Yaban (1932)* romanında da görülür. Ahmet Celâl taşranın vaziyetinin mesulü olarak doğrudan entelektüelleri suçlar.

2 numaralı bölümünde aynı zamanda köylü insanların çalışmak zorunda oluşları vurgulanır. Bir hastalık hâlinde dahi Anadolu insanı işlerini bırakamaz. Zira tarlasını sürmekten, çavdarını öğütmekten vazgeçerse açlıktan ölür. Köylünün kararlarında keyfiyet yoktur mecburiyetler vardır. Bu mecburiyetin içerisinde yalnız anne babalar değil Anadolu'nun çocukları da vardır. Onlar için yaşam kavgası doğmadan başlar. Anadolu insanı yaşamak için değil âdeta ölmek için çalışır. Öte yandan romanda köylünün dar, küçük ve ışıksız meskenlerinde salgın hastalıklardan nasıl korunup hayatta kaldıkları sorgulanır. Devlet hizmetinden yoksun Anadolu halkının ilahi kudretten başka destekçisinin olmadığı eleştirilir.

<sup>482</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyan, *Küçük Paşa*, s.170.

<sup>483</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyan, *Küçük Paşa*, s. 172.

Takibinde Anadolu'nun doğumlarının dahi yoksunluklarla, çaresizliklerle dolu oluşları anlatılır. Taşrada doğum yapan bir kadının bebeğinin ya da kendinin ölümü üzerinden kimsesizlikleri belirtilir. Yaşamın başlangıcı olan doğumlar çoğu kez Anadolu'nun trajedisi olur. Burada köylerin, köylü insanların fark edilmeden unutulmaları eleştirilir. Anadolu evlatlarının insani koşullarda yaşamadıkları, dünya lezzetlerini ve vatan nimetlerini bilmedikleri resmedilir. Memleketin dahi insanlığın selameti için Anadolu'ya yönelme fikri aktarılır. Anadolu insanının yaşamasının ahirete bırakılmadan hayattayken imar edilmesi gerekliliği vurgulanır.

Küçük Paşa'nın üvey anne eziyetlerine maruz kalması üzerinden Anadolu çocuklarının vaziyeti ele alınır. Salih, Haçça'nın *mayıs toplatması*<sup>484</sup> talebinde zorluk çeker. İstanbul'da Suat Paşa'nın lüks konağında yetişmiş olan Salih için bu isteğin uygulanması güçlükler içerir. Salih'in yaşadığı çatışmalar doğrultusunda köyün diğer çocuklarının ahvali betimlenir. Köylü çocukları Salih'in dokunmaya cesaret edemediği hayvan dışkısını “(...) birer altın külçesi gibi hırs ve iştiyak ile daha yere düşmeksizin havada avlayıp kapşıyorlardı.” (s. 185)<sup>485</sup> Romanda daha ileri aşamada anlatılan köy çocukları da söz konusudur. Hayvanların boşaltım bölgesini kaşyarak dışkı yapmasını hızlandıran çocuklar trajikomik dille anlatılır. Köylü çocuklarının hayvan metabolizmasını harekete geçirecek kadar mayıs toplama işine hâkim oluşları Anadolu çocuklarının hâlinin tenkidi olur. Dolayısıyla Salih şehrli bir çocuğun Anadolu köyündeki yalnızlığını temsil eder. Çocuklar ve hatta köylüler nezdinde fark edilmeyen Salih alay konusu olur. Bedenen, zihnen taşrada eğreti duran Küçük Paşa, *Yaban*' ın (1932) Ahmet Celâl'i gibi Anadolu'da yaban bırakılır. Salih'in yalnızlığı İstanbul'da paşa konağında büyümüş bir çocuğun öz yurduna yabancı kalmasıdır. *Yaban* (1932) romanında *Ahmet Celâl*'in yetişkin gözüyle yaşadığı çatışmalar *Küçük Paşa*'da çocuk Salih'in duyarlılığı ile verilir. Burada taşra insanının kendine benzemeyeni reddedişi durumu eleştirilir.

Salih'in üvey anne eziyetlerinden bitkin ve yalnız bırakılmış vücudu köylü nazarında Tanrı'nın cezası olarak addedilir. Köylüler Salih'in “(...) tekin olmayan yerlere su dökmüş(...) cinlerin, şeytanların taht-ı hükmüne girmiş olduğunu(...)”<sup>486</sup> düşünürler. Daha ileri vardırıp onlar Salih'in kabuğuna çekilmiş, ürkek ve yalnız hâlimden korkmaya başlarlar. Burada Anadolu köylüsünün hurafeli zihinleri ele alınır. Uğursuz ilan edilen Salih taşra insanın cehaletinin zulümlerine maruz kalır.

<sup>484</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 183.

<sup>485</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 185.

<sup>486</sup> Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Küçük Paşa*, s. 200.

Romanda Anadolu insanın mutsuzluğu üzerinde de durulur. Sefaletin, mahrumiyetlerin, bahtın, doğanın ve hükümetin elinde kalmış Anadolu insanının durumu vurgulanır. Yoksulluğun genç, yaşlı ayrımı yapmadan yüzlerinde bıraktığı izler onların gülümsemelerine engel olur. Geçmişin acı tecrübeleriyle geleceğin güven vermeyen gidişatı Anadolu insanını âdeta ağıt yakan heykellere dönüştürür. Yaşanmışlıklardan mamur Anadolu halkının bedenlerinin yanında duygularının donmuşluğu da aktarılır.

*Vurun Kahpeye* (1926) romanında başkişi Aliye Hanım'ın Anadolu tecrübesiyle taşra eleştirileri yapılır. Bahsi geçen kasaba isimsizliğiyle eserin başında kimliksiz bırakılır. Aliye Hanım'ın Anadolu'su eserin *Aliye kasabaya geliyor* başlığında "(...) hiçbir kimsenin gitmediği (...)"(s. 23)<sup>487</sup> yer olarak sembolleşmeye başlar.

Bahsi geçen bölümün devamında Aliye Hanım'ın *Maarif Dairesi'ne*<sup>488</sup> ilk gidişindeki izlenimlerine yer verilir. Maarif Dairesi'nin betimlenmesi dâhilinde taşranın devlet temsilcilerinin ve devlet yapılanmalarının olumsuz vaziyeti aktarılır. Tasvir şu şekildedir: "*Odanın kapısında bir gözü kör, başı beyaz paçavra ile sarılmış ihtiyar bir adam (...) bir ayağı kopuk hasır iskemleyi (...) duvara dayayarak muvazene yaptırıp üstüne oturmaya çalışıyordu. Yerde kabarmış kirlerin, üzeri sulanmış sıkça tesadüf edilen, donmaya yüz tutmuş tükürük ve balgamlara basmamak için ihtiyatla yürümek lazım geliyordu; loş ve tavanı örümcekli bu Daire'nin çok ağır, insanın içine çöken bir kokusu vardı.*" (s. 23)<sup>489</sup> Bu ifadelerle mekânın duyuşal unsurlarla tanıtımı üzerinden taşradaki devlet görünümünün ilk intibaları verilmeye çalışılır. Maarif Dairesi'nin yaşlı ve yoksul görümlü çalışanı bir anlamda devletin Anadolu'daki mevcudiyetini örnekler. Mekân kırık sandalyesi, kiri, tükürüklü zemini, örümcek meskeni duvarları, kötü kokusuyla vaktini doldurmuş bir devletin Anadolu'daki yansıması olur. Maarif Dairesi mevcut hâliyle kasabanın eğitime bakışının da erken habercisidir. Benzer imajlar *Aliye Mektepte* bölümünde tekrarlanır. Kasabanın mektebi kapısı kırık, temiz olmayan bir yerdir.

Ayrıca isimsiz verilen devlet temsilcisi *Maarif Müdürü'nün*<sup>490</sup> eğlence ve kadın düşkünü, alkolik kişiliğinin eleştirisi yapılır. Bu kişilik tanıtımı sonrası eski muallimeye yönelik olumsuz kanaatler sunulur. *Aliye Mektepte* bölümünde mektebin diğer öğretmene yönelik detaylar yer alır. *İkinci muallime Hatice Hanım*<sup>491</sup>, Maarif Müdürü'ne benzer özellikler taşır. Ahlakî ve mesleki bakımdan güven teşkil etmez.

<sup>487</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 23.

<sup>488</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 23.

<sup>489</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 23.

<sup>490</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 24.

<sup>491</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 29.

Anadolu çocukları için doğru model olmaz. Hatice Hanım “(...) *ders saatinde (...) sigarasını yakar, sakızını çiğner (...) [ders esnasında] herhangi başını kaldıracak olursa, ‘Seni kör olasınca piç!’ diye üstüne saldırırdı.*” (s. 30)<sup>492</sup> Öte yandan Hatice Hanım kasabanın nüfuzlu ailelerinin ve memurlarının çocuklarına özel muamelede bulunur, onları korur. Hatice Hanım’ın çocuklara yönelik adil olmayan, kusurlu yaklaşımları Aliye Hanım’ın varlığını zora sokar. İdealist Aliye Hanım’ın mesleğini icrasını güçleştirir, eşraf ve memur çocukları tarafından otorite kabul edilmez. Dolayısıyla Hatice Hanım ve Maarif Müdürü Anadolu’nun çözülmüş Maarif Dairesi sisteminin yozlaşmış figürleri olurlar. Bu figürler beraberinde eşraf ve memur ailelerinde beklentiler oluşturur, onların idari sistemi yönetmelerine kapı aralar. Maarif Müdürü’nün karısının Aliye Hanım’ı aşağılama ve ayrıcalık bekleyen tavrı otorite güçlerinin değişmesini somutlar. Zengin eşraf çocuğu olan *Uzun Hüseyin Efendi*<sup>493</sup>’nin Aliye Hanım’ın dersini basıp hakaret edip tehdit etmesi başka bir otorite boşluğu örneğidir. Bu bağlamda *Vurun Kahpeye* romanında devlet kişileri ve meskenleriyle sembolik tenkitler içerir.

*Aliye kasabaya geliyor* başlığında Aliye Hanım’ın kadın kimliği doğrultusunda taşrada kadın olmanın güçlükleri aktarılır. Onun Maarif Dairesi’nde başlayan kadın varlığının halk ve devlet mensupları gözündeki yeri tenkitler barındırır. Aliye Hanım’a yönelik ilk kanaatler eski muallimenin yaşantıları üzerinden değer kazanır. Maarif Müdürü ve ihtiyar hademe beden dilleriyle Aliye Hanım’a psikolojik şiddet uygulamaya başlarlar. “*Eksük etek (...)*” (s. 26)<sup>494</sup> olan Aliye, eser boyunca pek çok cinsiyetçi söyleme maruz kalır. Başka bir örnek *Aliye Mektepte* bölümünde Uzun Hüseyin Efendi’nin Aliye Hanım’a hakaret etmesiyle görülür. İfade şu şekildedir: “*İstanbul’un hayâsız garılarına, erkeklerin suratına haykıran, yol iz bilmeyen garılarına burada lüzum yok. Ne okutmanı, ne de seni isteyoz.*” (s. 36)<sup>495</sup> Burada Aliye Hanım’ın taşranın cehaletiyle hem kadın kimliği hem de memleketi yüzünden karşılaştığı tepki vurgulanır. Aliye Hanım’ın kadın varlığı iftiralara, kıskançlıklara uğramasına sebebiyet verir.

Aliye Hanım kasabanın ve ileri gelenlerinin dedikodu gündemi olur, hakkında sayısız tevatür üretilir. Aliye’nin güzelliğini kullanarak Tosun Bey’i yönlendirdiği düşünülür. Tüm bu yaklaşımlara karşın kasabalı Yunan işgali sırasında Aliye Hanım’ın Yunan Kumandanı Damyanos üzerindeki nüfuzundan faydalanmak ister ve sıkıntılarını

<sup>492</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 30.

<sup>493</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 33.

<sup>494</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 26.

<sup>495</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 36.

Aliye Hanım'ın gidermesini beklerler. Burada Anadolu insanının davranışlarındaki cehalet hâli sorgulanır.

Aydına yakıştırılan sıfatlar, ithamlar öğrencilerini de ondan uzaklaştırır, görevini icra etmede zorluklar çeker. Aliye Hanım, *Hacı Fettah Efendi* ya da *Kantarlıların Büyük Hüseyin Efendi*<sup>496</sup> için düşmanlarının önlerine atabilecekleri bir yem olarak görülür. Aliye Hanım'ı Kumandan Damyanos'a hedef göstermeleri bu doğrultuda gelişir. Nitekim bu hâdise Aliye Hanım'ın Damyanos'la da mücadele etmesine sebebiyet verir. Kumandan Damyanos Aliye Hanım'a âşık olur ve onunla evlenmek ister. Bu arzusunu hayata geçirmek adına Aliye'nin manevi babası Ömer Efendi'ye türlü eziyetler eder. Sevdikleriyle ve memleketiyle sınanan aydın tehditlerle de mücadele eder. Aliye Hanım eser boyunca kadınlığına mahkûm edilir. Damyanos'un talepleri karşısında derin acılar çeker. Onurunu ve değerlerini muhafaza etmede güçlükler yaşar. Aliye eser boyunca kadınlığıyla pek çok psikolojik ve fizyolojik şiddete uğrar. Düşmanlıklarla, saplantılı âşıklerle, tacizlerle mücadelesi ölümüyle sona erer. O, taşra cehaletinin, medeniyet yoksunu kişilerin yıkıcılıklarının bedelini bizzat kendi canıyla öder. Aliye Hanım'ın yaşadığı taşra tecrübesi trajik olaylarla yerilir.

Eserin *Hacı Fettah Efendi ile Tosun Bey* başlığında Hacı Fettah Efendi'nin halkı kışkırtıcı davranışları üzerinden Anadolu'daki yozlaşmış din adamlarını örneklenir. Hacı Fettah Efendi, günahkâr addettiği kadınları düşmanlarının önüne atarak ya da katlederek Allah rızasını kazanacağını düşünen, kadınların ancak böyle temizleneceğini zanneden bir bilince sahiptir. O, romanda âdeta İslamiyet dininden ve rahmetinden uzak, kötülük saçan roller üstlenir. Onun zihniyetinde Aliye Hanım'ın Yunan Kumandanıyla Rumca konuşması Aliye Hanım'ı "gâvur"<sup>497</sup> yapmaya yeter. Aliye, manevi babası Ömer Efendi'ye verilen idam kararı nedeniyle Hacı Fettah Efendi'den yardım istemeye geldiğinde dahi onun zihniyeti değişmez. Aliye Hanım'ın yalnız cinsel kimliğini önceler, niyetlerini ve taleplerini görmezden gelir.

Öte yandan Hacı Fettah Efendi vaazları, olaylar karşısındaki reaksiyonlarıyla Anadolu halkının zihnini yönetir. Burada bilgisiz Anadolu halkının yanlış otoriteler elinde kalışlarının yanında ayrıca taşranın kaderini değiştiren vaziyetler de eleştirilir. Hacı Fettah Efendi Kuvayımillîye aleyhtarı söylemleri, Yunan ordusuna yakınlığı ve Aliye Hanım'ın celladı olmasıyla bir anlamda taşranın karanlık kimliği olur. Anadolu'daki yozlaşmış din adamlarının vatan haini olmaları durumu eleştirilir. Hacı Fettah Efendi âdeta sona ermiş Osmanlı'dan geriye kalan yapıyı temsil eder.

<sup>496</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 47.

<sup>497</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 111.

Bahsi geçen bölümde ayrıca Maarif Müdürü'nün şahsi kaygıları nedeniyle Kuvayımilliye'nin yanında olmayışı vurgulanır. Eşraf Kuvayımilliye birliklerini Bolşevik<sup>498</sup> olarak düşünüp mal varlıklarını halka dağıtacaklarını zanneder. Taşranın Millî Mücadele'ye yönelik tavrı ve yaklaşımları din temsilcileri, bürokrasi ve zengin kesim bakımından farklılıklar içerir. Taşranın yozlaşmış, kendi çıkarlarını gözetken kişilikleri içerisinde Aliye Hanım, Millî Mücadele destekçisi öğretmen kimliğiyle istenmez. Çocuklarına millî marşlar öğreten, onları Türk milliyetçisi olarak yetiştiren, bayraklarla sokaklarda dolaştıran Aliye Hanım kasabanın cehaletiyle mücadele eder. Aydın kasabanın yozlaşmış ve salt çıkarıcı kişileri tarafından yalnızlaştırılıp destek görmez. Bu bağlamda Hacı Fettah Efendi'nin Kuvayımilliye askerleri üzerinden aydınlara yönelik kışkırtıcı söylemi şu şekildedir: *“Bıyıkızları, gâvurlar gibi yakalık takanları, din düşmanı olanları istemeyiniz! Onlar ki ellerine kudret geçer geçmez mukaddesatı çiğner, kadınlarımızın örtülerini kaldırır, sünnet ve farz inkâr ederler. (...) Ey ahali onların kanı kâfirlerin kanı gibi helaldir.”* (s. 42)<sup>499</sup> Bu ifadelerle Hacı Fettah Efendi Kurtuluş Savaşı'na ve yeni düzene karşı halkı yönlendirir. Dinî değerler üzerinden Anadolu halkının zihnine sirayet ederek Aliye Hanım'ın kasabadaki varlığını zora sokar. Halka Yunan ordusunun kasabada tahakküm kurmasını empoze eder. Hacı Fettah Efendi kasaba halkını katliama sevk eden yaklaşımlarıyla Aliye Hanım'ı kurban eder. Dolayısıyla Aliye'nin kaderi eserin üçüncü bölümünden itibaren ölümle yazgılandırılmaya başlanır.

*Aliye'nin nişanlısı* bölümünde ayrıca Anadolu halkının zihinsel anlamda yönetilmesinin ironisi sunulur. Kuvayımilliye Kumandanı Tosun Bey, birliğinin bir yıllık masrafları için kasabanın vergi mükellefi eşrafından para talep eder. Bu istek eşrafın dedikodularıyla meblağı arttırılarak kasaba halkının da mesuliyeti yapılır, Anadolu'nun yoksul insanları suistimal edilir. Tosun Bey'in memleket bekası direnişi taşranın dedikoduları nedeniyle kasaba ahalisini endişeye sevk eder. Eserde Anadolu'nun kurtuluş mücadelesinde Tosun Bey'in yaşadığı güçlükler ele alınır.

Benzer mağduriyet durumu Aliye Hanım için de söz konusu olur. Aliye Hanım kasabada hem kadın hem de öğretmen kimliğiyle sıkıntılar yaşar. O, *“(...) çocukların terbiyesiyle uğraşır, (...) fakirlerle felaketzedelerle, bilhassa yerli kadınlarla hemdert (...)”*(s. 70)<sup>500</sup> olmasına rağmen idealleri destek görmez, kasaba halkı tarafından istenmez. Aydın Anadolu'ya yönelik ülkülerinin ve ahlaki katkılarının taşra cehaletindeki karşılığı sorgulanır.

<sup>498</sup> Lenin taraftarı olan Rus Sosyal Demokrat Partisi mensûbu, Rus komünisti.

<sup>499</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 42.

<sup>500</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 70.

*Hacı Fettah Efendi Yunan karargâhında* bölümünde Millî Mücadele yıllarının kasabada yarattığı etkiler aktarılır. Anadolu insanının düşman işgalleri karşısında yaşadığı zorluklar vurgulanır. Halk düşman askerlerinin korkusundan tarlalarına gidemez, yalnız kalmaktan çekinir. Yoksul Anadolu halkından para sızdırmaya çalışırlar. Sömürülen halk hırsızlık, iftira gibi suçlarla işkencelere maruz kalır veya Yunanistan'a sürülür. Hapsedilirler, dayak yerler ve öldürülürler. Evleri viraneye dönüştürülür, çocukları yetim ya da öksüz bırakılır. Kasaba kadınları kimi zaman muhitlerinde kimi zaman Yunan Kumandanına sunularak istismar edilirler. Romanda Yunan askerlerinin kasabadaki varlığı âdeta kasabanın bereketli, neşeli bahçelerine huzursuz bir hava getirir.

İşgal yıllarının detayları *Vurun Kahpeye* bölümünde yer alır. Burada Türk taarruzu sırasında kasabayı terk eden Yunan ordusunun mezalimleri anlatılır. İşgal güçlerinin bölgeyi terk ederken dahi zulümlerinin devam ettiği görülür. Düşman askerleri kasabayı yağmalayıp yakarlar. Anadolu'nun bağımsızlığına kavuştuğu anda dahi yaşadığı meşakkat romanda şu şekilde ifade edilir: “(...) *Türk topları kasabanın eteklerine düşerken ve bu ayakta nihayetsiz bir korku ve işkence içinde çırpınan halk, muvakkat bir cinnet içinde kaynaşırken, bütün bu trajedi mütemadî bir ateş ve duman içinde kaybolur (...)*” (s. 191)<sup>501</sup> Kadınlar, kadınlık yükünün bedellerini öderler. Çocuklar kimsesiz bırakılırlar. Yunan askerleri bölgeyi terk edene dek taşra halkının gencinden yaşlısına değin her kesimine saldırır. Anadolu'nun savaşların elinde mahvoluşu, yok oluşu burada trajik bir dille ele alınır. Anadolu'nun mağlubiyetlerinde ya da zaferlerinde âdeta bir feda ediş saklıdır.

Öte yandan Yunan ordusu kasabadan çekildikten sonra *yerli serseriler ve yağmacılar*<sup>502</sup> bölgenin emniyetsizliğinden faydalanır. Bu kişiler arasında yer alan Hacı Fettah Efendi Yunan askerine yakın olan kadınların katledilmesi yolunu açar. İslamiyet'e ihanet edenlerin ölümle temizlenecekleri düşüncesiyle kasaba halkı Allahuekber nidalarıyla Aliye Hanım'ın kapısına dayanırlar. Yunan Karargâhında taarruz gecesini geçirmiş olması taşra cehaleti nezdinde Aliye'yi parçalamak için yeterli olur. Aliye dışında başka kadınlar da öldürülür. Romanda şahsi menfaatler cinayetlerin önünü açar. Aliye Hanım üzeri parçalanarak, sopalarla dayak yiyerek, hakaretlere uğrayarak, vücudu “*ezilmiş bir et peltesi*”<sup>503</sup> olarak şehit edilir. Bu bölümde âdeta taşra cehaletinin yaratacağı vahamet resmedilir. Anadolu'nun geri kalmış, bağınaz, yozlaşmış kişilerinin varlıkları eleştirilir. Aliye Hanım'ın ölümü Orta Asya'dan Anadolu'ya

<sup>501</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 191.

<sup>502</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 193.

<sup>503</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 200.

yakılan kadim ağıtların sözleri olur. Burada aydının ülkülerinin ve vatan sevgisinin şehadetle taçlandırılması kardeşleri tarafından katledilmesiyle ironikleşir.

Ayrıca *Vurun Kahpeye*’de Hacı Fettah Efendi ile Uzun Hüseyin Efendi’nin Yunan karargâhına gidip kendi yurttaşlarına ihanet edişleri anlatılır. Hacı Fettah Efendi kendisini kasabanın en önemli adamı olarak göstererek *Yunan Kumandanı Damyanos*<sup>504</sup>’a kasabayı âdeta altın tepside sunar. Tosun Bey’in gizli görevlerini ve kasaba halkının Yunan Devleti’ne tabii olacağını söyler. Ömer Efendi’yi, Aliye Hanım’ı kurban eder, iftiralar atar. Şahsi çıkarları uğruna vatan topraklarını, evlatlarını feda eder. Yunan ordusunun işgaline uğrayan masum kasaba halkı Hacı Fettah’tan yardım ister, ondan medet umar. Burada can korkusu içindeki halkın kimsesizliği belirginleştirilir. Ayrıca Latif Ağa’nın kasabanın kurtuluşunu dileyen duası dikkate değerdir. Latif Ağa, taşranın çaresizliğine işaret ederek Anadolu’da hâkimiyet kurmuş tüm hükümetlere beddua eder. Latif Ağa’nın “*Hakk Teâlâ ne zaman hükûmet denilen nesneyi bu biçarelerin başından kaldırırsa o zaman biraz huzurla nefes alacaklardı.*” (s. 93)<sup>505</sup> ifadesiyle Osmanlı hükümetine de vurgu yapar. Bu söylem bir anlamda Anadolu’nun sahipsiz kalışının sitemi olur. Bu bölümde Anadolu’nun bağrında olan kişilerin işgal yıllarındaki olumsuz faaliyetleri yerilir. Osmanlı Devleti’nin işgal yıllarındaki temsilcilerinin misyonları sorgulanır.

Romanın *Kârbanı aşk ıssız bir beyabandan geçer* bölümünde Aliye Hanım’ın öğrencisi *Küçük Durmuş*<sup>506</sup> üzerinden Anadolu’nun yoksul çocukları anlatılır. Durmuş en çok on bir yaşında, yetim bir taşra çocuğudur. Tek gözlü bir kulübede annesiyle yaşar. Rahmetli babasının dükkânında amcasıyla birlikte çalışarak annesine o bakar. Amcasıyla çalıştığı sırada zeki ve başarılı olduğu fark edilir. Annesinin Latif Ağa’nın evinde işe girmesiyle ancak okul hayatı başlayabilir. Küçük Durmuş yaşına rağmen Aliye Hanım’ın kimsesizliğini ve hassasiyetini görebilir. Onun kasaba halkıyla ve Yunan Kumandanı Damyanos’la mücadelesinde Durmuş, küçük destekçisi olur. Çocuk Durmuş, yaşından olgun ve yüce bir konumda verilir. Burada *Küçük Paşa (1910)* romanındaki görünümün aksine Anadolu çocuklarının yoksulluklarının, imkânsızlıklarının yüceltilmesi söz konusudur. *Küçük Paşa*’da taşranın sefaleti ve mücadelesi içinde savrulmuş, kabalaşmış, ilkel çocukları yer alırken *Vurun Kahpeye*’de Küçük Durmuş âdeta Anadolu’nun acılarıyla pişmiş bilge yüzünü temsil eder. Taşranın yıkıcı ve onarıcı tarafları metinlerde farklı tezahürler oluşturur. Durmuş Anadolu’nun

<sup>504</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 78.

<sup>505</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 93.

<sup>506</sup> Adivar, *Vurun Kahpeye*, s. 148.

cesur, arif, masum, yardımsever, vefalı ve mücadeleci yanını örnekler. Ayrıca Durmuş'un babasız, yoksul hayatı taşra çocuklarının kimsesizliklerinin sorgulamasıdır.

*Yeşil Gece* (1928) romanında taşra eleştirileri başkışı Ali Şahin Efendi'nin kanaatleri dâhilinde verilir. Şahin Efendi, henüz Anadolu'ya gitmeden taşra imajı olumsuz detaylarla çizilmeye başlanır. Romanın I. bölümünde Maarif *Nezareti Tedrisat-ı İptidaiye*<sup>507</sup>sinde geçen Birinci Şube Müdürü Basri Bey'in konuşmaları dikkate değerdir. Burada devletin yıllarca yetiştirip okuttuğu öğretmenlerin taşra vazifesine gitmek istemeyip İstanbul'da çalışma talepleri ele alınır. Taşranın neden istenmediğinin zemini hazırlanır.

Bahsi geçen bölümde ayrıca taşranın softalar elinde kalmış, yozlaşmış din tahakkümü altındaki görünümü anlatılmaya başlanır. *Yeşil Gece* romanı ismiyle müsemma eser olmakla birlikte Anadolu'nun yozlaşmış dini yapılarını ve kişilerini ele alır. Medresenin sisli, solgun ışığının ümitsizlik ya da kasvet vermek dışında işlevi olmadığı vurgulanır. Medresenin kandili geçici, eğitim ışığı ise her gün doğan güneş şeklinde betimlenir. Medreselerin yarattığı değişimlerin kuruntu ve hayallerden ibaret olduğu belirtilir. Ali Şahin Efendi'nin medrese eğitime ve hocalık geçmişine karşın Anadolu'nun yeşil gecesine son verme emeli taşıyan figürü olması dikkate değerdir. Zira taşranın yozlaşmış din yapılarına bir din adamı savaş açar. Burada tezatlıkların çatışması söz konusudur. Şahin Efendi türbe kandillerini söndürme, çocukların başından sarıkları çıkarma ümitleriyle taşranın durumunu eleştirir.

II numaralı bölümün takibinde Şahin Efendi'nin çocukluğu üzerinden Anadolu çocuklarının görünümü örneklenir. Anadolu köksüzlüğün yeri gibidir. Taşranın eksiklikleri ve imkânsızlıkları Anadolu çocuklarını farklı memleketlere yöneltir. Şahin Efendi, eğitim hayatına devam edebilmek ve okuyabilmek için çocuk yaşta memleketinden ayrılır. Burada taşra çocuklarının bir anlamda zorunlu sürgünleri yerilir. Anadolu çocuğunun açlık ve sefaletten kurtuluşu yurdundan ayrılmasıyla mümkün kılınır. Taşranın gelişmemiş, kısıtlı hâli Anadolu insanını memleketi dışında bir şehre bağımlı hâle getirir.

Ayrıca bu bölümde Ali Şahin Efendi'nin Anadolu'da kalması hâlinde olabilecek durumlar belirtilir. Şahin Efendi'ye göre taşradan çıkmak anlamsız şüphe ve hurafelerden kurtulmak; aydınlık, berrak ve nizamlı bilgilere sahip olmaktır. Emek, mahrumiyet ve pek çok yıkıcı gayretle Anadolu'dan çıkıp entelektüel olmanın güçlüğüne değeriendirme yapılır.

---

<sup>507</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 7.

II numaralı bölümde Şahin Efendi'nin çocukluğu üzerinden taşra insanının dinî yapısı aktarılır. Şahin Efendi köyünde oyunlar oynayarak büyümüş, sağlıklı vücuda, akla sahip bir Anadolu çocuğudur. Kendi kararlarına ya da tercihlerine bırakılmaz köyünün çiftçisi ya da çobanı olamaz. İلمي anlamda yetiştirme yolunda da ona fırsat verilmez. Zira babası “yeşil bayrağın”<sup>508</sup> temsilcisi olmasını ister. Babası çocuk Şahin'in ilköğrenimini bitirmesine gerek duymadan onu medreseye gönderir. Burada taşranın kalıp düşüncelerinden birinin örneği sunulur. Anadolu insanının dine ve beraberinde ilmi eğitime bakışı arasındaki uçurumun yergisi yapılır. Öte yandan çocukların softa olma yolunda yıllarının teslim edildiği medreseler kutuplaşmalara sebep olur. Sokaklarda özgürce oynayıp çocukluğunu yaşayan taşra çocuklarıyla medreseye gönderilmiş, başlarına sarık sarılmış çocuklar arasına manevi uzaklık girer. Aynı toprakların çocukları sanki farklı bayraklar altındaki milletlere dönüşürler. Bu mesafe zamanla artar. Çocuklar artık anlaşılmayan, birbirlerini sevmeyen iki ayrı düşman cephesi olurlar. Burada taşra çocuklarının masumiyetlerinin yok edilmesinin sorgulaması yapılır. Tahakkümler neticesinde kaderleri çizilen Anadolu çocuklarının daha küçük yaşta yönetilmelerinin ve softalık olgusu gerçeğinin yergisi vardır. Şahin Efendi henüz çocuk yaşta softa olmayı reddeder. Ancak hoca dayaklarına ve baba baskısına maruz kalır. Buna rağmen başındaki sarığı çıkarıp kolu kırılmış gibi koluna sarar, arkadaşlarıyla oyunlar oynamaya gider. Şahin Efendi'nin bu reaksiyonları üzerinden medreselerin çocuk tahayyülündeki anlamı ironik dille belirginleşir.

II. bölümde taşranın ilkokullarından bahsedilir. Bu okulların aslında medreselerin uzantısı olması sorgulaması yapılır. Tabiatın güneşli, mamur kucağından alınan Anadolu çocuklarının *iptidai mekteplerine*<sup>509</sup> hapsedildikleri belirtilir. Tehditlerle, dayaklarla götürülen eğitim algısının eleştirileri yapılır. Çocukların “*ebcet*”<sup>510</sup> gibi geleneksel bilgileri veya işe yaramaz klişeleri öğrenip birbirinin tekrarı kuşak silsilesi oluşturmaları ele alınır. Dolayısıyla taşranın çocukları düşünmeden, ne yapacaklarını bilmeden solup giderler. Burada mevcut eğitim sistemi içinde sıkışıp kalmış çocuklar yaban otları olarak nitelendirilirler. Zihinleri boş olan bu çocuklar ya birilerinin çıkarlarına ortak ya da kurban olarak ziyan olurlar. Medreselerin veya iptidaların ellerinde kalmış Anadolu çocuklarının zihinsel ve bedensel tüketimleri yerilir.

Aynı olgu, VI. bölümde Sarıova'nın mektebinin durumu üzerinden örneklenir. Mektep beşeri boyutta *Vurun Kahpeye* (1926) romanındaki kadar kötü kokular içinde olmasa da şahıslar itibariyle çürümüş bir durumdadır. *Yeşil Gece*'de sürekli tadilat

<sup>508</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 19.

<sup>509</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 43.

<sup>510</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 43.

edilen fakat iyileştirilemeyen, eskimiş ve iş görmez bir mektep vardır. Tamir edilmesi veya üzerine para harcanması mevcut hâlini etkilemez. Zira *EMİN DEDE Mektebi*<sup>511</sup> vadesini doldurmuş medreseler vaziyetindedir. Çözümü kökten yıkılmasıdır.

XI numaralı bölümünde ise idadi mekteplerinin önemleri ve mevcut durumları üzerinde değerlendirmeler yer alır. Şahin Efendi, yetiştirmeyi planladığı yeni nesli idadilere teslim eder. Sarıova' nın aydınlık yüzlerini yetiştirecek olan idadilerin seçkin muallimlerin elinde olması gerekli görür. Aksi hâl Şahin Efendi'nin emeklerinin boşa gitmesine tekabül eder. Taşra idadilerinin kimlerin elinde olduğu *İdadi Müdürü Talip Bey*<sup>512</sup> in konferans konuşması üzerinden örneklenir. Galatasaray terbiyesiyle yetişmiş olmasına karşın Talip Bey ne Şarklı ne de Garplı olabilen düzensiz bir zihne sahiptir. İslâm filozoflarıyla Avrupa bilginlerini ortak paydada birleştiren tutarsız ve mantıksız söylemleri üzerinden bu bölümde idadi yöneticilerinin tenkitleri yapılır.

Ayrıca idadi öğretmenlerinin kimisi softa kökenlidir. Çoğu mürit olan darümualliminlerde baştan savma eğitimler alarak öğretmen olmuşlardır. Açık sözlü ve pervasız davranışlarıyla halk tarafından deli yahut ahlaksız addedilirler. Dolayısıyla burada Anadolu idadilerinin temizlenmesi gerekliliği vurgulanır. *Yeşil Gece*'de eğitim temelli yoksunlukların vurgusu çok fazla yapılır.

Romanın IV. bölümünde taşra ve halk tasvirlerine yer verilir. Gerçekçi bir çizgide yazılmış *Yeşil Gece* romanında natüralist tavırlı betimlemeler yalnız bu bölümde görülür. Anadolu'ya dair intibalar *Küçük Paşa*'daki (1910) kadar ileri düzeyde olmasa da onu hatırlatır niteliktedir. *Yeşil Gece*'de yoksulluğun korkutan, çirkin tarafı üzerinde durulur. Taşranın ırmakları pislik ve bulanıklık içindedir. Çocuklar yarı çıplak vaziyettedir. Evler kulübe şeklinde tezek ve çamurla bütünleşmiş, camsız, karanlık, arazide kaybolmuş yapılardır. Bacalarından kötü kokular tüter. Vücutlarının bir kısmı yamalı bezlerle sarıdır, halk iskelet yığınlarını andırır. Çocuklar yoksulluk içinde kaybolan bedenleri nedeniyle küçülen ihtiyarlar şeklinde isimlendirilir. Yaralarına sineklerin üşüştüğü, çıplak ve cüssesi kaybolmuş bu halk Anadolu'nun trajedisinin manifestosu gibidir. Taşra bu romanda da imkânsızlıklar ve karanlıklar içerisindedir.

Sarıova kasabasına giden Ali Şahin Efendi'nin muallimlik tecrübesi anlatılmaya başlanır. Burada Şahin Efendi'nin taşraya gelir gelmez Maarif Müdürü'nün makamında karşılaştığı "hoca" taşranın yeşil gecesinin sembol tiplerinden biridir. Metin boyunca yer verilen bu tipler Şahin Efendi'nin hizmetlerini engelleyen kişilerdir. İstanbul'un miskinleşen softaları da Anadolu'ya gelerek kahvehanelerde, medreselerde, sokaklarda

---

<sup>511</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 71.

<sup>512</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 106.

huzursuzluk çıkarırlar. Bu kişiler Anadolu'nun medenileşme ve yenileşme yolunda geriden gelişinin nedenlerini barındırırlar.

*Hafız Eyüp* solgun çehreli, kılıksız hâliyle *Vurun Kahpeye* (1926) romanının *Hacı Fettah'ı* gibi âdeta bitmiş bir devletin tükenmiş ışığıdır. Maarif Müdürlüğünü, Mutasarrıflığı, Belediyeyi, medreseleri, tekkeleri, zengin eşrafi yönlendiren yozlaşmış bir din temsilcisidir. Eski hocalar ile yeni hocalar arasında gelişen çatışmaları, kasabadaki din temelli kavgaları yönetir. Şüphe çekmeden kurumları işlevsiz hâle getirir, kasabanın idaresini el altından yürütür. Hafız Eyüp, Şahin Efendi daha görevine başlamadan ona gözdağı verir. Avrupa medeniyetinden etkilenmeyen kasabanın İslami düzene sahip olduğunu gösterir ve Şahin Efendi'nin aydın kimliğini görmezden gelir. Taşraya ilmi ve ufku götürmenin güçlüklerinin yanında taşranın yozlaşmış kişilerinin engelleri örneklenir. Eğitim ülkülerinin Anadolu'da hem halkı hem de gizli otoriteleri aşip hayata geçirilmesi zorlukları eleştirilir. Softalar alaycı, cüretkâr ya da tehdit eden üsluplarıyla ve Şahin Efendi'ye kurdukları oyunlarla eser boyunca anlatılırlar. Bu eleştirilere karşın eski softalar devletin yeni düzeninde söz sahibi kimseler olurlar. Eserin sonunda softalara yenilen Şahin Efendi hizmet ettiği Sarıova kasabasının haini ilan edilir. Dolayısıyla softaların kırılması güç yapılarının Anadolu'da ne denli tehlikeli olduklarının vurgusu yapılır.

Romanda Hafız Eyüp'ün işgal yıllarındaki pozisyonu dikkate değerdir. Kasabada kalacak Yunan ordusu lehine hizmet eder. Her duruma ve koşula uyum sağlayan eylemleriyle *Vurun Kahpeye* (1926) romanındaki *Hacı Fettah Efendi'*yi hatıra getirir.

*NETİCE* bölümünde işgaller bitip vatan toprakları kurtulduktan sonra da Hafız Eyüp'ün davranışlarındaki değişimler devam eder. Bu kez Cumhuriyetin Sarıova'sında Maarif Müdürü'nün yanında yer edinir. Ayrıca Şahin Efendi'nin mesleğine geri dönmesine engel olur, yeni Maarif Müdürü'nü de tesiri altına alır.

XV numaralı bölümde Şahin Efendi'nin ve Emin Dede Mektebinin itibarsızlaştırılması çabalarına yer verilir. Başka bir mektep muallimi olan *Dolmacı Hoca*<sup>513</sup> Şahin Efendi'nin dinsizlerden para aldığını, çocuklara haç işareti çizdirdiğini, onları ahlaksızlığa sevk ettiğini iddia eder. Emin Dede Mektebinin masonluk faaliyetlerinde bulunduğu iftiraları hem Şahin Efendi'nin hem de mektebin varlığını zora sokar. Mektep çocukları arasına nifak tohumları serpilerek halk kışkırtılır. Çocuklar arasında başlayan kavgalar büyüklerin kavgalarına dönüşür. Aileler çocuklarını Emin Dede Mektebinden almaya başlarlar. Mektepten memnun olup iftiralara inanmayan esnaf aileler de müşteri kaybettiklerinden çocuklarını mektepten

---

<sup>513</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 130.

almak zorunda kalırlar. Anadolu'nun mekteplerinin sahihsizliği üzerinden aydınların yaşadıkları psikolojik mücadeleler ele alınır.

V numaralı bölümde medreselerin ıslah edilmesi teşebbüslerinin tenkiti yapılır. Zira ıslah çalışmaları temelde mevcut yapıyı yaşatma anlamı taşır. İyileştirmeler ve değiştirmelerle medreseleri daha güçlü hâle getirmenin hatalı olduğu değerlendirilmiştir. Medreselerin insanları Müslim ve gayrimüslim şekilde kategorileştirmelerinin demokratikleşmeye verdiği zararlar sorgulanır. Bu zihniyetlerin milliyetçi yahut vatanperver olamayacaklarının vurgusu yapılır. Sarıova kasabasında etkili olan bu fikirler devlet ya da fikir temsilcisi görünümlü otoriteler tarafından halka işlenir. Dini yaklaşıma sahip bu kişiler Anadolu insanını yanlış yönlendirir. Burada Şahin Efendi'nin tecrübeleri üzerinden yenilikçi Türkiye Cumhuriyeti düzenine hazırlık aşamasının Anadolu'daki zorlukları somutlanır. Bahsi geçen bölümde Şahin Efendi'nin yaşadığı hâdise şu şekildedir: “*Anadili derslerimizi programa ‘Türkçe’ diye yazdığım için maarif müdürü az kaldı beni mektepten kapı dışarı ediyordu. Bu memlekette en yüksek maarif memuru dilimizin adını söyletmez, ‘Lisan-ı Osmani’ yerine ‘Türkçe’ dememizi bir cinayet sayarsa o memleketi idare eden hükümete milliyet perver denir mi?*” (s. 68)<sup>514</sup> Şahin Efendi yenileşme hareketleri karşısında medreseleri iyileştirme emeli taşıyan *Müderriş Zühri Efendi*<sup>515</sup> gibi softalarla uğraşır. Aydınların geçmişin izlerini yok etme çabaları yozlaşmış din temsilcilerinin engelleriyle karşılaşır. Medreselere yapılması muhtemel ıslahatların beraberinde getireceği felaketlerin ve taşranın inkılap hareketlerine yaklaşımının eleştirisi yapılır.

VI numaralı bölümde bir tartışma hâdisesi üzerinden Sarıova'daki din tahakkümünün provokatif boyutu eleştirilir. *Vurun Kahpeye*'de (1926) Aliye Hanım'a kadınlığı üzerinden yapılan saldırılar ve iftiralar halk için isteklendirme olurken *Yeşil Gece*'de din gündemi kışkırtıcı ortamlar yaratır. *Kasabanın eşrafının oğlu ile bir medreseli*<sup>516</sup> arasındaki tartışmada genç adamın medreseli softanın başına kama vurması kasabanın ayağa kalmasına yeter. Bu durum “*sarığa hakaret*”<sup>517</sup> söylemine dönüşür. Burada halkın bilgisizliğinin dinin yozlaşmış yüzleri elinde kullanılması, kandırılması ve yönlendirilmesi vurgulanır. Medrese mensuplarının ilahilerle, tekbirlerle kasabayı kargaşaya sevk etmesi eleştirilir. Sarıklılar ile fesliler arasında ayrışmalar yaşanır.

---

<sup>514</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 68.

<sup>515</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 68.

<sup>516</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 72.

<sup>517</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 72.

Bu bölümün devamında Şahin Efendi'nin yeni mektep binasına yönelik yaptığı atılımlar anlatılır. Aydın'ın Anadolu hizmetinde yaşadığı güçlükler örneklenmeye başlanır. Emin Dede Mektebinin kökten yıkılıp yeniden yapılması fikrini Şahin Efendi kendini softa gibi göstererek hükümete, belediyeye, partiye, İslamcı gruba ve eşrafa kabul ettirir. Ancak faaliyete geçirilmesi aşamasında durum yavaşlatılır. Yeni mektebin eski mektep gibi Türk-İslâm çizgisinde mimariye sahip olması istenir. Proje üzerinde yapılan hilelerle yeni mektep görünümü kabul ettirilir. VII numaralı bölümde *Mühendis Necip*<sup>518</sup>'in uğraşlarıyla onaylanan mektep projesinin hayata geçirilme süreci anlatılır. Mektebin yapılacağı arazide pislik içinde olması nedeniyle içindeki softaların hastalıktan öldükleri eski bir medrese yer alır. Yalnız ruhsal hastalıklara değil fiziksel kayıplara neden olan ve yıkılması gereken bu mekânın ortadan kaldırılmasında da isyanlar çıkar. Taşranın softalar elinde kalışının betimlemesi bahsi geçen bölümde şu şekilde yapılır: “*Softalar, yine azgın ve coşkun, tabur tabur dolaşıyorlar, ihtiyar kadınlar, çocuklar heybetten ağlaşıyorlardı.*” (s. 80)<sup>519</sup> Medrese ahalisi binaya terk etmezler, hükümetin isterse binayı başlarına yıkabileceklerini ilan ederler. Öte yandan medresede büyük bir evliyanın mezarının bulunduğu tevatürüyle halkı da galeyana getirirler. Halkın dinî duygularını suistimal ederek yönetirler. Medreselerin, softaların taşradaki tahakkümleri inkılap hareketlerini köreltir. Entelektüellerin taşra hizmetlerinde itici güçler oluştururlar.

Benzer kargaşa ortamı XVIII numaralı bölümde görülür. *Kelâmi Baba Türbesi*<sup>520</sup> nde çıkan yangın olayıyla halkın ve bürokrasinin durumu sorgulanır. Halk, Kelâmi Baba'ya saygı ve korkuya dayalı bir sevgi duyar. Öyle ki türbe cephesine yataklarının ayak ucunu koymazlar. Kasaba halkı tüm taleplerini önce ona bildirir, örtüsüne yüz sürer. Hükümetlik ya da mahkemelik durumlar önce ona arz edilir. Yardım ya da lütuf merkezi olarak görülen türbe “*hükümet üstünde bir hükümetti.*” (s. 159)<sup>521</sup> Türbe “(*...*) *koca bulamayan kızlardan, şifasız dertlere uğrayan hastalardan, kiracısız kalan evlere, müşterisi az dükkânlara kadar her işle uğraşırdı. (...) kasabayı düşman şerrinden, zelzele, yangın, su basması gibi bütün âfetlerden koruyan da o idi.*” (s. 159)<sup>522</sup> Bu ifadelerle taşra halkının evliya türbelerine yüklediği anlam değerleri ele alınır. Halkın devlet varlığından çok türbelerden medet umması gerçeği eleştirilir. Anadolu insanının acziyeti ve bilgisizliğiyle inançların uygulama şekilleri değerlendirilir. Türbeler âdeta

<sup>518</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 80.

<sup>519</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 80.

<sup>520</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 159.

<sup>521</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 159.

<sup>522</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 159.

hükümetten daha çok kapısı aşındırılan eşiktir. Dolayısıyla türbenin yakılması halk tarafından dehşetle karşılanır, kaosa sebebiyet verir.

Türbe yakma iftirasına uğrayan *Muallim Nihat Efendi*<sup>523</sup>'nin tutuklanması sırasında yaşananlar yeşil gece karanlığının başka bir örneği olur. Başına kırmızı keseden bir külâh geçirilen muallim halk tarafından fiziksel ve psikolojik şiddete uğrar. Halkın vahşi, saldırgan hâli, öğretmene yumurta yahut domates atmaları dinin Anadolu topraklarındaki yozlaşmış görünümünü içerir.

VII numaralı bölümde dinî temsilcilere, şeyhlere, hocalara yakın olan devlet memurlarının görevlerini yerine getirme şekilleri ele alınır. *Polis müdürü ihtiyar Hacı Raşit Efendi (...)* *Jandarma Kumandanı Ubeyt Bey gibi Kadiri Şeyhi'nin damadı olsaydı*<sup>524</sup> kendisine verilen vazifelerden kaçabilirdi. Medrese yıkımı sırasında yaşanan isyan hareketini sakinleştirmek için seçilen Hacı Raşit Efendi'nin özelinde memurların taşradaki durumu örneklenir. Hacı Raşit Efendi'nin korkuyla vazifesini hayata geçirme şekli, kendisinin de evliya mabedi bilgisine inanması medreseye müdahale etmek istemeyişle ilişkilendirilir. Hatta yıkım teşebbüsünde yıkıcılardan biri kendisine nüzul indiği intibası yaratır. Yalnız Anadolu halkında değil memurlarında da yer alan Batıl inançların olduğu görülür. Öte yandan *Turfanda mı Yoksa Turfa mı? (1890 / 1891)* romanında yapılan nepotizm olgusunun burada dinî kişiler aracılığıyla uygulanması eleştirisi yapılır.

VIII numaralı bölümde eski hocaların eğitim yöntemleri ve öğrencilerin durumları değerlendirilir. *Komiser Kâzım Efendi'nin oğlu Namık*<sup>525</sup> özelinde çocukların mektepte yaşadıkları olumsuz durumlar anlatılır. Namık uyanık, zeki, heyecanlı, neşeli, yaramaz hayatın renklerini bünyesini ruhunda taşıyan Anadolu çocuklarından biridir. “*Eski hoca dayakla, tehditle, korku ile çocuktaki zekâ ve merakı söndüremediği, miskin itaate, alık ezberciliğe alıştıramadığı için mütemadiyen şikâyet etmişti.*” (s. 91)<sup>526</sup> Okuma yazma bilecek kadar tahsili olan baba Kâzım Efendi ‘*bu çocuktan adam olmaz*’ söylemleriyle çocuğuna zulümler eder. Bu durum Şahin Efendi'nin mektepteki varlığına değin devam eder. Çocuğuna duyduğu güvenin hocanın yanlış yönlendirmeleri doğrultusunda yok edilmesinin yergisi yapılır. Öğretmen kişiliklerinin ve onların çocuklar üzerindeki yaptırım güçlerinin örneği sunulur. Mesleğe uygun olmayan hocaların yaratacağı yıkımlar sorgulanır.

<sup>523</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 172.

<sup>524</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 84.

<sup>525</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 91.

<sup>526</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 91.

XII numaralı bölümde ise Emir Dede Mektebinden alınıp hafız yapılan *Küçük Remzi*<sup>527</sup>'nin öyküsü aktarılır. Yoksul ve yaşlı bir mahalle imamının oğlu olan Remzi, *Hafız Rahim Efendi*<sup>528</sup>'nin terbiyesinden geçer. Sinirli yapısıyla bilinen Rahim Efendi'den yalnız çocuklar değil komşuları da çekinirler. Tembellik yahut yaramazlık yapan çocukları sopasıyla dizginler. Küçük hafız yetişkinlerin alacağı düzeyi aşan çalışmalardan geçer. Remzi'nin korkuya karışan başarılı vaziyeti onu kısa sürede akıllı bir hafıza dönüştürür. Ancak çocuk zamanla solmaya, sağlığından olmaya başlar. Zayıf, hastalıklı, burun kanamaları geçiren hâli akıbetini hazırlar. Çocuk Remzi ölür. Burada hoşgörü dininden uzak şiddet, zorbalık temelli tüm reaksiyonlar beraberinde İslamiyet'in ruhuna zarar verir. Taşra cehaletinin yalnız kendi çocuklarına değil inanç değerlerini de etkilemesi yerilir.

Remzi'nin ölümü üzerinden babanın softalar tarafından şehit babası mertebesine taşınması ve şanslı görülmesi bu durumunun ironik boyutu olur. Halk Remzi'nin kurban edilmesini fark etmez. Din kisvesi altında katledilen *Aliye Hanım (1926)* ile Remzi'nin ölümü benzer değerdedir. Remzi'nin babasının hayatta kalan tek çocuğunu da mektepten alıp aynı hocaya verme girişimi ölümün dahi halkın gaflet uykusuna son veremediğinin ispatı olur.

Berberinde Şahin Efendi'nin *Bedri*<sup>529</sup>'yi Hafız Rahim Efendi'nin elinden kurtarma çabaları da dikkate değerdir. Yaşça küçük ve bedenen zayıf olan Bedri'yi doktor raporuyla hafızlık terbiyesinden kurtarma çabaları sonuçsuz kalır. Önce halk ve eşraf Bedri'nin babası ihtiyar imama tepki gösterir. İmam, çocuğunu mektepten almak zorunda kalır. Şahin Efendi kasabada Bedri için rapor yazacak bir doktor bulamaz. Burada şahsi menfaatleri dâhilinde hareket eden ilim insanları sorgulanır. Benzer durum *Muallim Nihat Efendi*<sup>530</sup> nin suçsuzluğunu ispatlama çabasında yaşanır. Şahin Efendi, kasabada Nihat Efendi'yi müdafaa edecek avukat bulamaz. Zira Nihat Efendi türbe yakmak suçuyla tutukludur. Kasabadaki avukatların çoğu onun dosyasını almak istemez.

Romanın *İKİNCİ KISIM* başlıklı I numaralı bölümünde kasabanın işgal günleri aktarılmaya başlanır. İzmir'in işgal edilmesi kasaba ahalisini alt üst eder. Ahalinin kimi hükümet binasından kimi kılıcından kimi de kaçıp gitme fikrinden medet umar. Hükümet konağı boşalır. Jandarma endişeyle evlerini terk eden kasaba halkını telkin etmeye çalışır. İşgal yıllarının taşra insanında yarattığı etkilerin tasvirleri çoğaltılır.

---

<sup>527</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 109.

<sup>528</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 109.

<sup>529</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 130.

<sup>530</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 188.

Zengin eşraf binek hayvanlarına eşyalarını yükler, yoksul halk ise sırtlarına heybelerini ellerine bohçalarını alarak kasabayı terk eder. Ölümden kaçan Anadolu halkının yaşadıkları hisler şu şekilde ifade edilir: “*Kadınlar, kapılarını kilitledikten sonra dönüp dönüp pencerelere bakarak ağlaşıyorlar; bir kısmı evlerini Allah'a, Peygamber'e, evliyalara, bir kısmı kasabada kalan komşulara emanet ediyorlardı. Kalanların çoğu hastalar, yahut yola çıkarılamayacak kadar ağır hastaları olanlar, ihtiyarlar, 'Ölüm nerede olsa ölümdür!' diyen bezgin fakirlerdi.*” (s. 210)<sup>531</sup> Bu ifadelerle savaşların Anadolu insanında yarattığı dışa vurumu ele alınır. Taşra insanının çaresizliğinin hüznü hâli anlatılır. Anadolu'nun muhacirlik kaderi eleştirilir. Omuzlarındaki yükleri taşımaktan zorlanan erkekler, hastalarını tekerlekli tahta arabalarda çekmeye çalışan çocuklar, ikiz kardeşlerini sırtlanan ağabeyler, kire pisliğe bulanmış insanlar Anadolu'nun zorunlu göçlerinin trajedisi olur. Yollara dökülen Anadolu insanının daha göçün başında yaşadığı imtihanlar savaşların yıkıcı boyutu olur.

Göçlerin diğer boyutu ise geride bıraktıklarının olmasıdır. Bahsi geçen bölümde ayrıca işgal yıllarında kasabayı terk eden mevki yahut servet sahibi kişilerin eleştirisi yapılır. Devlet temsilcilerinin can korkusuyla vazifelerini terk edip kasaba halkını düşünmemeleri ele alınır. Geride kalan Anadolu halkının çaresizliği şu şekilde tasvir edilir: “*(...) hastalık, ihtiyarlık, yoksulluk gibi sebeplerle geride kalan biçareler her zamandan ziyade şimdi akli başında hamilere muhtaç değil miydiler?*” (s. 216)<sup>532</sup>

Yayın sırası itibarıyla son eser olan *Yaban (1932)* romanında vatan topraklarında yer edinememiş Anadolu askerinin ironisi anlatılır. *Yaban* yakıştırmasıyla metnin içeriği eserin en başında belirtilir. Ahmet Celâl savaş yıkıntıları arasından çıkan yanmış defterin sahibi olduğu anlaşıldığı zaman da köylü için yabancılaşma devam eder. Romanın öyküleme zamanı öncesinde Anadolu'nun işgaller sonrası hâli ve insanların durumu değerlendirilir. Mekân ve insan görünüşleri şu şekilde verilir: “*Sakarya Savaşı'ndan sonra düşman orduları Haymana, Mihalicçık ve Sivrihisar bölgelerini (...) ateş yığınlarıyla örtülü ıssız ve engin bir virane halinde bıraktı. (...) arta kalmış halkın, bu taş yığınları arasında, ilk insanlardan farkı yoktur. (...) yarı çıplak bir halde dolaşiyor; alevin kararttığı harman yerlerinde toprağa, çamura karışmış yanık buğday ve mısır tanelerini iki taş arasında ezerek öğütmeye çalışıyor; adı bilinmez otlardan, ağaç köklerinden kendilerine (...) yiyecek çıkarıyor ve bir yabancının ayak sesini duyunca her biri bir yana kaçıp bir kovuğa saklanıyordu.*” (s. 15)<sup>533</sup> Bu ifadelerle Anadolu coğrafyasının ve insanının savaşlar nedeniyle yaşadıkları acılar kurgu henüz

<sup>531</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 210.

<sup>532</sup> Güntekin, *Yeşil Gece*, s. 216.

<sup>533</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 15.

başlamadan verilmiş olur. Savaşın yıkıcı ve yok edici boyutu taşra insanını daima etkilemiştir. Geçmişin ya da yarının tahrip edilmesi olan savaşlar yoklukla mücadele eden Anadolu insanı için her boyutuyla onları daha da yoksullaştırır. Millî Mücadele olgusu *Küçük Paşa (1910)*, *Vurun Kahpeye (1926)*, *Yeşil Gece (1928)* ve *Yaban (1932)* romanlarında ele alınmış taşradaki yansımaları aktarılmıştır. Savaşın kendisinin yok edici işlevi bilhassa *Küçük Paşa* ve *Yaban* romanları bulgularında eleştirilmiştir.

Savaş ayrıca Anadolu insanının tepkisizleştiği bir gündemdir. Ahmet Celâl'in kahvehane sohbetleri izlenimlerinden Anadolu insanının reaksiyonları verilir. *İstanbul'un işgal altında oluşu*, *Adana'nın Fransız tahakkümünde olması*, *Antep'in kanlı olayları*<sup>534</sup> gibi hâdiseler Anadolu insanında duygu dışı vurumu oluşturmaz. Köylünün şaşırma, üzülmeye, dehşete kapılma gibi tepkileri yoktur. Onlar için savaşlar âdeta "masal"<sup>535</sup> dır. Takibinde Ahmet Celâl, Osmanlı hükümetinin çözülme sürecinden bahsedip halkın maddi-manevi sömürülmesi durumunu vurgular. Aydının devletin ya da memleketin durumuna yönelik söylediği tüm kışkırtıcı ifadelerde *muhtar* uyuklar, *Salih Ağa* hayvanlarını gözetler. Köylü yalnız askere gidip gitmeyeceği ihtimaline odaklıdır. Çünkü köylüden hep savaşması beklenmiştir. Anadolu için askerlik yalnızca iş zamanı çocuklarının ellerinden alınmasıdır. Oysa Anadolu kurtuluş ümidinin kalbidir. Bu durum taşra insanı için artık zorunlu vazifeye dönüşür. Öyle ki memleketin ahvali gündeminde uyuklayan muhtar köyden asker almaya gelen jandarmaların yanına devlet memuru katılığına bürünebilir. Burada savaştan bıkmış taşra insanının durumuyla aydının halaskâr tavrı çatışma yaşar. Devletin halkını tüketmiş olması hakikati sorgulanır.

Öte yandan Anadolu coğrafyasının uzun yıllardır süregelen savaşları askerini de etkilemez olur. *Şerif Çavuş*<sup>536</sup>un hikâyesi Anadolu askerinin gerçeği gibidir. Şerif Çavuş terhisi geldiği vakit seferberlik ilan edildiğinden askerde kalır. Rumeli, İstanbul, Erzurum, Rusya, Kars, Adana gibi pek çok coğrafya değiştirir. İçinde esaretin de olduğu yoksulluk ve sefalet içindeki on yıl askerlik Anadolu'nun trajedisidir. Üstelik Şerif Çavuş başından geçenleri alelade olaylar gibi üstünkörü anlatır, yaşadıklarına duyarsızlaşır. Bitmeyen savaşlar ve mücadelelerle Şerif Çavuş duygusuz, tepkisiz ve uyuşmuş bir hâle gelir. Köylü tarafından şehit düştüğü sanılır. Öyle ki karısı çocuklarını geride bırakıp başka bir evlilik yapar. Şerif Çavuş'un on yıl sonra geri dönüşü onun için bir farklılık yaratmaz. Çocuk yaşta bıraktığı kızını evlenmiş hâlde bulmasına karşın aralarında sade bir kavuşma yaşanır. Başka bir köyde yaşayan annesini ziyaret etmek

<sup>534</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 26.

<sup>535</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 26.

<sup>536</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 136.

için giden Şerif Çavuş'tan bir daha haber alınmaz. O Anadolu'nun bitirilmeyen askerliğini âdeta kendi iradesiyle sonlandırır.

Benzer tepkisizlikler halkın pek çok duyguları için de mevcuttur. Sevinçleri, kavuşmaları ya ayrılıkları fark edilmez düzlemedir. Anadolu hanelerinin mutluluk kahkahalarıyla çınlayan duvarlarının olmadığı belirtilir. İnsanlar sonsuz tevekkül durgunluğu taşır. Üç-dört yıllık askerlik sonrası evine dönen Mehmet Ali kucaklaşmalarla karşılanmaz. Ahmet Celâl'in gözünden Anadolu'daki kavuşmaların acıklı, sessiz hâli dile getirilir.

Yalnız acılar saklanamaz vaziyettedir. Hüzünden müteşekkil Anadolu toprakları askerini uğurlarken hislerini saklayamaz. Mehmet Ali'nin ikinci kez askere çağırılması ve yola çıkması sırasında acının dışavurumu "*uluyan (...) kadın sesi*"<sup>537</sup> ifadesiyle betimlenir. Askerlik Anadolu'da dönüşsüz gidişlerin kederini taşır.

Anadolu insanı işgal yıllarında suistimale daha açık bir hâle gelir. *Yaban* romanında Yunan ordusunun halkı önce maddi ardından manevi anlamda tüketimi anlatılır. Halkın önce eti, ekmeği, arpası, kümesinden yumurtası alınır. Köylünün hayvan sürülerinden birer ikişer hayvanlarını keserler. Köylüye kendi edersiz paralarından vererek onları kandırırlar. Silah arama bahanesiyle köylünün evini yağmalarlar. Köylünün parasını, altınını alırlar. Ardından isteklerini karşılamayan halka şiddet uygularlar. *Çocuk çoban Hasan'ı*<sup>538</sup> işkencelerle döverek öldürürler. Köyün camisini, samanlıklarını, evlerini, ahırlarını ateşe verirler. Tüm bu felaketlerin yanında savaşların katliama eş, cinsel tecavüz durumuna dair şu ifadeler sarsıcıdır: "*(...) düşman askerleri, gündüzün peyledikleri güzel kızların ve genç kadınların hep üstlerinden geçeceklerdir. Yaptıkları fecaatler ancak bununla tamam olacaktır. Zira, hiçbir katliam bunsuz yapılmamıştır.*" (s. 191)<sup>539</sup> Anadolu savaşın ve yıkımın elinde yalnızca posası kalmış bir yer gibidir. Savaş tüm boyutlarıyla Anadolu halkının geleceğini şekillendirir ve eksiltir. Taşranın tüketilmiş görünümünün sorgulanmasında temel olgulardan biri olur.

*Yeşil Gece* (1928) romanında da yer verilen savaş yıllarının getirdiği zorunlu göç durumu *Yaban* romanında da işlenir. Burada nerede başladığı bilinmeyen göç hareketi üzerinden Anadolu insanının ve askerinin durum aktarılır. Göçe katılmış askerlerin hâl tasviri şu şekildedir: "*(...) insanlıktan çıkmış, gözlerinin ferî kaçmış ve çoktan ilkelleşmiş görünüyor.*" (s. 127)<sup>540</sup> Kadınların, çocukların, ihtiyaçların yer aldığı kabile sonunu bilmedikleri bir yolculukla vatan topraklarında savrulurlar. Bilinçsiz, faydasız

<sup>537</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 53.

<sup>538</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 178.

<sup>539</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 191.

<sup>540</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 127.

hâle gelirler. Yataklarıyla, az yiyecekleriyle, silahlarıyla ayakta kalmaya çalışan Anadolu kafilesi savaşın yıkıcı tarafının eleştirisi olur.

Öte yandan Anadolu halkı değişime kapalıdır. Kendi kabul ve rutinlerini değiştirmeyi sevmez. *Zeynep Kadın*<sup>541</sup>, köyde yaptığı süt veya et ürünlerini kasabada satar. Ahmet Celâl şafakla birlikte yollara düşen kadının yorulmasına engel olmak ister, sattıklarını iki katı fiyatla almayı teklif eder. Zeynep Kadın istemez. Bu Anadolu kadınının şu söylemi halkın kalıp kabullerinin, inanışlarının özeti olacaktır: “(...) *onca paranın bereketlisi, pazarda kazanılandır.*” (s. 31)<sup>542</sup>

Ahmet Celâl, askerinin köyüne geldikten sonra halk tarafından korku ve şüpheyle karşılaşılır. Köy halkı ondan önce çekinir. Zira köylüler Ahmet Celâl’i “*hükümet tarafından gönderilmiş herhangi bir memur, bir tahsildar, bir öşürücü, bir jandarma (...) bir askerlik şubesi başkanı*” (s. 20)<sup>543</sup> sanırlar. Anadolu’ya gelen bir misafirin halk nezdindeki ihtimalleri dikkate değerdir. Taşra insanının devlete ve temsilcilerine bakışı, hisleri eleştirilir. Devletin Anadolu insanındaki izlenimleri ele alınır. Benzer reaksiyonlar *Küçük Paşa (1910)* romanında yer alır. Her iki metinde bilhassa taşranın yoksulluğunu belirginleştirir. Nedenleri devletin kendisiyle temellendirilir.

Ayrıca *Yaban*’da köye gelen *âşar memurunun*<sup>544</sup> pasif hâli yerilir. Köylülerle konuşurken sürekli uyuklama hâlinde oluşu üzerinden bitmiş bir devletin son temsilcileri aktarılır.

Öte yandan Anadolu tasvirlerinde taşranın ıssız ve mahrum vaziyeti aydın zihniyle anlamlandırılır. Işıksız, sessiz Anadolu köylerinin tek sesi köpeklerin sesidir. Yaşam belirtisi emaresi olan bu sesler bir anlamda Anadolu insanının sessizliğinin trajedisidir. Yalnız acı onların dillerini çözer. Taşra insanının sesi ağıtlarla duyulur. Ekinleri kısa ve solgundur. Anavatanın göbeği olan Orta Anadolu tuzlu ve kireçli topraklarıyla çoraktır. Burası eserde Türk milletinin çölü şeklinde değerlendirilir. *Porsuk Çayı*<sup>545</sup> deprem yarığı şeklinde addedilir. Dipsiz görünen ve ferahlık hissi vermeyen bulanık bir hâldedir. Balçığı kötü kokar. Dağlar birer hastalık göstergeleridir. Anadolu’nun solgun toprakları *çürümüş ve pıhtılaşmış*<sup>546</sup> olarak nitelendirilir. Anadolu’nun bozkırları aydının gözünde ölmüş ve çürümeye başlamış insan cesedi gibi düşünülür. Köyün hayvanları da hastadır. Yaşlı, cılız ve mecalsizdirler. Anadolu bozkırlarında yiyecek bulamazlar. Açlıktan acı çekerler. Anadolu’da kış yoksullukların

<sup>541</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 87.

<sup>542</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 31.

<sup>543</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 20.

<sup>544</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 74.

<sup>545</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 29.

<sup>546</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 29.

öz kardeşidir. Don olayı olursa toprak mahsul vermez, solgun hayvan tamamen ölür. İnsanlar üzerinde vücudunu yarıya örten yırtık, solgun kıyafetlerle, çıplak yarılmış ayaklarla, deriden ve kemikten ibarettir. Taşra âdeta kıyametin kendisi olarak görülür. Ahmet Celâl'in gözünden taşra ölümü, nihayeti içerir.

*Yaban* romanında ayrıca taşra çocuklarının durumu sorgulanır. *Mehmet Ali'nin kardeşi İsmail*<sup>547</sup> in düşüncelerinden Anadolu'nun eğitime bakışı ve imkânları ele alınır. İsmail'in okula gitmesi hâlinde işleri kimin yapacağı sorgulaması Anadolu çocuklarının kaderinin özeti olur. Taşrada bilimsel eğitim ancak dikte temelli gelişir. Halk, çocuğunun doğumundan itibaren onu tarım, hayvancılık, ev idaresi gibi pek çok işe uygun olarak yetiştirir. Zira kendisi imkânsızlıklara yetemez. Çocukluk çağlarını gülüp eğlenerek yaşayamazlar. İlk gençlikleri yaşlarını katlayacak sorumlulukların altından kalkmakla geçer. Yük taşıma, çapa yapma, kardeşlerine bakma gibi işlerle yıpranırlar. Çocuk yaşta evlendirilerek adam sınıfına taşınırlar. İsmail'in on dört yaşında evlenme istediğinin arka planında bu boyut vardır. Yaşça çok daha küçük olan üç, dört yaşlarındaki çocuklarda dahi yüzlerine yerleşen “*adam maskesi*”<sup>548</sup> görülür. Anadolu'nun kederi her yaştan insana sirayet eder. Askerlik çağına gelindiğinde bu kez vatan yolunda ölen yırtık elbiseleriyle bu yoksul erler olurlar. Okul hayatları olursa da ancak “*imamın evinde*”<sup>549</sup> olur. Köy imamları bir bakıma eğitim temsilcileri kabul edilirler. Dinî eğitimler köylü nazarında ilmi eğitimi de karşılar. Benzer zihniyet *Küçük Paşa (1910)* romanı için de söz konusudur. İsmail üzerinden Anadolu'daki çocukluk ve gençlik yıllarının değerlendirilmesi yapılır. Cehaletin ve imkânsızlıkların kuşakların kaderini etkileyişi yerilir.

Ahmet Celâl'in Anadolu yaşamına uyumsuzluğu üzerinden köyün temizlik gündemi ele alınır. Evlerde su yoktur. Köyün çayından ya da kuyusundan ihtiyaçlar giderilir. Bilhassa köylü ihtiyaçlarının çoğunu kuyu başında giderir: abdest almak, çamaşır yıkamak, su doldurmak gibi. Burada köylünün tüm eylemleri aynı yerde yapması sorunu eleştirilir. Ahmet Celâl'in gözünden durum değerlendirilmesi şöyle verilir: “(...) yenilecek şeylerin; çocuk bezleri, kirli don ve gömleklerle bir arada çalkalandığı da olur.” (s. 25)<sup>550</sup> Köylünün temizlik algısının ve bilgisinin düzeyi sorgulanır. Anadolu insanı koşulları doğrultusunda edindiği bilgileri değiştirmek istemez. Ahmet Celâl'in köylüyle temizlik konusunda konuşma çabaları karşılıksız kalır. Aynı çatışmalar *Küçük Paşa (1910)* romanında da görülür. Paşa konağında

<sup>547</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 24.

<sup>548</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 38.

<sup>549</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 24.

<sup>550</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 25.

yetişmiş Salih kokan yatak çarşafını değiştirmek istediğinde kiş mevsiminin geçmesini beklemesi gerektiği söylenir. Köylü imkânsızlıkların teşekkülüdür. Her iki romanda da taşra duyu detaylarıyla anlatılır, köylerin pislik içindeki hâlleri betimlenir.

Anadolu'ya dair köylü zihninin görünümleri dikkate değerdir. Bilhassa halkın cehaletinin belirginleşmesi *Küçük Paşa (1910)* ve *Yaban (1932)* romanlarında görülür. Salih Ağa'nın köyün en zengini olması bilirkişi olması için yeterli görülür. Bu sebeple köylüyü etkisi ve nüfuzu altına alır. Bundan dolayı Ahmet Celâl köy yaşamının idamesinde iktisadi düşünceler yaşadığı evrede eski askeri Mehmet Ali, kumandanını köyün ağasına yöneltir. Mehmet Ali, değil durumun mantık dışılığını kumandanını telkin ettiğini dahi fark etmez. Benzer durum Ahmet Celâl'in askerlik tecrübeleri üzerinden çoğaltılır. Siperlerde savaşan Mehmetçiğin savaş uçaklarına yönelik şu ifadesi ironiktir: "*Neden korkacakmışım, her gün atıyor, atıyor, hiçbiri değmiyor!*" (s. 39)<sup>551</sup> Yunan ordusu uçakları köyün semalarında geçerken de köylülerde benzer hâl görülür. Savaş uçaklarını görmek Anadolu halkı için eğlenceli olur. Uçakların atıkları kğıtları "*kudret helvası yağıyormuş gibi*"<sup>552</sup> almaya çalışırlar. Beraberinde uçak seslerinin tarlalarını kargalardan koruması onları bu durumdan memnun eder. Yunan ordusu köylerini işgal ettiğinde evlerine saklanarak düşman askerini kandıracaklarını zannederler.

Anadolu insanı zihninin saflığına yönelik başka bir örnek kişi *Bekir avuş*<sup>553</sup> tur. Bekir avuş çok gezip görmüş olmasıyla övünür. Hemşehrilerinin cehaletini onların köylerinden dışarı çıkmamış olmalarına bağlar. Ayrıca Türk olmadığını düşünüp İslamiyet inancını milliyet değeri gibi görmesi taşranın bilgi düzeyini ortaya koyar. Burada Ahmet Celâl Anadolu topraklarının düşman işgalinden kurtulsa dahi millî birliğinin olmadığı dile getirir. Anadolu halkının fikri ve millî boşluklarının millet olgusuna zarar verişini eleştirir.

Ahmet Celâl'in cinsiyetçi söylemleri üzerinden Anadolu kadınları değerlendirilir. On iki yıldır dul olan Zeynep Kadın ailesinin tek otoritesidir. Katı, sert ve çalışkandır. Yaşanmışlıkların yüzüne, bedenine sirayetiyle yaşi kestirilemez. Anadolu insanı hiçbir vakit geç değildir. Yaşsızdır, çökmüş hlindedir. Elllerinde yahut ayaklarında yer alan nasırlarıyla kökleri sağlam bir ağaca benzetilir. Hayvanların taşımakta zorlandıkları yükleri ter dökmeden halleder. Tarlada saatlerce doğrulmadan çalışır. Savaşi ve gözü karadır. Sknetinin arkasında n görülemez kişiliği saklıdır. Aydının eleştirel diliyle Zeynep Kadın zerinden Anadolu kadınlarının gerçeği belirginleştirilir. Anadolu

<sup>551</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 39.

<sup>552</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 150.

<sup>553</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 32.

kadınının yaşamı kavgadan ibarettir. Tüm keskin ve kontrolsüz hâli acılarının şekil değiştirmiş vaziyetidir. Anadolu, öğretilerini doğrudan değil dolaylı olarak sunan yerdir. Kadınlar okumadan, yazmadan, söylemeden yahut sevmeden yaşamayı (!) öğrenirler. Taşra toprakları acılarıyla kadınlarını devleştirir. Romanda kadınların imkânsızlıklarının serzenişleri mevcuttur.

Anadolu'daki kadınlığın başka bir trajik boyutu çocuk doğumlarıyla somutlanır. Eserde Mehmet Ali'nin karısının doğumu sırasında Anadolu'da gerçekleştirilen bir doğum yöntemi örneklendirilir. Ahmet Celâl'in "*Ebe getirdiniz mi?*" (s. 64)<sup>554</sup> sorusu anlamsızlaştırılır "*Ebe de ne olacak? İşte, tavana urganı bağladım. Ona asıla asıla kurtulur.*" (s. 64)<sup>555</sup> cevabıyla karşılık bulur. Yoksulluk, çaresizlik ve imkânsızlıklar her durumu zorlaştırır.

Kadınlığın Anadolu'da sahipsiz olmakla eşdeğer anlamları vardır. Bu realite sahipsiz genç kızların uğradıkları pek çok şiddet biçimiyle eserde eleştirilir. Bekir Çavuş'un âmâ kızı Zehra'nın, Salih Ağa'nın kambur oğlu tarafından cinsel istismara uğraması şiddet şekillerinden biri olur. Tarlada ailesi tarafından unutulmuş *on iki yaşındaki*<sup>556</sup> Zehra'nın iffetine uğradığı saldırı kimsesizliğinin örneklerinden biridir.

Eserde Millî Mücadele yıllarının Anadolu insanı nezdinde anlam değeri sorgulanır. Anadolu'nun düşman işgalinden kurtuluşu yolunda yakılan millî direniş meşalesi taşra için sınırlı anlamlar içerir. Anlamsal değerler köyün muhtarının düşünceleri dâhilinde somutlanır. Muhtara göre Mustafa Kemal ve silah arkadaşlarının açtığı yolun sonu yoktur. Padişahı karşına aldığından tehlikeli bir yoldadır. Avrupa isimli bir kraliçenin Anadolu'yu kurtaracaklarına inanır. Mustafa Kemal'in çalışmalarına düşman kızdığından işgalleri çoğaltır. Muhtarın zihin ürünleri bu vehimler Anadolu insanının Millî Mücadeleye dair fikir zemini yansıtır. Anadolu'nun cehaletine kurban oluşunun başka bir boyutu yerilir.

Taşra insanının hadiselerle yaklaşımında cehaletini besleyen olgulardan biri köylü efsaneleridir. Anadolu'nun Millî Mücadele hakkında bilgisizliğinde coğrafyada gezinen genel kabullerin, olağanüstü söylemlerin etkisi olur. Bu efsanelerden biri şöyledir: İşgale gelen asker düşman değildir. Avrupa denilen kraliçenin yardımcısıdır ve onları çetelerin elinden kurtarmaya gelmişlerdir. Kraliçe Türkleri kurtardığında Müslüman olacaktır. Kemal Paşa mahpus edildiğinden tüm bunlardan haberdar değildir. Onu mahpus edenler zalim, haraç kesen, vergi veren kimselerdir. Evliyalar da silahsız vaziyette duayla, üfürükle köylüyü kurtaracaktır. Anadolu halkının zihin üretimi olan bu

<sup>554</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 64.

<sup>555</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 64.

<sup>556</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 154.

gibi efsaneleri Millî Mücadele bilincinin taşradaki trajik vaziyetini ironikleştirir. Ahmet Celâl şu ifadelerle Anadolu insanını değiştirme yahut ona doğruları anlatma güçlüğüne vurgular: “*Bütün bunlar yalan desem sözüme inanacak mı? Onu, hangi dille gerçeğe çekebilirim? Aramızda asırlık mesafeler var. Bu mesafeleri geçip de, ona kadar nasıl erişebileceğim? Zira, ne kadar çağırsam, o bana doğru yürümeyecektir. Bu, tarihin bir noktasında donmuş, taş kesilmiş bir insandır.*” (s. 122)<sup>557</sup>

Düşman askerleri Anadolu’ya girip uçaklarından notlar attıklarında dahi köy halkının saf niyeti bozulmaz. Yunan ordusu notta, padişah ve halifenin yanlarında olduğunu, köy halkına zarar vermeyeceklerini ve köylüyü Mustafa Kemal’in çetelerinden kurtarmak için savaştıklarını söylerler. Halk buna da inanır. Ahmet Celâl köylüleri ikna edemez. Tüm bu detaylar Anadolu’nun eğitimsiz hâlinin örneklerini karşılar. Bu ironik olay, köye gelen subayların halkın tepkisini öğrendikten sonra verdikleri tepkiyle daha da trajikleşir: “*Bu insanlar kurtarılmaya lâyık değildir(...)*” (s. 131)<sup>558</sup>

Millî Mücadele direnişinin Anadolu’da cephesel boyutu kağnı arabaları üzerinden aktarılır. Hüznü çağrıştıran kağnılar küçülmüş mandalar vasıtasıyla yola koyulurlar. Zayıflıklarından açılmış derileri yara içindedir, sinekler yaralarını mesken tutarlar. Kağnıları götüren Anadolu halkı kağnıların âdeti uzuvları olurlar. Hayatlarını kağnıların içine koyarlar. Taşranın çetin ve bitimsiz dağlarını aşarlar. Anadolu insanların ve hayvanlarının görünümünün ironisi üzerinden Ahmet Celâl taşranın güçlü iradesini belirginleştirir. Çıplak ayaklarına, çıplak göğüslerine rağmen Anadolu köylüsü kağnılarla cepheye güle, kurşun taşır. Üstelik kendi yorganiyle mermilerin üzerini örterler. Bir manda leşini yüzüp derisinden askerine çarık, demiryolu raylarını söküp eriterek top kaması yapar. Anadolu askeri o çarıkla İngiliz kunduralarına karşı gelebilir. Anadolu’nun Millî Mücadele’nin anlamını bilmemesine karşın savaştıktan, direnmekten vazgeçmeyişi eserde destanlaştırılır. Aydın, halkın savaşı istememesine rağmen aslında tüm maddi-manevi gücün timsali olduklarını ve onların yalnızca inanması gerektiğini Anadolu köylüsüne ilan eder.

*Yaban* içeriğinde de *Vurun Kahpeye* (1926) ve *Yeşil Gece* (1928) romanlarında görülen din tacirlerine yer verilir. Anadolu’nun karanlığı olan, halkın masum niyetlerini sömüren yozlaşmış kimlikler bahsi geçen romanlarda çarpıcı görünümle değerlendirilmişlerdir. *Yeşil Gece* romanının tamamına yerleşen softalık meselesi *Yaban*’ da yalnız “*Şeyh Yusuf*”<sup>559</sup> üzerinden eleştirilir. Şeyh, köylü tarafından temelsiz

<sup>557</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 122.

<sup>558</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 131.

<sup>559</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 47.

bir saygıyla karşılanır. Şeyhin herhangi tarikat mensubiyeti, yüceltilen iyiliklerinin ne olduğu, hikmetleri, birikimi köylüler tarafından bilinmez. Tüm bu argümansızlıklara karşın halk tarafından gördüğü hürmet yerilir. Şeyh kiri, rahatsız edici kokusu ve Ahmet Celâl'i tersleyen kibriyle İslami temayüllerden uzak intibalar çizer. Aydının gözünden Anadolu'ya çöken şeyh gölgesinin İstanbul'u işgal eden İngiliz askerlerinden farkı yoktur. Öte yandan şeyh Ahmet Celâl'e duyduğu öfkeyle köyü terk ederken köylülerin verdiği hediyeleri almadan gitmez. Yükü o kadar ağır olur ki hem kendisinin hem de eşeğinin beli bükülür. Sözde din adamlarının Anadolu'ya etiketleriyle gelip halkın din kutsiyetini suistimal edişlerinin yanında maddi kazançlarının da vurgusu yapılır.

Anadolu'nun zengin kişilerinin yoksul halk üzerindeki etkileri başka bir eleştiri gündemi olur. Zeynep Kadın'ın uzun yıllar boyunca ekip biçtiği tarlayı köyün ağası sahiplenir. Ahmet Celâl'in mahkeme önerisi sonrası şiddetle ağlayıp durumu reddeden Zeynep Kadın akıbetini önceden görür. Zira Salih Ağa, mahkemeye para yedirerek toprakları tamamen elde etme hakkına(!) sahiptir. Rüşvetin Anadolu'daki görünümü sorgulanırken ağa-köylü çatışmasının eziciliği belirtilir. Ahmet Celâl'in çözüm için gittiği muhtar ve imam tepkisiz kalmışlardır. Burada fakir köylünün kimsesizliği trajikleşir. Dolayısıyla Zeynep Kadın'ın gözyaşlarının arka planında adaletsiz düzen vardır. Hakkını alamayacağını bilen köylü öğrenilmiş çaresizlik içinde kaderine razıdır. Nitekim Salih Ağa durumu kendi lehine çözümler. Ayrıca burada köylünün mülkiyet duygusunun azaltılması köyün istilalara açık olmasına ve eşkıyalık olgusuna bağlanır. Taşranın kendi içindeki sınıfsal ayrışmalarının yaratacağı durumların eleştirileri mevcuttur.

Ahmet Celâl'in köy yaşamına katkısızlığı üzerinden Anadolu halkının hayatı sorgulanır. Taşrada her yaş kesiminden kitlenin çalışkanlığı vurgulanır. Taşra halkının evlerine dönüşü şu ifadelerle tasvir edilir: *“Kiminin sırtında bir demet çalı, kiminin bir çuval vardır. Kimi, bir keçi yavrusunu kucağına almıştır. Kimi, bir mandayı dürtüşleyerek önüne katmıştır. (...) Kadınların pek çoğunun omuzunda asılı bir torba içinde bir yavru, başı aşağıya sarkmış, uyuklamadadır.”*(s. 69)<sup>560</sup> Ahmet Celâl, Anadolu halkının güçlü ve çok yönlü taraflarını fark edince utanır. Bu bağlamda Anadolu insanı ile şehirli insanların arasındaki uçurumlar belirginleşir. İstanbullu paşa çocuğu Kumandan Ahmet Celâl Anadolu insanının iradesi karşısında acizleşir. O, yargılayıcı söylemlerle tenkit ettiği Anadolu köylüsüne mağlup olur.

---

<sup>560</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 69.

Aydın köy halkının çalışkanlığını karıncalara benzetir. Köylünün süreklilik arz eden çalışma hâli yarını düşünme idrakiyle ilişkilendirilir. Bu görüntü aydında kaba, kirli, dar görüşlü bulduğu Anadolu insanına yönelik kahramanca bir saygıya evrilir.

Köylü düşman askeri köyüne geldiğinde dahi salt toprağını düşünür. Yılın bütün emeğini hasat ettikleri vakit köylünün en önemli zaman aralığıdır. Onlar için tek önemli gündemdir. Mahsulü canından daha kıymetli olur. Zira hayatta kalırsa (!) yaşam devamlılığı mahsulüne bağlıdır. Ahmet Celâl halkın bu düşünceleri karşısında mağlup olur. Köylünün iyiliği nazarında yönelttiği tüm öneriler yalnız romantizm içerir. Çünkü Anadolu halkı savaşın onlardan götüreceklerini bilmez. Halk sadece karnını doyurmak için çalışmak zorunda olduğu gerçeğiyle doğmuştur. Bu realite onları daima güçlü ve iradeli kılar.

Ahmet Celâl Anadolu'ya gelmeden evvel taşraya dair romantik düşüncelere sahiptir. Anadolu'yu vatanın asıl yeri olarak görür. Düşmanlıklardan ve pisliklerden arınmış özge bir yer olarak tasavvur eder. Hisli, temiz kalpli, candan ve yardımsever insanların olduğu, herkesin birbirini kucakladığı yer şeklinde hayal eder. Yoksulluğun manevi zenginliklerle kapatıldığı düşüncesindedir. Fakat Ahmet Celâl, Anadolu'ya gelip uzun süre kaldıktan sonra kanaatleri değişir. Anadolu'nun mevcut hâline yönelik aydının şu eleştirileri dikkate değerdir: *“Anadolu (...) Düşmana akıl öğreten müftülerin, düşmana yol gösteren köy ağalarının, her gelen gasıpla bir olup komşusunun malını talan eden kasaba eşrafının, asker kaçağını koynunda saklayan zinacı kadınların, frengiden burnu çökmüş sahte sofuların, cami avlusunda oğlan kovalayan softaların türediği yer burasıdır.”* (s. 110)<sup>561</sup> Ahmet Celâl bu ifadeleriyle Anadolu'nun yozlaşmış vaziyetini özetler. Görevini yanlış kullanan din temsilcileri, şahsi çıkarlarını gözeten köy ağaları, komşusunun malına tecavüz eden eşraflar, zinalar, sapkın ve madde bağımlısı softaların Anadolu'daki varlıklarına vurgu yapar. Anadolu'ya dair romantik düşünceleri kendi tecrübeleri üzerinden bertaraf eder. Öte yandan aydına ya da milliyete ihanet edenlerin sorgulaması yapılır. Ahmet Celâl, Türk ülkülerinin ve vatan evlatlarının feda edilişlerini şu şekilde ifade eder: *“[Anadolu'da] (...) bıyıklarını makasla kırptı diye nice fikir ve ümit dolu Türk gencinin kafası taş altında ezildi. Burada, yüzü düşmana dönük, nice vatan mücahitleri savundukları kimselerin eliyle arkadan vuruldu. Burada, millî timsalin, millî bağımsızlık sembolünün yolu kaç defa kesildi ve kaç defa oturduğu şehrin etrafı isyan silahlarıyla çevrildi. Burada, ben, vatan delisi millet divanesi; burada, ben harp malûlü Ahmet Celâl yapayalnızım.”* (s. 110)<sup>562</sup>

<sup>561</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 110.

<sup>562</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 110.

Ahmet Celâl bu ifadeleriyle Anadolu topraklarında cehaletin ve ihanetin sebep olduğu yaraların eleştirisini yapar. Anadolu’da sadece dış görünüşü nedeniyle katledilen aydın gençlerin, vatan askerlerinin uğradıkları ihanetlerin, millî faaliyetlerin engellenmesinin serzenişlerine yer verilir. Tüm bu felaketlerin içerisinde vatan yolunda kolundan olan asker Ahmet Celâl kimsesizliğinin sitemini yapar. Eleştirel söylemlerinin beraberinde bir çağrı saklıdır. Aydının uyandırma derdi vardır. Aydın kendi gibi düşünen, terbiye görmüş, mürekkep yalamış entelektüel zümreyi bir farkındalığa davet eder. Anadolu’nun dinî, ahlaki, manevi pek çok şekilde gerçekleşen çözülmesini şu şekilde gerekçelendirir: “*Bunun nedeni, Türk aydını, gene sensin! Bu viran ülke ve yoksul insan kitlesi için ne yaptın? Yıllarca, yüzyıllarca onun kanını emdikten ve onu bir posa halinde katı toprak üstüne attıktan sonra, şimdi de gelip ondan tiksirmek hakkını kendinde buluyorsun.*” (s. 110 / 111)<sup>563</sup> Ahmet Celâl bu kanaatleriyle Türk entelektüellerini âdeta gaflet uykusundan uyandırır, onlara hakkını teslim eder. Burada Anadolu insanının sadece kullanılmış olmaları hakikatine vurgu yapılır. Anadolu halkının ruhunun ve hislerinin tanınmayışı sorgulanır. Onun beslenme, barınma gibi temel gereksinimlerine dahi duyarsız kalan aydın eleştirilir. Halkın cehaletle, hayvani hislerle yoksulluk ve sefalet içinde bırakılması gerçeği fark ettirilir. Coğrafya mücadelesinin Anadolu halkının ruhlarında açtıkları karanlıklar gösterilir. Aydın her birinin hayatta kalmak için yırtıcı hayvanlara dönüştüklerini itiraf eder. Ahmet Celâl, köy tecrübesinde yaşadığı pek çok çatışmanın cevaplarını burada kendisi vermiş olur. Aydın bu söylemleriyle ayrıca kendini de cezalandırır.

---

<sup>563</sup> Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 110 / 111.

## 5. SONUÇ

“Anadolu’ya Yönelen Aydınların İlk Dönem Romanlarındaki Temsili” isimli tez çalışmamız altı romanın mukayeseli incelenmesi yöntemiyle oluşturulmuştur. *Bahtiyarlık* (1885), *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1890 / 1891), *Küçük Paşa* (1910), *Vurun Kahpeye* (1926), *Yeşil Gece* (1928) ve *Yaban* (1932) romanları aydın figürleri bakımından incelenmiştir. Bahsi geçen eserler aydın figürlerin Anadolu temsilleri merkezli (*Küçük Paşa* hariç) değerlendirilmiş olup yayın tarihleri gözetilerek incelenmişlerdir.

“Aydın” başlığında aydın kelimesinin tanıtımı etimolojik boyutundan daha kapsamlı ele alınmıştır. Osmanlı Devleti’nden Türkiye Cumhuriyeti’ne değin aydın kelimesinin alim, münevver, entelektüel kullanımlarıyla varlığı açıklanmıştır. Böylelikle incelediğimiz romanlardaki aydın figürlerin realiteki varlıklarıyla ilişkisi, kavramsal düzlemde yorumlanması kolaylaştırılmıştır. *Küçük Paşa* dışında incelenmiş romanlarda aydını merkeze alan eserlerde aydınların kurgusal teşekkülleri sorgulanmıştır.

“Romanların Kimliği” başlığında çalışılan altı romanın tanıtımları yapılmıştır. Tanzimat nesli üretimlerinden olan *Bahtiyarlık* ve *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanlarının Anadolu romantizmi yaklaşımından izler taşıdığı görülmüştür. Anadolu’nun cazibe merkezi, kalkınma yeri, başarı noktası şeklinde tanımlandığı fark edilmiştir. 1910 tarihli *Küçük Paşa*’ da yazar Ebubekir Hâzım Tepeyran’ ın metinde yazarlıktan çok kendi bürokratik, entelektüel sesini duyurmayı hedeflediği anlaşılmıştır. Halide Edip Adıvar’ın *Vurun Kahpeye* romanında aydın kişi millî mefkûrelerle donatılmıştır. Yazarın eğitimlerle ve Millî Mücadele taraftarlığıyla geçen hayatının doğrudan başkışı Aliye Hanım’a sirayet ettiği görülmüştür. *Yeşil Gece*’nin Cumhuriyet aydını figürü Ali Şahin Efendi, temelde Reşat Nuri’nin Cumhuriyet yıllarındaki düşünsel evrenine denk düştüğü saptanmıştır. *Yaban*’ da Türk köylüsünü eğitim, yaşam şekli, duyarlılık düzeyi gibi pek çok boyutuyla yetersiz gören tavır Yakup Kadri’nin *Kadro* dergisi bünyesindeki zihniyetiyle doğrudan ilintili olduğu çıkarımına varılmıştır. Tanıtımlarda yazarların toplum hizmetine yönelik amaçlı metinler ürettikleri tespit edilmiştir. *Bulgular ve Tartışma* başlığında yer verilen yazarların maddesel ve fikirselle yaşamlarının ürettiklerine doğrudan etkilerinin olduğu görülmüştür.

Aydın tecrübeleri “*Başkişilerin İdealizmi*”, “*Aydınları Anadolu’ya Yönelten Sebepler*”, “*Aydınların Anadolu’ya Uyum Süreçleri*” başlıklarıyla incelenmiştir. “*Başkişilerin İdealizmi*” başlığında Anadolu’ya gitme ideali taşıyan figürlerden biri Şinasi Bey’dir. “kır ve sahra âlemi” hülyasıyla başlayan idealinin J. J. Rousseau’nun tabiata çekilme, doğal yaşamda mutluluğu yakalama düşüncesiyle ilintilidir. Ahmet Mithat Efendi’nin Rousseau’nun düşünce sisteminden hareketle aydın figürünü Anadolu’da bahtiyar olma fikriyle taşraya yönelttiği görülmüştür. Yazar, Şinasi’nin özelinde Anadolu’yu mutluluk ve refah merkezi olarak gösterdiği, aydınları Anadolu’ya gitme fikrine hazırladığı görülmüştür. *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanında Paris’te yaptığı tıp tahsiliyle Osmanlı Devleti’ne hizmet etme ülküsü taşıyan Mansur Bey, İstanbul ve Avrupa tecrübeleri sonrası Anadolu’ya gitmek isteyecektir. Burada aydının Anadolu’ya yeni bir girişim planıyla yöneldiği görülmüştür. Önceki mağlubiyetlerinin Anadolu romantizmi fikriyle başarıya dönüştürme idealine evrildiği tespit edilmiştir. *Vurun Kahpeye*’de Aliye Hanım’ın Anadolu idealizmi öğretmeninin telkiniyle çıkış noktası yakalamaktadır. Aydın figürler içerisinde tek kadın figür olmasıyla dikkat çeken Aliye Hanım’ın Anadolu çocuklarını yetiştirmek ideali söz konusudur. Yalnız bu ülkü salt eğitim cephe değildir. Aliye Hanım’ın Anadolu çocuklarına anne olduğu, kendini adadığı görülmüştür. *Yeşil Gece*’nin Ali Şahin Efendi’si yozlaşmış din adamları gölgesinde kalan Anadolu’nun yeşil gecesini bitirmek istemiştir. Taşradaki medreselerin varlığına son verip mektepler yapmayı, Cumhuriyet rejiminin hazırlayıcısı olmayı hedeflediği tespit edilmiştir.

“*Aydınları Anadolu’ya Yönelten Sebepler*” başlığında aydınların taşra yolculuklarının gerekçeleri irdelenmiştir. *Bahtiyarlık* romanında Şinasi Bey’in özünde meslek sahibi olmak istediği, Anadolu’nun hayallerini gerçekleştirmek için doğru iklim olduğu telkinleri verdiği saptanmıştır. *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* da, Osmanlı hilafetine ve padişahına hizmet ülküsü taşıyan Mansur Osmanlı Devleti yapılanmalarından beklentisini karşılayamaz. İstanbul ve yurt dışı deneyimlerini temize çekmek istemiştir. Mansur için Anadolu’nun adeta yeni bir umut kapısı olduğu görülmüştür. *Vurun Kahpeye*’nin Aliye Hanım’ının Anadolu’ya yönelmesinde öğretmenin etkisi olmuştur. Mualliminin “*Anadolu’da çalışınız.*” telkiniyle, ailesiz olan aydının Anadolu’yu yuva edinme gayesi taşıdığı tespit edilmiştir. *Vurun Kahpeye*’de aydın kişinin köksüzlüğü Anadolu hizmeti kararında rol aldığı görülmüştür. *Yeşil Gece*’de Ali Şahin’in Anadolu idealizminde aile hayatının, eğitim sürecinin etkili olduğu görülmüştür. Eski softa olan Ali Şahin’in dini sorgulamalarının cevapsız kalışı öğretmenliğe yönelmesinde ve takibinde Anadolu’ya gitme kararı almasına vesile

olmuştur. Anadolu'ya gitme planı olmayan *Yaban*' in Ahmet Celâl'idir. İncelenen aydın kişiler içerisinde planlı ve hedefli Anadolu ülküsü taşımayan tek kişinin Ahmet Celâl olduğu saptanmıştır. Ahmet Celâl'in askerinin köyüne yönelmesinde sığınma arzusu vardır. *Yaban* romanında aydın bir kolunu kaybetmiş, küskün ve mağlup bir ruh hâli içerisinde. Aydın figürün köklerinden uzaklaşmış vaziyette Anadolu'ya askeri Mehmet Ali'nin davetiyle yöneldiği görülmüştür. Ahmet Celâl'in yaşamında başlangıç yapmaktan ziyade hayatla bağıni kesip bir nihayete varmayı istediği tespit edilmiştir.

“*Aydınların Anadolu'ya Uyum Süreçleri*” isimli bulgular başlığında aydın figürlerin Anadolu'ya uyum güçlükleri veya kolaylıkları tartışılmıştır. *Bahtiyarlık*' ta idealist Şinasi Bey'in köylü halkla çözümsüz çatışmalar yaşamadığı, köylü görünümünü kısa sürede benimsediği ve köylülük yaşamına uyum sağladığı görülmüştür. Şinasi Bey genç yaşıyla edindiği eğitimi Anadolu köyünde hayata dökmüş, iktisadi ve fikri mutluluklar edinmiştir. *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* da Mansur Bey'in köylü halkın güvenini kısa sürede kazandığı, halkın devletten çok aydına güvendiği tespit edilmiştir. *Yeşil Gece*'de Ali Şahin'in Anadolu köylüsü olması, cer hocalığı yıllarından taşrayı bilmesi Sarıova kasabasına uyum sürecine katkı sağladığı görülmüştür. *Vurun Kahpeye*' de kasabada Aliye Hanım'ın kadın varlığının reddedilişi, kılık kıyafet görünümü gibi gerekçelerle hem kasaba otoriteleri hem de köylünün büyük çoğunluğu tarafından istenmediği tespit edilmiştir. Aydının taşra bağı bu romanda zayıf ve sınırlı düzeyde kalmıştır. Benzer hâl *Yaban* kalan Ahmet Celâl için de söz konusudur. Ayrıca yazar “yaban” birisini anlatacağını eserin giriş kısmında okura duyurmasıyla aydın figürün akış süresince uyumsuzluk içerisinde kalacağını çok önceden ilan ettiği görülmüştür.

“*Anadolu Yergisi*” başlığında romanlarda yer verilen Anadolu'ya yönelik eleştirel kanaatler ele alınmıştır. *Bahtiyarlık*' ta köyünden hatta Osmanlı ülkesinden tamamen gitmek isteyen Senai Efendi'nin ve babası Yamalı Musa Ağa'nın Anadolu'ya veya köylülüğe yönelik eleştirilerine yer verilmiştir. Bu kişiler, köylü olma duruma yönelik tepkileriyle şüphesiz Şinasi Bey'in Anadolu romantizminin yüceltimine katkıları olduğu görülmüştür. *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* da Mansur Bey'in Anadolu'nun eksikliklerine, köylünün eğitimsizliğine, taşra memurlarına yönelik eleştirilere yer verdiği saptanmıştır. *Küçük Paşa* romanının teşekkülü Anadolu gerçeğini sunma hedefi taşıdığından yazar Hâzım Paşa'nın Anadolu'yu ironik dille ele aldığı görülmüştür. Bu romanda Anadolu'yu anlatan bir aydın figür yoktur. Fakat anlatıcı, aydın kimliğini gizlemeden köylerin vergi, askerlik, sefalet, eğitimsizlik gibi pek çok eksikliğin sorgulamasını yaptığı saptanmıştır. İlk çocukluğunu İstanbul'da paşa konağında geçirmiş bir köylü çocuğun özelinde Anadolu'nun mahvoluşu veya sonu imlediği tespit

edilmiştir. *Küçük Paşa*'da Anadolu'nun unutulmuşluğuna, ihmal edilmişliğine dikkat çekilmiştir. *Vurun Kahpeye* 'de isimsiz verilen köyün hiçliği, devlet ve din temsilcilerinin yozlaşması, köylünün Millî Mücadele'ye yaklaşımı sorgulanmıştır. Çalışmamızın tek kadın aydın figürü olan Aliye Hanım'ın cinsel bağlamda fiziksel ve ruhsal tacizlerin odağında olduğunu tespit edilmiştir. Anadolu' da şahsi çıkarlarını gözeten, riyakâr otorite ve kişilerin eleştirildiği saptanmıştır. *Vurun Kahpeye* Anadolu'daki cehaletin, yobazlıkların, peşin hükümlerin yarattığı akıbetlerin somutlaması niteliği taşıdığı görülmüştür. *Yeşil Gece*'de Anadolu eleştirileri başkışı Ali Şahin'in analizlerinden hareketle verilmiştir. Taşra bürokrasisindeki çözümlerin, din adamlarının cahil halk üzerindeki tahakkümü olaylarla kurguda çoğaltılmıştır. Ayrıca Ali Şahin'in Anadolu köylüsü olmasına karşın eleştirilerin sözcüsü olması da dikkate değerdir. Aydın Anadolu'yu bilmesine rağmen taşra zihniyetinin eleştiricisi olduğu saptanmıştır. *Yaban* ' da Ahmet Celâl'in kanaatleri şeklinde Anadolu insanının yaşam biçimi, geçim koşulları, kültürel ritüelleri, din bilgisi, cahilliği, Millî Mücadele'ye dair tepkileri değerlendirilmiştir. Asker olan Ahmet Celâl'in yalnızlığının ve kimsesizliğinin eleştirileri de mevcuttur.

“*Bulgular ve Tartışma*” başlığında yapılan roman incelemeleri dâhilinde romantik tavırlarla Anadolu'ya konumlanan aydınların iyimser ve sonu başarılarla biten tecrübeler edindikleri görülmüştür. Şüphesiz Tanzimat neslinin Anadolu'ya dair ümitvar yaklaşımı ve roman türündeki yetkinlik düzeylerinin aydın figürün şekillenmesinde etkisi söz konusudur. Tanzimat sanatçılarının köy yaşamı fikrini yüceltme emelleri kurgularda kendini göstermiştir. Öte yandan bu neslin tavrı Anadolu'ya hizmet etme ülküsünden ziyade ütöpiktir. Anadolu'nun gerçek ahvalinden uzak metinlerde verilen mutluluk diyarı telkinleri Anadolu'ya teşvik amaçları taşırlar. Ayrıca *Bahtiyarlık* ' ta Şinasi Bey'in servet zengini olmuş biçimde köyde kalkındırılması Anadolu'ya yönelme fikrinde maddi güç örneği olmuştur. Anadolu'da kalkınma fikri yaklaşımı *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanı için de mevcuttur. Mansur Bey'in daha realist eleştirilerinin yer aldığı eserden sonra *Küçük Paşa* romanında eleştirelilik odağı Anadolu'yla genişletilmiştir. 1910 tarihli romanda Osmanlı Devleti'nin çözülen yapısının farkındalığı daha belirgin düzeyde verilmiştir. Küçük Paşa Anadolu realitesinin trajik ironisidir. Kurgudan çok dönemin belgesi özelliğine sahiptir. *Vurun Kahpeye* ' deki Anadolu aydınının tüketimi merkezlidir. Yozlaşmış din temsilcilerinin nüfuzlarının aydınların hizmetlerine olumsuz etkileri vurgulanmıştır. Aliye Hanım cehalete, şahsi çıkarlara kurban edilmiştir. Aydınların katledilerek tüketildiği tek örnektir. Maddesel olmamakla birlikte Ali Şahin'in de manevi tüketimi olmuştur. Anadolu'nun

köhneleşmiş yapılarının değiştirici gücü olmayı hedefleyen Ali şahin Efendi, riyakâr kişilerin oyunlarına maruz kalmıştır. Anadolu'ya hem maarif hem de Millî Mücadele yolunda hizmet edebilmiş ancak itibarsızlaştırılmıştır. Ahmet Celâl yurt edinmek istediği Anadolu'da yalnız, kimsesiz kalmıştır. Taşrada zihinsel birlik kurabildiği fikir arkadaşı olmamıştır. Tanzimat nesli romanlarındaki romantik yaklaşımın Millî edebiyat ve Cumhuriyet kuşağı romanlarının gerçekçiliğiyle bertaraf edildiği görölmüştür.



## KAYNAKÇA

- A. Mithat Efendi. (1885). *Bahtiyarlık*. İstanbul: Homer Kitabevi.
- A. Mithat Efendi. (1885). *Hayret / Bahtiyarlık*. (Haz. N. Sağlam). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Adivar, H. E. (1979). *Türkün ateşle imtihanı*, İstanbul: Atlas Kitabevi.
- Adivar, H. E. (1999). *Vurun kahpeye*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Adivar, H. E. (2020). *Vurun Kahpeye*, İstanbul: Can Yayınları (Miras Serisi).
- Akçora, E. (2003). Şair ve Patron' kitabına kısa bir bakış halil inalcık, *Journal of Turkish Language and Literature*, 6(2), 242-245.
- Akçura, Y. (1981). *Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri: 1928 Yılı Yazıları*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Akkaş, H. H. (2001). *Türk modernleşme tarihinde muhafazakâr siyasi düşünce*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 3(2), 12-16.
- Akkaya, R. (2002). Kadro hareketi'nin değişim ve demokrasiye yaklaşımları üzerine bir değerlendirme, *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, 6(1), 16-22.
- Akyıldız, A. (2011). *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 40, ss. 1-10). İstanbul.
- Alan, S. (2017). Kimlik kazandırma sürecinde kurgu kahramanları (Turfanda mı yoksa turfa mı? örneği), *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 5(10), 38-57.
- Alangu, T. (1968), *Ömer Seyfettin: Ülkücü Bir Yazarın Romanı*, İstanbul: May Yayınevi.
- Altınkaş, E. (2011). Cumhuriyetin ilk yıllarında aydınlar: kurucu ideolojinin seçkinleri, *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 7(2), 114-32.
- Altınkaynak, Y. (2004). *Millî mücadele romanlarında kadın tipleri*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Alver, K. (2003). *Sosyolojik eleştiri*, Ankara: Hece Yayınevi.
- Alver, K. (2006). Züppelik anlatısı ve toplum: Türk romanında züppe Tipi, *Edebiyat Dergisi*, 16(2), 163-182.
- Atakan, Ö. (2019). Osmanlı'yı İbn-i Haldun'la Öykülemek: Bahtiyarlık romanı üzerine bir inceleme. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 8(3), 1583-1612.
- Aydoğan, İ. (2008). Bilim insani ve entelektüel özellik. *Soc. & Appl. Sci*, 3(6), 81-87.

- Aytemiz, B. U. (2015), Fitne ve Fedâ: Vurun Kahpeye'de Din ve Milliyetçilik, *Edebiyat Eleştirisi Dergisi*, 2(3), 168-190.
- Ayverdi, İ. (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Lugatı.
- Bach, R. (2018). *Martı Jonathan Livingston/Orijinal Adı: Jonathan Livingston Seagull, Çeviren: Kader Ay/ Aslı Türkmen*, İstanbul: Epsilon Yayınevi.
- Bağırhan, T. ve Candan. N. (2010). Türk ocaklarından halkevlerine: Türkiye'de sporun erken dönem öyküsü, *Gazi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, Temmuz, 15(3), 16-32.
- Balcı, vd. (20112). *Cumhuriyet Dönemi Türk Nesri*, Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2444, Açıköğretim Fakültesi Yayını No: 1416.
- Balcı, Y. (2002) *Türk Romanında Aydın Problemi (1908-1950)*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları/2881, Yayınlar Dairesi Başkanlığı Kültür Eserleri Dizisi/372, s. 212-213.
- Baydar, M. (1960). *Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar?* , İstanbul: İletişim.
- Baydur, M. (1997). Demokrasi ve modernleşme sürecinde devletin sivil topluma baskın gelmesi ve kemalizm, *Yeni Türkiye Dergisi*, 18(3), 26-32.
- Belge, M. (1985). *Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma* (Cilt. 3, ss. 260-264), Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, İletişim Yayınları.
- Belge, M. (1985). *Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar* (Cilt. 2, ss. 123-125), Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, İletişim Yayınları
- Berkes, N. (1965). *Türk Aydınının Özellikleri Üzerine Düşünceler*, Ankara: Yön.
- Berkes, N. (2015). *Türk Düşününde Batı Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2016). *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (22.Baskı)., (Haz: Ahmet Kuyaş). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2017). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Beşirli, M. (1999). Osmanlı'da modernleşme ve aydınlar, 1789-1908, *Dini Araştırmalar*, 2(5), 131-58.
- Burçak, B. (2006). 19. Yüzyıl Osmanlı entelektüeli ve bilimcilik, *Doğu Batı*, 2(3), 49-61.
- Cantürk, Y. T. (2019). *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine bilim insanı kimliğinin değişimi (1839-1946)*, Yüksek lisans tezi, istanbul üniversitesi.
- Çağan, K. (2005). *Entelektüel İmgesi Üzerine, Entelektüel ve İktidar*, Ankara: Hece Yayınları.

- Çapcıoğlu. İ. ve Gürsoy. Ş. (2006). Bir Türk düşünürü olarak Ziya Gökalp: hayatı, kişiliği ve düşünce yapısı üzerine bir inceleme, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47(2), 91.
- Çelik, H. (1996). *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Cilt. 14, ss. 16-18). İstanbul.
- Çelik. F, Fidan ve S, Şahin. K, (2011). Osmanlı modernleşmesinin temel olgularından biri: bürokrasi osmanlı modernleşmesinde bürokrasinin etkinliği ve önemi, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(23), 113–28.
- Çetin, N. (2016). *Tanzimat dönemi Türk edebiyatı*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Çetin, N. (Ed.). (2013). *Atatürk Devri Türk Şiiri*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Çetinsaya, G. (2005). Muhafazakâr bir siyasî düşünür olarak halide edip adıvar, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 2(5), 157-163
- Çetişli, İ. (2007). *II. Meşrutiyet Döneminde Milliyetçilik Düşüncesi ve Türk Edebiyatına Yansıması, II. Meşrutiyet Dönemi Türk Edebiyatı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çıkla. S. (2007). Türk edebiyatında kanon ve inkılâp kanonu, *Muhafazakâr Düşünce*, 4(13), 14-17.
- Demirpolat, A. ve Hülür, H. (1999). Seçkincilik, aydın kimliği ve süreklilik, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(3), 26-32.
- Devellioğlu, F. (1993). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dirier, A. (2021). Kuvayı İnzibatiye / Hilâfet Ordusu, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 8(3), 968-983.
- Doğan, İ. (1989). Siyasal tutum geliştirmede iki tanzimat aydını, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 3(4), 200–207.
- Doğan, İ. (2007). Türkiye’de tek partili dönemde sivil toplum, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 9(3), 2-5.
- Doğan, N. (2014). Türkiye’de aydın sosyolojisi literatürüne eleştirel bir yaklaşım, *Sosyoloji Divanı*, 4(3), 26-42.
- Doğan, Ö. (1995). *Felsefe Geleneği ve Aydınımız, Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- El-Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn el-Ferrâ el-Begavî(ö.510/1117). Meâlimü’tTenzîl (Tefsîru’l-Begavî). Thk. Hâlid el’Âk & Mervân Suvâr, 2.Baskı, Beyrut: Dâru’l-Mârifet, 1402/1987.
- Emil, B. (1979). Mizancı Murad Bey: *Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Gök Yayınları.
- Emil, B. (1980). Mizancı Murad Bey ve Romanına Dair. Emil, B. (Edt.) *Turfanda mı, Turfa mı?* içinde (s. 102-105). İstanbul: Kültür Bakanlığı.

- Emil, B. (1989). *Reşat Nuri Güntekin'in Romanlarında Şahıslar Dünyası I*, Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları.
- Emil, B. (1998b). *Mizancı Murad Bey ve Romanına Dair. Türk Kùltür ve Edebiyatından Şahsiyetler-2*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Enginün, İ. (1978). *Halide Edip Adivar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakùltesi.
- Enginün, İ. (1988). *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Cilt. 01, ss. 376-377), İstanbul.
- Enginün, İ. (1991). *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Enginün, İ. (2006). *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Enginün, İ. (2007). *Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Enginün, İ. (2011). *Mukayeseli Edebiyat*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Erhat, A. (2003). *Osmanlı Münevverinden Türk Aydınına*. İstanbul: Can Yayınları.
- Erşan, M. (2006). Mustafa Kemal Atatürk'ün batılılaşma hakkındaki düşünceleri, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(3), 39-49.
- Gökçek, F. (2019 Eylül 28). Genel Biçim. 21 Ağustos 2022 tarihinde <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ahmet-mithat-efendi> adresinden erişildi.
- Gündüz, O. (2009). Geleneksel anlatma formlarından çağdaş romana, *Turkish studies international periodical for the languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4(1), 85-92.
- Güneş, M. (2012). Adnan Menderes ve halkevleri, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 12(3), 141-155.
- Güntekin, R. N. (1968). *Anadolu Notları*, İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Güntekin, R. N. (ilk bs. 1928). *Yeşil Gece*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Güntekin, R. N. (ilk bs. 1938), *Eski Hastalık* (4.baskı). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Güntekin, R. N. (t.y.). *Çalķuşu*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gürbilek, N. (2004). *Kör Ayna, Kayıp Şark*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Güven Ö., Hergüner, G. (1999). Türk Kùltüründe Avcılığın Temel Dayanakları *PAÜ. Eğitim Fakùltesi Dergisi*, 5(2), 33-35.
- Hafız Yakup Şükrü Efendi. (1987) *İslam'da Avcılık*, Osman Çelik (Yayına hazırlayan), Musa Bilgi (Sadeleştiren ve Özetleyen), Ankara.
- Hüseyin, B. (2002). Entelektüel kavramı üzerine, *Cogito*, 2(32), 94-101.
- Işın, E. (1985). *Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm* (Cilt. 2, ss. 352-362.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*.

- İhsanoğlu, E. (1992). *Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı, 150. Yılında Tanzimat*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İleri, S. (2014). *Vurun Kahpeye: Birkaç İzlenim, Halide Edip Adivar, Vurun Kahpeye*, İstanbul: Can Yayınları.
- İnalcık, H. (1943). *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İrem, N. (1997). *Kemalist modernizm ve Türk gelenekçi-muhafazakârlığının kökenleri, toplum ve bilim*, Sayı: 74, 1997, s. 63.
- İrem, N. (2004). *Jakobenizm-cumhuriyetçilik açmazında kemalist radikalizm*, *Dokuz Eylül Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi*, 5(2), 36-42.
- Kabadayı, H. (1995). *Küçük Paşa Romanında Bakış Açısı ve Anlatım Problemi Üzerine*, İstanbul: Kültür Yayınları.
- Kabaklı, A. (2008). *Türk Edebiyatı III*, 14.bs., Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Kahraman, H, B. (2003). *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı- Temel Eserlerimiz* İstanbul: Radikal Kitap.
- Kalkan, Bülent (2012). *Kurtuluş Savaşı Romanlarında Aydın Tipi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kalpaklı, M. (2014). *Sunuş, Halide Edib Adivar, Vurun Kahpeye*, İstanbul: Can Yayınları.
- Kamusiturki (t.y.) 19 Kasım 2022 tarihinde <https://www.kamusiturki.com/>, adresinden erişildi.
- Kamusiturki (t.y.) 19 Kasım 2022 tarihinde <https://www.nisanyansozluk.com/> adresinden erişildi.
- Kandiyoti, D. (1997). *Cariyeler, Fettan Kadınlar ve Yoldaşlar: Türk Romanında Kadın İmgeleri. Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar. Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler* (s. 133-147). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kaplan, M. (2006). *Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi, Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Kaplan, R. (1997), *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karakoyunlu, Y. (1995). *Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları*, Türk Aydını ve Kimlik Sorunu, İstanbul: Bağlam Yayınları, ss. 103–23. s. 104.
- Karakuş, G. (2007). *Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Yeni Üslûp Arayışları Mîzan Gazetesi Örneği*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1932). Giriş yazısı. *Kadro Dergisi*, 1(3), 1-3.

- Karaosmanoğlu, Y. K. (1932). *Yaban*, İstanbul: İletişim Yayınları. 2020.
- Karataş, Y. (2017). *Reşat Nuri Güntekin'in romanlarında halk aydın çatışması, Yüksek lisans tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.*
- Kavcar, C. (1976) *Türk romanı ve hikâyesinde köye ilk açılma, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2(1-4), 26-32.
- Kavcar, C. (1976) Türk romanı ve hikâyesinde köye ilk açılma, *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Nu. 1-4, Ankara.
- Kaynar, M. (2014). *Türkiye'de 'Aydın'ı Tanımlama Sorunu: Bazı Kavramlar Üzerine Bir Deneme, Ulus, Devlet, Entelektüel*, Ankara: Notabene Yayınları.
- Kerman, Z. (2011) *Tanzimat Edebiyatı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kerman, Z. (2011). *Tanzimat Edebiyatı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kılıçbay, M.A. (1985). *Osmanlı Aydını, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kılıçbay, M.A. (1995). *Türk Aydınının Dünyasını Anlamak, Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 175.
- Kodal, T. (2012). Mustafa Kemal Atatürk ve Türk ocakları. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, 3(52), 122-135.
- Korkmaz, R ve Gariper, C. (2011). *Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı-I*, Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2313 Açıköğretim Fakültesi Yayını No: 1310.
- Korkmaz, R. (2016). *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı 1839-2000, Yenileşmenin Başlangıcı ve Öncüleri*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Korkmaz, R. ve Gariper, C. (2013). *Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı-II*, Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2380 Açıköğretim Fakültesi Yayını No: 1377.
- Köker, L. (2000). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köksal Albayrak F. (2012). *Kur'an'ın Işığında Zülkarneyn Kıssası*, Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Kul, E. (2013). Halide Edip'in vurun kahpeye romanında farklı boyutlarıyla millî mücadele'ye yaklaşım, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 20(1), 53-80.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubi(ö.671/1272). el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân. Thk. Ahmed Abdulalîm el-Berdûnî, 3.Baskı, Kahire, 1372/1953.
- Kutluer, İ.(2007). *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt. 37, ss. 335-339). İstanbul.
- Lewis, B. (1998). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Lewis, B. (2017). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: Arkadaş Yayınevi.

- Lügatım (t.y.) 19 Kasım 2022 tarihinde <http://www.lugatim.com/> adresinden erişildi.
- Mizancı Murad, (1308). *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* . Milli Roman, Birinci Tab, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 2016.
- Mizancı Murad. (1890/1891). *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?. Giriş.* (Haz. O.Karaburgu) İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.
- Mizancı Murad. (1890/1891). *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?. Mizancı Murat Bey ve Romanına Dair.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Mardin, Ş. (1996). *Mizancı Murad Bey ve Siyasi Fikirleri.* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (1985). *Batı'da ve Bizde Aydının Serüveni,* Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, İletişim Yayınları.
- Meriç, N. (2000). *Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi,* İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Moran, B. (1991), *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1 Ahmet Mithat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a,* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, B. (1991). Alafranga züppeden alafranga haine. *Birikim Dergisi,* 27(2), 6-17.
- Moran, B. (1995). *Türk Romanı ve Batılılaşma Sorunsalı.* Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış içinde (ss. 36-42). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, B. (1998) *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1 Ahmet Mithat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a,* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, B. (2001), *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1 Ahmet Mithat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a,* İstanbul: İletişim yayınları.
- Naci, F. (1981), *Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme,* İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Najmabadi, A. (2000). *Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak.* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Namlı, T. (2010). *Tanzimat devri Türk romanında sosyal tenkit.* Yayımlanmamış doktora tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Narlı, M, (2013) Romanlar ve Taşralar: Türk romanında taşra algıları üzerine bir değerlendirme, *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi,* 3(64), 285-316.
- Narlı, M. (2013) Romanlar ve Taşralar: Türk romanında taşra algıları üzerine bir değerlendirme, *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi,* 2(64), 285-316.
- Okay, O. (1990) *Türk Romanına Köy Mevzuunun Girişinde Unutulan Bir İsim: Ahmet Mithat Efendi,* Sanat ve Edebiyat Yazıları, Dergâh Yayınları.
- Okay, O. (1990) *Türk romanına köy mevzuunun girişinde unutulmuş bir isim: Ahmet Mithat Efendi,* İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Okay, O. M. (2011b). *Sanat ve edebiyat yazıları.* İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Okay, O. M. (1991), *Batı Karşısında Ahmet Midhat Efendi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Okay, O. M. (2011), *Türk Romanında Köy Gerçeği ve Yaban*, Edebiyat ve Edebî Eser Üzerine, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 235.
- Okay, O. M. (2011a). *Batılılaşma devri Türk edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Okay, O. M. ve Kahraman, A. (2008). TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 35. cilt, s.160-164.
- Okay, O. M.(1990). *Türk Romanına Köy Mevzuunun Girişinde Unutulan Bir İsim: Ahmet Mithat Efendi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 110-115.
- Onger, F. (1984), *Ebubekir Hazım Tepeyran, Küçük Paşa*, İstanbul: De Yayınevi.
- Oran, B. (1995). *Az Gelişmiş Ülkelerde Aydın ve Milliyetçilik, Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, ed. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Orhan, A. (2009). Tek partili yılların ekonomi-politiği ve kadro hareketi, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(1), 131-135.
- Ortaylı İ. (2011). *Osmanlı Aydın, Osmanlı Barışı*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2011). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2015), *Türklerin Tarihi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Oruç, O. (2017). Yaban'da yabancılaşma ve aidiyet sorunu, *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 5(4), 787-800.
- Ögel, B. (1993). *Türk Mitolojisi I, II*, Ankara: TTK.
- Öncü, A. (2009). *Cumhuriyet dönemi Türk romanında din eğitime bakış (Halide Edip Adivar örneği)*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Önertoy, O. (2011). Halide Edip Adivar'ın romanlarında toplumsal eleştiri, *Türkoloji Dergisi*, 18(1), 12-16.
- Öz, A. (2004). *Ahmet Mithat Efendi'nin hikâyeciliği Letaif-i Rivayat, Yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri*.
- Özçelik, E. (2020). *Nepotizm (Akraba Kayırmacılığı)*, Ankara: Efe Akademi Yayınları.
- Özdemir, M. ve Kantaş, Z. (2014). Mizancı Murad ve Turfanda mı, Turfa mı? Romanında Eğitim, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3(2), 247-273.
- Özel, İ. (1985). *Tanzimat'ın Getirdiği 'Aydın* (Cilt. 1. ss. 63-64). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi.
- Özgül, K. (1998) *İlk Köy Romanınız Türkmen Kızı mı?*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özgül, K. (1998). *İlk Köy Romanınız Türkmen Kızı mı?*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Özgül, K. (2013). *Türk Edebiyatı Tarihine Bir Bakış, Türk Edebiyatında Ara Nesil Edebî Devresi*, Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Özodaşık, M. (1999). *Cumhuriyet Dönemi Yeni Bir Nesil Yetiştirme Çalışmaları (1923-1950)*, İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Özön, M. N. (1941). *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Özsarı, R. (2013). Tasvirî anlatım ve ebubekir hazım tepeyran'ın küçük paşa adlı romanında tasvirî anlatımın kullanılışı. *Bahar* 1(1), 54.
- Parlatır, İ. (1989). Büyük Türk Klasikleri. *Tanzimat nesri* içinde (ss. 135-137). İstanbul: Ötüken-Söğüt.
- Pehlivan, D. (2020). Kurgu kavramına modern bir bakış : slvia townsend warner'in 'the phoneix' adlı kısa hikâyesinde zaman motifi ve anka kuşu sembolü, *İngiliz Dili ve Edebiyat Kulübü Dergisi*, 2(3), 12-16.
- Pelit, E., Baytok, A., Soybalı, H. H. ve Kılıç, İ. (2017). Nepotizm algısında demografik özelliklerin rolü: otel işletmeleri işgörenleri üzerinde bir araştırma. *Türk Turizm Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 45-63.
- Pirimoğlu, A. (1988). *Ebubekir Hazım Tepeyran hayatı- eserleri*, Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Polat, N. H. (2001). *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt. 24, ss. 465-468). İstanbul.
- Risale Sözlüğü Arapça Türkçe (2012). 54 000 Başlık. *Tebriz*.
- Safa, P. (1996). *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Sakallı, B. (1999). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Osmanlı Aydını*, Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları.
- Sarınay, Y. (1990). *Atatürk'ün Millet ve Milliyetçilik Anlayışı*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Se`âlibî, Abdurrahman b. Muhammed es-Se`âlibî(ö.427/1035). *El-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru's-Se`âlibî)*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemiyyi'lMatbûât, ts.
- Sever, M. (2011). Türk mitolojisinde kuşlar. *Milli Folklor Dergisi*, 42(3), 85-92.
- Solak, C. (2019). *Tüketim kültürü ekseninde Türk romanında mirasyedi tipinin gelişimi, başlangıçtan 1928'e kadar*, Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Sözlük (t.y.) 15 Eylül 2022 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişildi.
- Sümer, M. D. (2017). *Üç tema üzerinden Niyazi Berkes sosyolojisi: Toplumsal yapı, çağdaşlaşma ve aydınlar*, Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Şahabettin, C. (1919), *Abdülhak Hamit Saha* 2, Ankara: Peyâm-ı Edebî.

- Şan, M. K. (1994). *19. Yüzyıl Geçiş Dönemi Osmanlı Aydını*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Şenel, M. (1991). Ad bilim açısından kişi adlarının yanlış yazımına örnek bir ad: Muhammed/t (Kars ili örneği). *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 4(7), 22-26.
- Şentürk, R. (2000). Fıkıh ve sosyal bilimler arasında son dönem osmanlı aydını, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3(4), 133–71.
- Şirin, Z. (2007). *Mizan gazetesi inceleme, tahlili fihrist, seçme yazılar (birinci İstanbul dönemi 1-159 sayılar)*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Fatih Üniversitesi, İstanbul.
- Tanpınar, A. H. (1964), Roman ve romancı üzerine notlar, *Türk Dili Dergisi*, 3(5), 152-156.
- Tanpınar, A. H. (2006), *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Tepeyran, E. H. (1910). *Küçük Paşa*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi. 2020.
- Tepeyran, E. H. (1910). *Küçük Paşa*. (Haz. S. Özbek). Ankara: Gece Akademi Yayınları.
- Tepeyran, E. H. (1984). *Küçük Paşa*. İstanbul: De Yayınevi.
- Terrasus (t.y.) 16 Ocak 2023 tarihinde <https://terrasus.com/> adresinden erişildi.
- Tonga, N. (2013), *Ebubekir Hâzım Tepeyran'ın Küçük Paşa Romanına Yansıyan Köy Hayatı*, Ankara: Gazi Türkiyat.
- Topçu. Ü. B. (1999). *Anadoluculuk hareketi ve Türk edebiyatına etkileri. Doktora tezi. Gazi Üniversitesi, Ankara.*
- Tör, V. N. (1933). İşte bir roman: Yaban, *Kadro Dergisi*, 2(16), 20-23.
- TTK (t.y.) 22 Kasım 2022 tarihinde <https://www.ttk.gov.tr/> adresinden erişildi.
- Tunaya, T. Z. (1988). *Türkiye'de Siyasal Partiler I (II. Meşrutiyet Dönemi)*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Tuncel, M. (1991). TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt. 3, ss. 106-109). İstanbul.
- Türkeş, M. (1999). *Kadro Hareketi: Ulusçu Sol Bir Akım*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Türkeş, M. (2009). *Kadro Dergisi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkeş, Ö. (2009). *Güdük Bir Edebiyat Kanonu, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türköne, M. (1995) *Gelenek ve Aydın, Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*. İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 295
- Uç, H. (2006). *Farklı Bir Batılılaşma Anlayışını Temsil Edenler: Mutavassıtîn, Türk Dünyası Edebiyatı Tarihi, C. VII*, Ankara: AKM Yayınları.

- Uçman, A. (2005). *Mizancı Murad*, (Cilt. 30, ss. 145-148). İslâm Ansiklopedisi.
- Uyar, F. (2017). Monolojik söylem romancısı olarak Halide Edip: vurun kahpeye ve zeyno'nun oğlu örnekleri, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 135-159.
- Ülgener, S. F. (1983). *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Ankara: Mayaş Yayınları.
- Ünver, C. (2009). *Şevket Süreyya Aydemir, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yalçın, A. (2012). *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı (1920-1946)*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yesevi (t.y.) 19 Kasım 2022 tarihinde <http://teis.yesevi.edu.tr/> adresinden erişildi.
- Yeşilkaya, N. G. (2009). *Halkevleri, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldırım, E. (2004), *Türkiye'de Sosyoloji Tasavvurunun Eleştirir: Nurettin Topçu Örneği*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Head Office of Library and Documentation.
- Yıldırım, S. (2018). *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 02, ss. 461-462). İstanbul.
- Yuhanna, İncili X, s. 26-28.
- Yüksel S. (2009). Türk edebiyatında taşraya çıkış: Ali Kemal'in romanları, *Turkish Studies International Periodical Forthe Languages, Literatureand History of Turkishor Turkic*. 4(1),1479-1506.
- Yüksel, S. (2009). Türk edebiyatında taşraya çıkış: Ali Kemal'in romanları, *Turkish Studies International Periodical Forthe Languages, Literatureand History of Turkishor Turkic*, 4/1-II s.1479-1506.
- Zengin, H. S. (2009), *Modernleşme sürecinde iktidar-taşra ilişkileri: Türk edebiyatında 'Taşra'*, Doktora tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.

## ÖZGEÇMİŞ

2011’de Gümüşhane Anadolu Lisesinden mezun oldum. 2015’te Gazi Üniversitesi Polatlı Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldum. Gazi Üniversitesindeki öğrenim sürecinde Edebiyat ve Sinema Topluluğu bünyesinde çıkardığımız “Sarı İklim” Dergisinde editörlük, yazarlık yaptım. Aynı zamanda lisans eğitiminin 4.sınıfında iken Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesinden Pedagojik Formasyon Sertifikası aldım. 2015-2016 aralığında Gümüşhane Halk Eğitim Merkezi bünyesinde Destekleme ve Yetiştirme Kursunda Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni olarak çalıştım. 2017-2019 yılları arasında Gümüşhane’nin Torul ilçesine bağlı İnkılap köyü Aktaş Ortaokulunda ücretli Türkçe Öğretmeni olarak çalıştım. Bu süreçte Torul İlçe Milli Eğitim destekli Girişimcilik ve İnovasyon Katılım Sertifikası aldım. 2019 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yeni Türk Edebiyatı alanında yüksek lisans programını kazandım. Programa Karadeniz Teknik Üniversitesinin Yabancı Diller Yüksekokulundan Yüksek Lisans/Doktora B1 Düzeyi İngilizce Sertifikası alarak başladım. Aynı yıl Trabzon’un Beşikdüzü ilçesinde Doğru Cevap Özel Öğretim Kursunda Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni olarak çalıştım. 2020 yılında Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne mevcut yüksek lisans programımla yatay geçiş yaptım. Aynı yıl Trabzon Artıbir Özel Öğretim Kursunda Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliğine başladım. Mevcut kurumumda çalışma hayatıma devam etmekteyim.