T.C.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

TANZİMAT DEVRİ TÜRK ROMANINDA SOSYAL TENKİT

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Tarık ÖZCAN

HAZIRLAYAN
Taner NAMLI

ELAZIĞ–2010

T.C.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

TANZİMAT DEVRİ TÜRK ROMANINDA SOSYAL TENKİT

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**

Doç. Dr. Tarık ÖZCAN **Taner NAMLI**

Bu tez / / tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri

1. Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ

2. Doç. Dr. İsmet EMRE

3. Doç. Dr. Tarık ÖZCAN

4. Doç. Dr. Ömer AYTAÇ

5. Yrd. Doç. Dr. Fatih ARSLAN

Bu tezin kabulü, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun ..... / ..... / ..... tarih ve ..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Erdal AÇIKSES

Enstitü Müdürü

ÖZET

DOKTORA TEZİ

TANZİMAT DEVRİ TÜRK ROMANINDA SOSYAL TENKİT

TANER NAMLI

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YENİ TÜRK EDEBİYATI ANA BİLİM DALI
ELAZIĞ-2010, SAYFA: XIV + 483

Sosyal hayat, edebî türler arasında en yakın ilişkiyi roman ile kurmuştur. Bu yönüyle roman; toplum hayatının geçirdiği evreleri ve birtakım sosyal olayları gözlemleyebilme açısından önem taşır. Roman yazarı da sosyal meseleleri naklederken üstlendiği tenkit edici konumu ile olumlu veya olumsuz bakış açısını yansıtmış olur.

Tanzimat döneminin Osmanlı politik, ekonomik ve kültürel hayatı, devletin Batılılaşma çabalarının doğrultusunda derin değişimler yaşamış; Batılılaşma ile gelen yeni yaşayış tarzı, mevcut Osmanlı sosyal hayatını olumsuz yönde etkilemeye başlamıştır. Bunun yanında toplumun kendi bünyesindeki sosyal aksaklıklar da sosyal yapının hasar görmesine neden olmuştur. Tanzimat'ın ilk dönem romancılarının sosyal konulara duyarlı olmaları, bu değişimleri romanlarına yansıtmalarına imkân vermiştir. Bu bakımdan Tanzimat romanını, 19. Yüzyıl sosyal hayatının en doğru saptanabileceği alanlardan biri olarak değerlendirebiliriz. Tanzimat romancıları ve özellikle Ahmet Midhat Efendi, Osmanlı sosyal hayatı ile Avrupa sosyal hayatını çoğu zaman karşılaştırarak tenkit etmişlerdir. Bu yaklaşım, okura doğruyu ve yanlışı aynı anda gösterebilme endişesini yansıtmaktadır.

Tanzimat devrinin romana yansıyan sosyal meseleleri; sosyo-politik, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel olmak üzere üç kategoride toplanmış ve tenkit edilmiştir. Romancıların tenkitleri ve sosyal meseleler hakkındaki fikirleri, olay örgüsü etrafında işlenmesinin yanında fikir paragrafları ile de aktarılmıştır. Ayrıca Tanzimat romancılarının sergiledikleri eleştirel tutumlar, roman türünden beklentilerini de ortaya koymaktadır. Onlar, sosyal hayatta gördükleri yanlışlıkları, eserlerinde kullandıkları sosyal tenkit diliyle düzeltebileceklerine inanmışlardır.

Anahtar sözcükler: Tanzimat Devri, roman, sosyal tenkit, sosyo-ekonomik hayat, sosyo-kültürel hayat, sosyo-politik hayat.

ABSTRACT

DOCTORATE THESİS

IN THE TANZIMAT PERIOD SOCIAL CRITICISM IN THE TURKISH NOVEL

TANER NAMLI

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
INSTITUTE OF SOCİAL SCIENCES
THE DEPARTMENT OF NEW TURKISH LITERATURE
ELAZIG-2010, PAGES: XIV + 483

Social life has the closest relation with novel among literary genres. With this perspective the novel has a great importance with its observing the stages social life has and some social evetns. The author of novels reflects either positive or negative point of view with undertaking a critical position while narrating the social events.

The cultural, economical and political life of Ottoman in Tanzimat reform era experienced very deep changes in accordance with the state's westernization effort; the new life style which came into use with westernization affected the existing social life of Ottoman in a negative way. Besides this, social flaws inside the society's own structure also caused the social structure to suffer damage. The fact that novelists of Tanzimat era's first period were sensitive to social issues let them to reflect these changes to their novels. In respect to this, we can evaluate Tanzimat novel as the one of best areas to determine the 19th century social life the most accurately. Tanzimat novelist especially Ahmet Midhat Efendi criticised the Ottoman and Eurooean social

life mostly by comparing them. This approach creates the worry of showing the true and false to the reader at the same time.

The social issues of Tanzimat era which were reflected to novels were dealt as three categories consisting of socio politic, socio economic and socio cultural and were criticised. Criticism and ideas about social issues were narrated with notion passages besides being treated about plotline. Critical attitudes of Tanzimat novelists also made their expectations from novel clear. They believed that they could retrieve the wrong in the social life by using social criticism language they used in their works.

Key words: Tanzimat period, novel, social criticism, socio-economic life, socio-cultural life, socio-political life

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **II**

ABSTRACT ..... **IV**

İÇİNDEKİLER ..... **VI**

ÖN SÖZ ..... **X**

KISALTMALAR ..... **XIV**

GİRİŞ.....1

a. Sosyal Tenkit Kavramı ve Edebi Eserde Sosyal Tenkidin Uygulanışı Üzerine.....1

b. Tanzimat Öncesi Edebiyatımızda Sosyal Tenkit Kavramının İşlenişi 3

c. Tanzimat Devri Türk Romanı ve Sosyal Meseleler Karşısında Tanzimat Romancısı.. 9

c.1. Tanzimat romancısına göre "romandan maksat" 15

c.2. Roman ve hayat.....24

c.3. Batı romanı ve tercüme roman 29

BİRİNCİ BÖLÜM

1. SOSYO-EKONOMİK MESELELERE YÖNELİK TENKİTLER 34

1.1. Osmanlı Toplumunun Sosyo-Ekonomik Hayatının Bozulmasına Yönelik Tenkitler 34

1.1.1. Eğlenceden sefahate Osmanlı hayatı 34

1.1.1.1. İçki ve kumar.....42

1.1.1.2. Balolar.....46

1.1.1.3. "İstanbul'un Avrupası" Beyoğlu ve Galata hayatı 52

1.2. Öteki Toplumun Sosyo-Ekonomik Hayatının Bozulmasına Yönelik Tenkitler… 57

1.2.1. Öteki toplumun tüketim kültürünün bozulması 57

1.2.2. Eğlenceden sefahate öteki toplum 61

1.2.2.1. Kumar 66

1.2.2.2. Balo ve dans.....69

1.2.2.3. Paris'in öğrenci hayatı 72

1.3. Tüketim Nesnesi Olarak Kadın Bedeni ve Fuhuş Meselesine Yönelik Tenkitler.. 74

1.3.1. Metres olarak kadın 91
1.3.2. Fuhşun mahsulü: babasız çocuklar 94
1.4. Kendi Güneşinin Parıltısında: Züppe Ahlakı 96
1.4.1. Bir başka dili kutsamak, kendi diline yabancılaşmak 122
1.4.2. Alafranganın giyimi.....133
1.4.3. Alafranganın sofrası.....140
1.4.4. Zamanı tüketmek yahut çalışma ahlakının kaybolması 143
1.4.5. Mirasyedi ve müsrif.....152
1.5. Para Hırsının ve Paranın Gücünün Tenkidi.....163
1.6. Osmanlı Ticari Hayatına Yönelik Tenkitler 173

İKİNCİ BÖLÜM

2. SOSYO-KÜLTÜREL MESELELERE YÖNELİK TENKİTLER.....180
2.1. Öteki Toplumun Sosyal Hayatına Yönelik Tenkitler.....180
2.1.1. Öteki toplumun sosyal ilişkilerinin yozlaşımı.....180
2.1.2. Paris, Paris.....190
2.2. Osmanlı Sosyal Hayatına Yönelik Tenkitler.....195
2.2.1. Şehirleşme meselesine yönelik tenkitler.....195
2.2.2. Seyir yerleri.....203
2.3. Eğitim Meselelerine Yönelik Tenkitler.....213
2.3.1. Eğitim meselesinin önemine yönelik tenkitler 213
2.3.2. Kadın eğitimine ve kadının roman okurluğuna yönelik tenkitler 228
2.4. Esaret Meselelerine Yönelik Tenkitler.....249
2.4.1. Osmanlı toplumunun esaret meselesine yaklaşımı 249
2.4.2. Öteki toplumun esaret meselesine yaklaşımı.....260
2.4.3. İnsanın sosyal esareti 262
2.5. Dinî Meselelere Yönelik Tenkitler.....266
2.5.1. Dine karşı tutumlara yönelik tenkitler 266
2.5.2. Öteki toplumun dinî taassubunu tenkit 272
2.5.3. Öteki dinin yanlış inançlarını tenkit.....275
2.5.4. Öteki toplumun din adamını tenkit.....279

2.5.5. Hristiyanlık karşısında İslamiyet....283
2.6. Öteki Toplumun Asalet Düşkünlüğünü Tenkit....287
2.7. Meslek Gruplarına Yönelik Tenkitler....296
2.7.1. Zevzek gazeteci....296
2.7.2. Öteki yazar / zevzek muharrir....305
2.7.3. Çeşitli meslek gruplarına yönelik tenkitler....312
2.8. Kadına ve Kadın-Erkek İlişkilerine Yönelik Tenkitler....319
2.8.1. Evlilik meselelerine yönelik tenkitler....322
2.8.1.1. Osmanlı evlilik adetlerini tenkit....324
2.8.1.2. Öteki toplumun evlilik adetlerini tenkit....334
2.8.1.3. Evlilikte denklik meselesi (küfüvlük)....343
2.8.1.4. Taaddüd-i zevcât yahut erkeğin çok eşliliği....353
2.8.1.5. Aşk ve evlilik....361
2.8.2. Kadın ahlakına yönelik tenkitler....367
2.8.3. Kadın namusuna yönelik tenkitler....375
2.8.4. Kadının sosyal konumuna yönelik tenkitler....379
2.8.5. Çapkın erkek, mağdur kadın....386
2.9. Ahval-i Beşer, Ahlak-ı Beşer....394
2.9.1. Ahval-i beşer....394
2.9.2. Ahlak-ı beşer....397
2.9.3. Halkın tutumu....401
2.9.4. İbret almamak....409
2.9.5. Eden bulur....411
2.9.6. İnsanların dış görünüşüne aldanmak....416

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SOSYO-POLİTİK MESELELERE YÖNELİK TENKİTLER....419
3.1. Osmanlı Sosyo-Politik Hayatına Yönelik Tenkitler....419
3.1.1. Merkeziyetçiliğin sarsıntısı ve Osmanlı'nın sosyo-politik hayatına yönelik tenkitler....419
3.1.2. Yeniçeri'nin son yürüyüşü....430

3.1.3. Garp ocakları / Cezayir, Mısır 438
3.1.4. Bürokrasi ve memuriyet hayatını tenkit 445
3.1.5. Bir aidiyet meselesi: Osmanlılık 454
3.2. Öteki Toplumun Sosyo-Politik Hayatına Yönelik Tenkitler 469
3.2.1. Öteki toplumun sosyo-politik hayatına yönelik tenkitler 469
3.2.2. Öteki toplumun siyasi tahrikleri 481
SONUÇ 487
KAYNAKLAR 493
ÖZGEÇMİŞ 512

ÖN SÖZ

Osmanlı toplum hayatı, İslam inancının ve Türk kültürünün harmanlandığı bir yaşama kültürü halinde, varlığını 19. yüzyıla değin sürdüregelmiştir. Fakat muhafazakârlığın ve gelenekselliğin sınırlarını çizdiği bu sosyal yapı, 19. yüzyılda belirgin biçimde politik bir sürecin etkisiyle sarsılmaya başlar. Tanzimat olarak adlandırılan Osmanlı Batılılaşması yönündeki tüm adımlar, kısa sürede etkisini politik hayatın yanında ekonomik ve kültürel hayatta daha çok göstermeye başlar. Artık yüzyılların kurduğu Osmanlı yaşama üslubu, birtakım krizlerle yüz yüze gelmiştir. Batılılaşmanın yanında, toplumun iç bünyesinden kaynaklanan aksaklıklar ve yozlaşmalar da sosyal yapının olumsuzluklar yaşamasına neden olmaktadır. Tanzimat süreci kısacası, yerleşik yaşama kültürünün çok boyutlu olarak değişmeye başladığı bir dönemin adıdır. Bu durumlar karşısında, başta bürokratlar olmak üzere Osmanlı aydınları ve yazarları; ekonomik, politik ve kültürel çözülüşü önlemek için çözümler üretmeye çalışmışlardır. Çözüm için aydınların başvurdukları yollardan birini de araştırma konumuz olan Tanzimat romanı oluşturmaktadır. Tanzimat Devri'nin sosyal problemlerinin en iyi görülebileceği alanlardan biri olan Tanzimat romanı; her biri birer Osmanlı aydını olan Tanzimat romancılarının endişelerini çok sağlam biçimde gösteren, sosyal problemlerin tenkit süzgecinden geçirildiği bir zemini oluşturmaktadır.

Tanzimat romancıları; yaşanan sosyal krizlere, ahlakî yitimlere, ekonomik meselelere, kültürel yozlaşmalara, iç ve dış politik çatışmalara duyarsız kalmadıkları gibi, kendilerini bu meselelerin çözümünde birinci derecede sorumluluk altında görmüşlerdir. Bu bakımdan rahatlıkla söylenebilir ki roman; dönem yazarlarının sosyal mesaj verme araçlarının başlıcalarından biri olmuştur. Ahmet Midhat Efendi, bütün yazı hayatını insanı terbiye eden en önemli araç olarak gördüğü romana adamış; en küçük ahlakî meseleden devlet meselelerine kadar pek çok konuyu okuruyla romanlarında dertleşmiştir. Bunun yanında, Batılılaşma meselesinin hangi ölçülerde hangi alanlarda olması gerektiğini de işaret etmiştir. O, bakış açısını sadece Osmanlı'yla sınırlı tutmamış, Avrupa toplumunun sosyal problemlerini de ele alarak meselelere ne kadar geniş perspektiften baktığını ortaya koymuştur. Recaizade Mahmut Ekrem'in yanlış Batılılaşmayı, Şemsettin Sami'nin kadını yok sayan toplum yaşayışını ve evlilik meselelerini, Mizancı Murad'ın sosyal ve siyasal kurtuluşun reçetesini, Sami Paşazade

Sezai'nin kölelik kurumunu, Fatma Aliye Hanım'ın kadının toplum içindeki konumunu, Namık Kemal'in ve Nabizade Nazım'ın sosyal yapı içerisinde bireyin kayboluşunu ele almaları, Tanzimat romancılarının her birinin ayrı yönleriyle sosyal meseleleri dert edindiklerini ve çeşitli biçimlerde tenkit ettiklerini göstermektedir. Fakat şunu da belirtmeliyiz ki; Tanzimat edebiyatı içerisinde özellikle verdiği eser fazlalığı ile Ahmet Midhat Efendi'yi ayrı bir yere koymak ve üzerinde önemle durmak gerekmekteydi. Bu bakımdan çalışmamızda en çok, Ahmet Midhat'ın sosyal meseleleri tenkit edişi üzerinde durulmuştur.

Yaptığımız çalışmanın amacı, Tanzimat Devri Türk romanında sosyal tenkidin hangi konular üzerinde yoğunlaştığını ve hangi bakış açılarıyla sunulduğunu ortaya koymaktır. Bu bakımdan Ahmet Midhat Efendi'nin roman ve hikaye türünde vermiş olduğu bütün eserleri gözden geçirilmiş, ayrıca Tanzimat Devri Türk romanının başlıca romanları olan Namık Kemal'in *İntibah*, Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası*, Mizancı Mehmet Murad'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı*?, Şemsettin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat*, Fatma Aliye Hanım'ın *Muhâdarât*, Nabizade Nazım'ın *Zehra* ve *Karabibik* ve Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt* romanları çalışmaya dahil edilmiştir. Tanzimat'ın diğer romancılarının eserlerinin dâhil edilmemesinin nedeni, önde gelen Tanzimat kuşağının çalışmalarına yoğunlaşma isteğimizden kaynaklanmaktadır.

Çalışma yönteminde; romanlar okunmuş ve sosyal tenkit içeren ifade ve bölümler fişlenerek tasnif edilmiştir. Çalışmanın bütün mahsulü bu fişlemeler ekseninde şekillendirilmiştir. Tespit ettiğimiz sosyal tenkit fişleri yorumlanmış, Tanzimat devri üzerine yazılan kitap, makale ve tez çalışmalarından da elden geldiğince faydalanılmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda; Tanzimat romanının "Osmanlı" ve "Avrupa" merkezli olmak üzere iki sosyal dünyaya yer verdiği için, kimi bölümlerde "Osmanlı" ve "Öteki" başlıkları kullanılmıştır. Eserlerde, yer yer evrensel insan ahlakına yönelik eleştiriler de yapılmış ve onlar da ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Tanzimat romancılarının sosyal tenkit meselelerinde birleştikleri ortak nokta Osmanlıcılık fikri etrafında gelişmiş, Batılılaşmaya mesafeli kalınması ve sosyal ahengi bozmadan, evrensel ve geleneksel ahlaka uygun bir yaşam sürülmesi fikri olmuştur.

“Tanzimat Devri Türk Romanında Sosyal Tenkit” başlıklı tezimiz; “Giriş”, “Sosyo-Ekonomik Meselelere Yönelik Tenkitler”, “Sosyo-Kültürel Meselelere Yönelik Tenkitler” ve “Sosyo-Politik Meselelere Yönelik Tenkitler” olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde sosyal tenkit kavramının tanımı yapılmış, Tanzimat devrinden önce Türk edebiyatında sosyal tenkitin işlenişi genel hatlarıyla izah edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Tanzimat romancılarının sosyal hayata karşı tutumları, romandan sosyal fayda beklentileri izah edilmiştir.

Tezimizin birinci bölümünde, Tanzimat romanında sosyo-ekonomik meselelere yönelik yapılan tenkitlerin tasnifi yapılmıştır. Bu bölümde Osmanlı ve Avrupa’nın eğlence ve sefahat hayatlarının “Sosyo-Ekonomik Meselelere Yönelik Tenkitler” başlığı altında değerlendirilmesinin nedeni, bu yaşamların maddi tüketim kültürü etrafında dönmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü “eğlence, sadece kültürel bir gelenek değildir. Eğlencenin siyasal, sosyal, psikolojik, tarihi, eğitsel, iletişimsel ve de ekonomik boyutları/işlevleri, çok kere kültürel yanını geride bırakmaktadır.” (Özdemir, 2007: 12) Ayrıca “züppe kültürü”nün, züppenin tüketim kültürüne olan düşkünlüğüne bağlı olarak ortaya çıkması da bu konu ile ilgili bahisleri bu kısma dâhil etmemizi zorunlu kılmıştır. Yani sosyo-kültürel temelli görünen pek çok bahsin, ekonomik yaşamla olan güçlü ilişkisi nedeniyle birinci bölümde değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

İkinci bölüm, sosyo-kültürel meselelere yönelik tenkitleri içermektedir. Kadın-erkek ilişkileri başta olmak üzere şehir yaşantısı, esaret, eğitim, dinî yaşayış gibi çeşitli sosyal hayat meseleleri de sosyo-kültürel yapıyı içerdiği için bu başlık altında incelenmiştir.

Üçüncü bölüm, sosyo-politik meselelere yöneltilen tenkitlere ayrılmıştır. Dönemin Osmanlı hayatının iç ve dış siyasetinde karşı karşıya olduğu belli başlı problemlerin romanlarda yaygın bir şekilde işlendiğini bu bölümde ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmanın sonunda, tez hazırlanırken incelenen romanların, faydalanılan edebî ve sosyolojik kaynakların, makalelerin ve tezlerin listesi, “Kaynaklar” bölümünde verilmiştir.

Çalışmamızda, temel aldığımız romanların bir iki eser dışında hemen hepsinin günümüz alfabesine çevrilmiş olması, okuma sürecimizi hızlandırmış ve kolaylaştırmıştır. Dönemin sosyal ve roman konuları ile ilgili kaynak fazlalığı ise, kimi zaman kolaylık yerine yoğun okuma zorunluluğunu getirmiştir.

Son olarak; uzun sayılabilecek bir dönemin ürünü olan tez çalışmamdaki rehberliği için, öğrencisi olmaktan her zaman gurur duyduğum saygıdeğer Hocam Sayın Doç. Dr. Tarık Özcan'a sonsuz şükranlarımı sunuyorum. Lisans eğitimimden itibaren elimi hiç bırakmayan, eksikliklerimi örten, en küçük gayretimi yüreklendiren Hocam'a, yolumu ve hayatımı aydınlattığı için hep borçlu kalacağım. Ayrıca Doktora programına başlamam da büyük teşvikleri ve katkıları olan Hocam Sayın Prof. Dr. Ramazan Korkmaz'a; tez sürecindeki maddi ve manevi desteğiyle her zaman minnettarlık duyacağım Hocam Sayın Yard. Doç. Dr. Fatih Arslan'a da teşekkür ediyorum. Elbette desteklerinden dolayı aileme ve fikirlerinden yararlandığım bütün arkadaşlarıma da teşekkür etmezsem haksızlık etmiş olurum. Biliyorum ki burada sıraladığım teşekkür ifadeleri, başta Hocam olmak üzere, üzerimde emeği olanlara borcumu ödemek için yeterli olmayacaktır. Onların beklentilerini boşa çıkarmayacağımı umuyor, saygılar sunuyorum.

ELAZIĞ 2010 **TANER NAMLI**

KISALTMALAR

Ank.	: Ankara
C.	: Cilt
C.Ü.	: Cumhuriyet Üniversitesi
Çev.	: Çeviren
Haz.	: Hazırlayan
İ.İ.B.F.	: İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
İst.	: İstanbul
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
TDK	: Türk Dil Kurumu
Ünv.	: Üniversitesi
Yay.	: Yayınları
YKY	: Yapı Kredi Yayınları

GİRİŞ

a. Sosyal Tenkit Kavramı ve Edebi Eserde Sosyal Tenkidin Uygulanışı Üzerine

İnsan varlığı, toplum denilen sosyal birlikteliğin içindeki ilişkileri ile işlevsel bir konum kazanmıştır. Sosyal birlikteliğin kurduğu, "sosyal ortam adı verilen bu organizasyonda fertle toplumun birlikteliği kaçınılmazdır." (Özcan, 2000: 100) Sosyal yapı içerisinde insanın, ortak bir kültürün parçası olarak yaşamını sürdürmesi, onu diğer insanlara ve toplumun ortak değerlerine bağımlı kılar. Bu durum, "insanların iletişiminde, hayatın kolaylaştırılmasında birçok işlevi yerine getirir. Bu işlevleri şöyle sıralayabiliriz: İnsanları belli bir yerde ve zamanda bir araya getiren toplum, böylece insanların birbirleriyle insanî ilişkilere girebilmesini sağlar. Kültürel simgeler yoluyla kişiler arasında sistematik ve yeterli iletişim araçları sağlar. Statü ve sınıf tabakalaşması sistemi yoluyla insanın sosyal yapıda istikrarlı ve başkaları tarafından tanınabilen bir pozisyona sahip olmasını sağlar." (Coşkun, 2006) İnsanlararası ilişkiler ağı, bireyin uymak zorunda olduğu birtakım kanunları ve gelenekleri de ortaya çıkarmıştır. Sosyal ahengin ve kişilerarası ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yaşatılabilmesi için, bunlar etrafındaki uyumun sağlanması ve devam ettirilmesi şarttır. Bu durum, topluma ve bireye bir bakış açısı kazandırır. Toplum ve birey, meselelere karşı bakış açılarını önceden anlaştıkları bu ön kabullere göre belirledikleri için de aynı merkez etrafında buluşmuş olurlar. "Tenkit" denilen bakış açısı da burada devreye girer.

Tenkit (tenkid) sözcüğü; "nakd'den, bir konuya ait yazıyı veya eseri değer bakımından gözden geçirme, eleştirme, critigue" (Devellioğlu, 1997: 1080) anlamlarına gelmektedir. "Batı dillerinde bugün tenkidin karşılığı olarak kullanılan kelimenin kökü, Yunancada 'hüküm' demek olan 'krites'e dayanır. Yunanca'da 'krinein', 'hüküm vermek' demektir ve 'kritikos' terimi milattan önce dördüncü yüzyılda 'edebiyat hükmü' anlamını kazanmıştır." (Ercilasun, 1981: 5) Daha sonraki yüzyıllarda bu sözcük, edebiyat ve hatta tıp terimi olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Bizim ele aldığımız anlamda tenkit, bir "şey"in, olumlu ve olumsuz yönleriyle değerlendirilmesidir. Tenkidi yapan bakış açısı, bir "şey"i sadece kötülemek ve olumsuzluklarını ortaya koymak için çaba göstermez; aynı zamanda iyi yönleri gösterme niyetini de taşır. Yani olumsuzu işaret ederken olması gerekeni de dolaylı yoldan ifade etmiş sayılır. Sosyal tenkit

kavramı ise, en kısa tanımıyla "topluma ve toplum-birey ilişkisine yönelik yapılan eleştiri" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sosyal tenkit; sosyal yaşamı, birey-toplum ilişkisini, siyasi, ekonomik ve kültürel değişimleri konu edinmesine bağlı olarak sosyoloji bilimiyle yakından ilgili bir alandır. "Bir zihin faaliyeti olan tenkidin, fikir hayatı içinde mühim bir yeri vardır. İnsanlar, yaşadıkları zaman ve mensup oldukları cemiyet ne olursa olsun, daima bir tenkid kavramına sahiptirler. İnsan, eşyaya ve dış dünyaya bakarken tenkid fikri ile hareket etmiş, gerek şuurlu gerek şuursuz olarak ilgi duyduğu varlığı yargılamıştır. Tenkid, daima insanın dış dünya ile münasebetini sağlamlaştıran; zekâsını kullanmasına, muhâkemesini geliştirmesine yardım eden bir unsur olarak rol oynamıştır." (Ercilasun, 1981: III) İnsanın sosyal bir varlık olarak kendini sosyal yaşam içinde konumlandırma isteği, insanı; kendisi ve kendisi dışındakiler hakkında fikir üretme zorunluluğuna iter. Buna bağlı olarak da sosyal yaşamla ilgili olan meseleler, çeşitli yönleriyle birey tarafından kabul veya ret ekseninde değerlendirmeye tabi tutulur. Sosyal hayattaki pek çok konu, tenkit mevzusu edilebilir. Sosyal kurumların işleyişi, sosyal tutumlar, geleneksel yaşam unsurları, toplumun değişen sosyal koşulları gibi.

Sosyal tenkidin, kendini gösterdiği başlıca alanlardan biri de edebiyattır. "Hangi dönemde yaşarsa yaşasın bir sanatkârın içinde yetiştiği toplumun meselelerine bigâne kalamayacağı, az veya çok verdiği eserleriyle, beraber yaşadığı toplumun o zamanki yaşantısına ayna tutarak daha sonraki dönemlere yansıtacağı aşikârdır." (Alıcı, 2004: 36) Edebi eserin yazarı, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde eserinin bünyesine yerleştirdiği tenkit fikrini, salt kaba gerçeklikle verebileceği gibi estetize ederek de sunabilir. Makale, fıkra, deneme gibi türler bir yana; şiir, tiyatro, hikâye, roman gibi anlatı türleri de sosyal tenkidin önemli işlenme alanlarıdır. Hatta roman türü, insanı ve onun sosyal ilişkilerini merkeze almasına bağlı olarak sosyal tenkidin yapılışına en müsait türlerin başında gelmektedir. Çünkü "insana ait bir dünyayı anlatırken olmaması gerekenlere yönelik eleştirellik her şeye rağmen büyük ölçüde romana ait bir özelliktir." (Tepebaşılı, 2002: 12) Roman yazarının eserinde sergilemiş olduğu eleştirellik, yazarın sosyal tavrını gösterme biçimidir. Yani romancı bu şekilde hem edebiyat anlayışını sergilemiş hem de düşünce adamlığını ortaya koymuş olur. Türün özellikle 19. asırdan başlayan ürünlerinde, sosyal tenkit konularının ağırlıklı olarak yer

edinmeye başladığını görürüz. Sosyal tenkidin önceki dönemlerde de karşımıza çeşitli türlerde çıkmasına rağmen, 19. yüzyıl dünyasının sosyal hayatının hızla değişmesi, edebî türlerin muhtevasının da buna göre şekillenmesine neden olmuştur. Politik, ekonomik ve kültürel değişimler, insan hayatını yepyeni eşiklere taşırken bunları konu edinen romancının da bakış açısı değişiklikler gösterir. Kimi zaman sosyal bir gözlemci gibi kimi zaman da ironik bir dil eşliğinde olaylara yaklaşım sergiler. İronik dil, bu bakımdan sosyal tenkitçi olarak bir romancının vazgeçilmez enstrumanlarından birisi olarak karşımıza çıkar.

b. Tanzimat Öncesi Edebiyatımızda Sosyal Tenkit Kavramının İşlenişi

Sosyal tenkitin Türk edebiyatında işlenişini çok eski dönemlere kadar götürmek mümkündür. Edebi türlerle sınırlı tutmazsak, bir abide-hitabe örneği olan Orhun Kitabeleri'nden itibaren, yönetici konumundakilerin Türk milletinin sosyal ve siyasi hayatına yönelik eleştirel bir dil geliştirdiklerini görürüz. Sonraki yüzyıllarda siyasetname türünde ve çeşitli hikmet kitaplarıyla bu nasihat dili yaşatılmış ve sosyal tenkit konuları işlenmeye devam edilmiştir. Yönetici konumundakilerin toplumsal yapıyı yaşatma endişeleri, bu tür eserlerde didaktik bir dil kullanmalarına imkân vermiştir. Sözlü kültür geleneğinin ürünü olan atasözleri de bu anlamda sosyal ahlaka yönelik ve sosyal tenkit konularını içeren ifadelerdir.

Türk edebiyatının İslamiyet'ten sonraki iki önemli kolunu oluşturan Divan edebiyatı ve halk edebiyatı ürünleri, özellikle bu bakımdan üzerinde durulması gereken zenginliklere sahiptir. Hatta "halk edebiyatımızda önemli bir yer işgal eden âşık hikâyeleri, cemiyetteki gelişmeye paralel olarak ortaya çıkmış bir tahkiye türüdür." (Köse, 1991: 149) Divan şiirinin hicviye, âşık tarzı şiirinin taşlama türleri, mizahi üsluplarıyla sosyal tenkit unsurlarını barındıran başlıca türler arasındadır. Fakat büyük zenginliğe sahip Divan edebiyatı ve halk edebiyatlarında sosyal meselelerin işlenişi ve tenkit edilişi bu türlerle sınırlı kalmamıştır. Halk hikâyelerinin çoğunluğunda halkın yaşayışı ile ilgili pek çok konu ele alınmış ve tenkit edilmiştir. Ayrıca Divan edebiyatında özellikle "yuf" redifli gazeller, sosyal hayattan uzak olduğu düşüncesiyle eleştirilen Divan şiirinin, sosyal hayatla olan münasebetini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. "Dîvan şiirinin hayatla bağlantısının en önemli delillerinden biri, genellikle

âşıkâne duyguların ifade vasıtası olan gazellerin ihtivâ ettiği güzellikleri bir tarafa bırakırsak, bilhassa kasîde nazım şekliyle ve tabiî ki zaman zaman diğer nazım şekilleriyle de kaleme alınmış olan tevhid, na't, münâcaat, bahâriyye, şitâiyye, rahşiyye, ıydiyye, ramazâniyye, mersiye vb. özel bir konuyu ele alan manzûmelerde yer alan tasvirlerin, devrin ilimlerine, kültürüne, eğlence hayatına, günlük yaşayışına, örf ve âdetlerine, inançlarına, dilimizin vazgeçilmez güzellikleri olan atasözleri ve deyimlerimize ait bize sunduğu malzemeler bakımından, tahmin edilemeyecek kadar zengin ve renkli olmalarıdır. Bunun yanında ebced hesabiyle tarih düşürme geleneğinin bize bahşettiği birer tarihî vesika niteliğindeki tarih manzûmeleri de Dîvan şiirinin ne kadar hayatla iç içe olduğunun bir başka delilidir." (Sefercioğlu, 2002: 670)

Nerin Köse, *"Türk Halk Hikâyelerinde Sosyal Tenkit"* başlıklı makalesinde, halk hikâyelerinde sosyal konularla ilgili yer alan hususları sıralarken bunlardan birinin "çevrenin eğilim ve istekleri" olduğunun altını çizer. Buna; sosyal çevrenin ekonomik, kültürel hatta coğrafi özelliklerinin de aksettiğini belirtir. "Toplumdaki aksaklıklar, ferdi şikâyetler, tatmin edilmemiş arzular, gelenek ve görenekler vb. bazen açıkça, bazen da sanatkârane tarzda hikâyeye sokulurlar. Bir başka ifadeyle hikâye kahramanlarının sözleri veya tavırları o cemiyetteki çeşitli kurumların iyi işleyip işlemediğini gösterecektir. Kısacası teşekkül tarihi olarak kabul edilen 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başlarından itibaren temelde aşka dayanmakla birlikte, Türk hayatının farklı yönlerini ve olaylarını aksettiren halk hikâyelerimizin toplumdaki çeşitli müesseseleri (evlilik, aile, arkadaşlık, soygun vb.) ve sosyal sınıfları (zengin, fakir vb.) tenkit etmesinden daha tabiî bir şey olamaz. Üzerinde çalıştığımız hikâyelerde tenkitler üç şekilde yapılmaktadır:

- Sözlü olarak
- Davranış yoluyla,
- Olaylardan çıkarılan ve tenkidî bir özellik taşıyan sonuçlar vasıtasıyla (Köse, 149-150)

Bu tasnif içinde en çok kullanılan "sözlü" tenkitler de; "Evlenme ve Evlilik Müessesesi İle İlgili Tenkitler", "Aile Hayatı ve Aile Terbiyesi İle İlgili Tenkitler", "Sosyal Davranış Kuralları", "Dönemin Sosyal ve Siyasi Aksaklıkları İle İlgili Tenkitler" olmak

üzere dört bölümde değerlendirilmiştir. Görüldüğü gibi, halk hikâyelerindeki sosyal tenkit yelpazesi dar bir alanı kapsamaktan ziyade bireyin aile hayatından, hâkim düzenin işleyişine kadar uzanan bir aralıkta değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Evlenecek gençlerde aranan özellikler ile ilgili tenkitler; *Aslı ile Kerem, Şah İsmail, Dadaloğlu ile Türkmen Güzeli, Karacaoğlan ile Karakız, Âşık Garip, Köroğlu* hikayelerinde; evlilik müessesesi ile ilgili tenkitler; *Karacaoğlan ile Karakız, Şah İsmail, Âşık Garip* hikayelerinde; aile fertlerinin birbirleriyle ve başkalarıyla olan ilişkilerini belirten tenkitler; *Seyfi'l-mülûk Hikayesi, Karacaoğlan ile Karakız, Âşık Sümmani ile Gülperi Hikayesi, Dede Korkut Hikayeleri, Aşık İhsani ile Güllüşah, Aşık Garip* hikayelerinde; sosyal davranış kuralları ile ilgili olarak tenkitler; *Tufanganlı Abbas ve Gülgez Peri* hikayesinde, *Sürmeli Bey ile Dilber Senem*, *Karacaoğlan ile Karakız, Köroğlu, Asuman ile Zeycan, Tahir ile Zühre* hikayelerinde; dönemin sosyal ve siyasi aksaklıklarla ilgili olarak yapılan tenkitler de *Köroğlu, Arzu ile Kamber, Dede Korkut hikayeleri, Aşık Garip, Sürmeli Bey* ile *Dilber Senem* hikayelerinde yapılmıştır. Bu liste, sosyal tenkit unsurlarının halk anlatılarındaki yaygınlığının bir işareti sayılmalıdır.

Divan şiirinin etkisi altında bulunduğu dillerden biri olan Fars edebiyatında, tanz ya da tenz olarak adlandırılan ve kelime anlamı alay etme, eğlenme olan bir şiir türü kullanılmıştır. Bu şiir türünün, çeşitli biçimlerde kendisini Divan şiirimizde de gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu şiirler, genellikle eleştirel şiir (şi'r-i intikâdî) veya mizâhî üslûb (sebk-i fukâhî) adı altında ele alınmış ve içerik olarak ictimaî, ahlâkî ve siyasî yahut beyan tarzı açısından acı (kara), tatlı ve incitici tanz olmak üzere üçe ayrılmıştır. (Kılıç, 2009: 35) Tanz türü şiirler, ahlâkî zaafların, sosyal kusurların, beşerî hataların alay üslûbuyla ve çoğunlukla kapalı olarak eleştirildiği şiir ve nesir türü ürünlerdir. Tanzların; "toplumu eleştirerek ıslah etmek amacıyla söylenen tenkit içerikli incelikli ve ısırıcı söz" ve "toplumun eleştirilerek düzeltilmesi amacıyla söylenen tenkit edici ve iğneleyici ince şiir ve nesir" olarak çeşitli tanımlamaları yapılmıştır. Hicivden en önemli farkı, açık olmayıp kapalı oluşu ve kinayeli şekilde ifade edilişi yahut hicivdeki keskinlik ve sertliğe sahip olmayışıdır. Kapalı olması edibin, eleştirisini remiz ve kinâye dışında ortaya koyma cesaretine sahip olmaması yahut ortamın ciddi ve açık eleştiriden ziyade kapalılık ve şakaya elverişli olmasından kaynaklandığı söylenebilir (Çiftçi, 2002: 39-41)

Divan şiirinde mizahî dilin yaygın olarak kullanılması, dönemin sosyal meselelerinin bir kısmının bu dille işlenmesine neden olmuştur. “Latife, şaka, mizah, hezl, tehzîl, tezyîf, mülâtafa mutâyebe, zemm, kadh, şetm, ta’riz, hevâiyyât gibi geniş bir eleştiri terminolojisi olan Klâsik Türk Şiiri’nde, toplumsal konuların belirgin işlendiği bir tür için isim konulmamış olması, bu şiirde toplumsal konuların olmadığı gibi yanlış bir sonuç doğurmuştur.” (Kılıç, 2009: 42)

Divan şiirinde hiciv türünün en bilinen örneklerini Nef’î vermiştir. Fakat onun hicivlerinin daha çok kişilere yönelik olması, onu sosyal meselelerden uzaklaştırmıştır. Nef’î, hicivlerini bir araya toplamış ve kendisinden sonraki Küfrî-i Bahayî, Hevâyî (Kuburî-zâde Rahmi), Ebubekir Kânî, Sürûrî gibi takipçilerine yol açmıştır. XVII. yüzyılın sosyal ve politik değişimleri, Nâbî ve Bosnalı Alaaddin Sâbit gibi şairlerin toplumsal konulara eğilmelerine neden olmuştur.

“Klasik Türk Edebiyatında Sosyal Tenkit Örnekleri Olarak ‘Yuf’ Redifli Şiirler” başlıklı makalesinde de Lütfi Alıcı, Divan şiirinin; “sosyal hayattan kopuk kitabî bir edebiyat oluşu” gibi yaygın bir yanlış hükme hapsedildiğini yineler. “Hangi dönemde yaşarsa yaşasın bir sanatkârın içinde yetiştiği toplumun meselelerine bigâne kalamayacağı, az veya çok verdiği eserleriyle beraber yaşadığı toplumun o zamanki yaşantısına ayna tutarak daha sonraki dönemlere yansıtacağı aşikârdır. Divan şairi de zamanında kabul gören sanat anlayışı çerçevesinde kendi sanatını icra ederken toplumda cereyan eden sosyal olaylara tamamen alakasız kalmamış, hem de bir aşk ve şarap şiiri olarak bilinen gazel nazım şekliyle bir bütün halinde sosyal muhtevalı şiirler yazmıştır.” (Alıcı, 2004: 35-36) Bu tür şiirlere örnek olarak da “birer sosyal tenkit örneği” olarak değerlendirilen “yuf” redifli şiirler sunulur. Bu redifle yazılmış şiirlerin ilk örneği, döneminin siyasi dengesizliklerini ele almış ve eleştirmiş olan Karamanlı Aynî’ye aittir. “Yuf” redifli bir şiir örneği veren bir şair de Bağdatlı Ruhi’dir. “Bir sosyal tenkit ve tefekkür şairi olan Ruhî, payitahttan uzak, bilhassa gezip yaşadığı Irak ve Şam bölgelerindeki idari ve sosyal hayatın; din ve ahlak anlayışının aksayan taraflarını dile getirdiği Terkib-i Bend’iyle tanınmıştır.” (Alıcı, 2004: 37) İşlediği temel meseleler, yönetim, sosyal ahlak bozuklukları, dinin yanlış algılanışı, ekonomik dengesizlikler gibi konular olmuştur. Bir diğer sosyal tenkitçi şair Usûli’dir. O da tasavvufi bir bakış açısı eşliğinde dünyanın faniliğini dile getirmiş, dünya saltanatı sürenlerin yaşayışını tenkit

etmiştir. Bir XVI. yüzyıl şairi olan Aşkî de ömrünün sonunda düştüğü çaresizliğe sebep olanlara, dünyanın çekilmezliğine, varlık sahibi olanlara gösterilen ilgiyi eleştirir. Divan şiirinin son büyük temsilcisi kabul edilen Şeyh Galip de yaşadığı dönemin karışık sosyal siyasi meselelerine ilgisiz kalmamış, dünya ikbali edinmek için gösterilen sonsuz çabaya rağmen sonunda ele geçecek olanın hiçlik olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Şeyh Galip'in sırdaşı Esrar Dede, tıpkı Şeyh Galip gibi dünya malına olan düşkünlüğü ele almış ve dini şekilci yaşayanları eleştirmeyi tercih etmiştir. Ayrıca Ahmed Kuddusi, "sosyal tenkidi daha ziyade fert bazında" (Alıcı, 2004: 47) ele almasına bağlı olarak insanların sahip oldukları kötü alışkanlıkları, ahlaki özellikleri eleştirmiş, bir Müslümanın dikkat etmesi gereken hususları şiirlerinde işaret etmiştir. "Divan şairleri yaşadıkları dönemin zor şartlarına rağmen, gözden düşmeyi, hamisiz kalmayı, sürgünü, sürgünde ölmeyi, hatta canları pahasına da olsa içinde yaşadıkları toplumda gördükleri adaletsizlik ve yozlaşmaları dile getirmişlerdir. Sebep olarak gördükleri insanları çekinmeden vezir ve padişahlara kadar tenkit edebilen bu şairlerin mensup olduğu edebiyatın toplum meselelerinden uzak olduğu söylenemez. Şairlerin hemen hepsinde görülen feleğe kadar yükselen şikâyetler aslında hâkim olan sistemin aksaklıklarından duyulan rahatsızlığın başka bir ifadesidir." (Alıcı, 2004: 48)

Klasik edebiyatın ve halk edebiyatı ürünlerinin ortaya koyduğu bu birikimler, Türk edebiyatında bir sosyal tenkit geleneğinin varlığını göstermektedir. Şu noktaları tespit etmek gerekir ki; Osmanlı toplumunun sosyal yapılanması, sosyal tenkidin yapılma biçimini belirlemede göz ardı edemeyeceğimiz bir unsur olarak karşımıza çıkar. Padişahın merkezî egemenliğine bağlı itaat kültürü ve ekonomik sınıflaşmanın olmayışı, Batı'daki algılanışı ile bir sosyal tavır oluşturmaktan Osmanlı hayatını alabildiğine uzak tutmuştur. Merkezi otoritenin etrafında "kul" olan teb'a, ona karşı kendini bir saygı ve bağlılık ile ortaya koymuştur. Dolayısıyla ona karşı getirilen eleştiri de kendini belli sınırlar içerisine hapsetmiştir. Fakat toplumun birtakım eksiklikleri gözden kaçırılmamaya çalışılmış, özellikle halk nezdinde Karagöz ve Hacivat, meddah hikâyeleri gibi sözlü mizah örnekleri de çoğunlukla bireyin ahlakî tutumlarını ele almalarının yanında, halkın dile getirmekten çekindiği sosyal ve siyasi problemleri ortaya koymakta önemli görevler üstlenmişlerdir. Fakat şunu da göz ardı etmemek gerekir ki: "Devletin ileri gelenlerinin bilgisizliklerinin, hırsızlıklarının, yolsuzluklarının, en baskılı dönemlerde bile üstü kapalı bir şekilde dile getirilmesine ve

yerilebilmesine cesaret eden yegâne sanat dalı olan Karagöz'ün -ve Ortaoyununun- eleştirel tavrının yazılı anlatıya geçerken epey törpülendiği bir gerçektir." (Gökalp, 1999: 193) Bu mizahi eleştiri geleneğinin 19. yüzyıla uzanan sürecinde önemli halkalardan birini de mizah basını oluşturmuştur. 1870'li yıllardan itibaren yeşeren Osmanlı mizah basınını içerisinde, Teodor Kasap'ın çıkardığı *Diyojen* dergisini unutulmaması gereken bir sosyal tenkit cephesi olarak anmak gerekir.

c. Tanzimat Devri Türk Romanı ve Sosyal Meseleler Karşısında Tanzimat Romancısı

Tanzimat Devri, Tanzimat Fermanı'nın ilanından, 1876 tarihine kadar siyasi sürecin adıdır. Devrin temel meselesini, Osmanlı Devleti'nin Batı dünyası karşısındaki komplekslerini giderme ve eski gücüne kavuşabilme arzusu oluşturur. Bu yönde atılan politik adımlar, sosyal ve edebi alanlarda da gerçekleştirilmiş ve Tanzimat'ın sosyal ve edebi süreci, politik sürecinden daha uzun bir zamana yayılmıştır. Tanzimat'ın bütün alanları, öteki'ne/Batı'ya benzeyebilme endişesinin merkezinde döndüğü için, bürokrasinin yanında Osmanlı aydınları da kendilerine böyle bir yol belirlemişler ve eserleri aracılığıyla toplumun Batı karşısındaki mesafe ayarlamasını yapmaya çalışmışlardır. Onların, Tanzimat'ın sosyal ve politik değişim çabasını yansıttıkları ürünleri de Tanzimat Devri Türk edebiyatı olarak adlandırılan bir dönem edebiyatı doğurmuştur.

Her devrin olduğu gibi Tanzimat devrinin de yaşayış unsurlarını ve sosyal hayatını en fazla yansıtan edebi tür roman olmuştur. Roman türünün, Türk edebiyatına Fransız edebiyatının etkisiyle girmesi, bu türün bize ilk örneklerinin çeviri yoluyla girmesine neden olmuştur. Fakat bu durum, elbette hikâye anlatma geleneğinin olmadığı anlamına gelmez. Divan edebiyatında *Leyla ile Mecnun*, *Hüsrev ile Şirin*, *Yusuf ile Züleyha* gibi mesneviler; Halk edebiyatında *Kerem ile Aslı*, *Tahir ile Zühre*, *Arzu ile Kanber* hikâyeleri ve meddah hikâyeleri ve *Battal Gazi*, *Hayber Kalesi*, *Kan Kalesi* gibi dinî-tarihi hikâyeler, o devirlerin romanları olarak kabul edebileceğimiz ürünlerdir. Tanzimat romancıları, tabiatıyla bu eserlerin de etkisinde kalarak ilk roman ürünlerini vermeye başlamışlardır. Türk edebiyatında roman türünde verilen ilk örnek Yusuf Kamil Paşa'nın *Fenelon*'dan yaptığı *Telemak* çevirisidir. Eski edebiyatımızın dil ve üslup etkisi altında olan bu eser, bir hikâye eseri olarak değil, bir hikmet kitabı olarak özetlenerek çevrilmiştir. İkinci hikâye türündeki çeviri eser de Münif Paşa'nın Victor Hugo'nun *Sefiller* adlı romanının tefrikası halinde olan *Mağdurin Hikâyesi* adlı çevirisidir. Daha sonra *Notre Dame de Paris, Bir Mahkûmun Son Günü,* Daniel Defoe'nin *Robinson Cuoruse* adlı eserleri çevrilmiştir. Ahmet Lütfi Efendi tarafından *Robinson*

Cuoruse romanının, *Hikâye-i Robenson* adıyla ilk çevirisinden sonra Şemsettin Sami'de, *Robenson* adıyla eseri tekrar çevirmiştir. Şemsettin Sami'nin eserin önsözünde kullandığı "yeni düşüncelerin ve şimdiki ilerlemelerin köhne münşiyane tarzda anlatılamayağı" fikriyle "anlatımı kitap şivesinden kurtarıp konuşma şivesine kalbetmiş" olması (Cevdet Kudret, 1987: 13-14) roman çevirilerinden ve bu anlatıların kaleme alınmasından beklenen faydayı göstermektedir. Bu ifadeler, ilk anlardan itibaren sosyal bir fayda fikrinin gözetildiğini göstermektedir. Daha sonraları Chateaubriand'ın *Son Serac'ın Sergüzeşti ve Atala*'sı, *İbn-i Sirac-ı Ahir*, Bernardin de Saint-Pierre'in *Paul ve Virginie'i*, Voltaire'nin *Hikâye-i Hikemiyye-i Mikromega*, Alexandre Dumas Pére'in Teodor Kasap tarafından çevrilen *Monte Cristo*, Swift'ten *Güliver'in Seyahatnamesi*, Lesage'den *Topal Şeytan* ve *Gil Blas*, Lamartine'in *Graziella*'sı, L'Abbé Pévost'tan *Manon Lescaut*, Alexandre Dumas fils'ten *La Dame aux Camélias*, Ovtave Feuillet'den *Bir Fakir Delikanlının Hikâyesi* gibi eserler, Tanzimat döneminde Türkçe'ye çevrilen başlıca roman ve hikâye örnekleridir. Ayrıca bu dönemde Paul de Kock, Xavier de Montépin, Eugéne Sue gibi polisiye roman yazarlarının eserleri de çevrilmeye başlanmıştır.

Cevdet Kudret, bu dönemde yapılan çevirilerin sorunlarından birisi olarak dil sorununu işaret eder. Ona göre eski edebiyatımızın "inşa" tarzının Batı romanına uygun düşmemesi nedeniyle; çevirilerin, dönemin dilini olumlu veya olumsuz etkileyebileceği tartışması yapılır. Bir diğer sorun alanı da romanların birey ve toplum ahlakı üzerindeki muhtemel etkileridir. "Eskiye bağlı kimi yazarlar, Frenk'lerden birtakım ahlak bozucu şeyler çevireceğimize, *Âhlâk-ı Alâî, Makamât-ı Harîri* gibi eski eserleri okumamız gerektiğini savunuyor; Batıya dönük yazarlar da Batıdan yapılacak birtakım çevirilere ihtiyacımız bulunduğunu, fakat "Fransız ahlakının başka, Müslüman ahlakının başka olduğunu, onlarda iyi sayılan ahlakın belki de üçte ikisinin bizde zararlı" sayılacağını ileri sürerek "Frenk düşüncelerini ahalimize aşılamamak için, Avrupalıların aşk ve alâka üzerine yazdıkları hikâyeleri çevirmemeyi", "tarih, bilim ve ahlakla ilgili olanları" çevirmeyi salık veriyordu." (Cevdet Kudret, 1987: 16) Bu düşünce hemen hemen bütün Tanzimat romancılarını düşündürmüştür. Örneğin Ahmet Midhat Efendi de Batı'dan yaptığı roman çevirilerini ahlaki konularda bir çeşit sansüre tabi tuttuğunu belirtme gereği duymuştur.

Tanzimat edebiyatında ilk yerli roman ürünleri, 1870 yılında Ahmet Midhat'ın *Kıssadan Hisse* ve *Letaif-i Rivayat* adlı hikâye kitaplarıyla verilmeye başlanır. Bu ilk ürünlerle birlikte Tanzimat hikâyesinin genel karakteristik özellikleri de belirginleşmeye başlar. Cevdet Kudret, Tanzimat devri edebiyatı hikâye ve romanının bu özelliklerini şu şekilde özetler: Anlatılan olayların gerçek hayattan ya da tarihten alınmış olması, meddah hikâyelerinin etkisi ve tekniğinin devam etmesi, dönem romancılarının bir kısmının halka bir kısmının da aydınlara hitap etmeyi amaçlaması ve dolayısıyla kullanılan dilin de buna göre şekillenmesi, duygusal ve acıklı olayların sıklıkla işlenmesi, tutsaklığın yaygın olarak konu edilmesi, aile baskısı sonucu evlenme meselesi, Batı ve Doğu adetlerinin çatışmasının dillendirilmesi, toplumsal yapının kadın-erkek ilişkilerinin serbest yaşanmasına izin vermediği için aşk ve evlilik ilişkilerinin o devrin şartlarına göre yaşanması, Romantizmin etkisine bağlı olarak: tesadüflere yer verilmesi, anlatıcının kendini açıkça göstermesi, olay anlatımı yapılırken yazarın bilgi ve görüş aktarımı yapması, kimi zaman kahramanların gösterdiği olağanüstülükler, kahramanların salt iyilikleri ya da kötülükleri ve eserlerin sonunda mükâfatlandırılmaları ya da cezalandırılmaları, kahramanların ilk görüşte âşık olmaları, gereksiz yer, çevre ve kişi tasvirlerine yer verilmesi olarak tespit edilir. Bu dönem romanının sosyal hayatla ilintili olan ve altı çizilmesi gereken bir diğer önemli özelliği de "roman aracılığıyla bireyi eğitme ve toplumu düzeltme amacı gözetilmiş olmasıdır. "Bunun için de siyaset, din, ahlak, felsefe vb. ile ilgili düşünce ve bilgiler ya vakanın yürüyüşü durdurulup doğrudan doğruya ya da olayların örülüşüyle dolaylı olarak okuyucuya iletilmiştir." (Cevdet Kudret, 1987: 27) Özellikle Ahmet Midhat'ın eserlerinde bu endişenin had safhaya ulaştığını görürüz. Ahmet Midhat Efendi'nin oğlu Dr. Kamil Yazgıç'ın, babası ile aralarında geçen bir konuşmadan aktardığı şu ifadeler, Hace-i Evvel'in edebiyattan ne beklediğinin en açık ifadeleri olarak değerlendirilmelidir: "Ben edebi sayılacak hiçbir eser yazmadım. Çünkü benim eserlerimin çoğunu yazdığım sıralarda, memlekette edebiyattan anlamayanlar nüfusumuzun bila-mübalağa yüzde doksan dokuzunu teşkil ediyordu. Benim emelim de ekseriyete hitap etmek, onları tenvire, onların dertlerine tercüman olmağa çalışmaktı. Zaten, edebiyat yapmağa ne vaktim, ne de kalemim müsait değildi. Edebiyatı Hamit'lere, Ekrem'lere, yani erbabına bıraktım. Fakat ne yalan söyleyeyim, eğer elimde olsaydı, onları da o devirde edebiyat

yapmaktan men ederdim. Çünkü bence, nüfusun yüzde doksan dokuzu koyu cehaletten tamamiyle kurtulamamış olan bir memlekette, henüz en aydınlık ve basit fikirleri bile sökemeyen kimselere edebi eser vermek, karnını doyuramamış bir kimseye meyve ikram etmek kadar garip bir hareketti." (Yazgıç, 1940: 24-25)

Kenan Akyüz de Batılı tarzdaki roman ve hikâye ile karşılaşıncaya kadar, Osmanlı aydınlarının Divan edebiyatının nazımla yazılmış hikâyelerini okuduğunu ve benimsediğini belirtir. Bunlar, aynı konular ve kahramanlar etrafında dönen olağanüstülüklerle bezenmiş ve sosyal hayatla bağı olmayan hikâyeler olarak tanımlanır. Bunlardan ayrı olarak da halkın ilgi gösterdiği, İslami ve milli kimliği yansıtan yazılı ve sözlü aşk serüvenleri, daha gerçeğimsi hikâyeler olarak okunagelmiş ve dinlenegelmiştir. Divan edebiyatı ve halk edebiyatı ürünleri "ferdî ve sosyal gerçek hayatı aksettirmesi" bakımından mukayese edildiğinde, her ne kadar halk hikâyeleri masalla ilintili olsa da halk hikâyelerinin Divan edebiyatı hikâyelerine nispetle sosyal hayatla daha iç içe olduğu söylenebilir. (Akyüz, 1995: 68) Akyüz ayrıca, romantizmle bağı hariç tutulmak üzere, Tanzimat devrinin ilk ürünlerinin Divan edebiyatının ve halk hikâyelerinin dışında, daha çok Fransız romanının tesirinde olduğunun altını çizer. Batı romanının sağladığı bakış açısı, topluma farklı bir gözle bakabilme ve roman türünün imkânlarına bağlı olarak kahramanların sosyal hayatla olan ilişkilerini daha fazla yorumlayabilme imkânı sağlamıştır.

Tanzimat romanının ilk ürünlerinin yanıbaşında, geçiş dönemi eserleri sayılan ve "Doğu ile Batı'yı, Osmanlı İmparatorluğu bünyesindeki azınlıklarla Türkleri, sözlü anlatı ile yazılı anlatıyı, gelenek ile geleceği birleştiren ve Osmanlı dönemi Türk romanının doğuşunu hazırlayan özgün eserler" (Gökalp, 1999: 185) de verilmiştir. Bunlar: Aziz Efendi'nin *Muhayyelat*'ı (1796), Vartan Paşa'nın *Akabi Hikâyesi* (1851), Hasan Tevfik'in *Hayalat-ı Dil*'i (1868), Emin Nihat Bey'in *Müsameretnamesi* (1288-1872-1875), Evangelinos Misailidis'in *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr ü Cefakeş*'i (1872) gibi beş önemli eserdir. *Muhayyelât*, yayınlanışından elli yıl önce kaleme alınmış olması ve geçiş döneminin önemli bir örneği olmasıyla, masalsılık ve gerçeklik arasında gidip gelmektedir. *Akabi Hikâyesi* de ilk önce Ermeni harfleri ile basılmış bir eserdir. Halk

hikâyelerinin ve Fransız romanının etkisi altında birbirine kavuşamayan âşıkların hikâyesini anlatır. Bu bakımdan *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat* romanıyla konu bakımından benzerlik gösterir. Tietze, Türkiye'de yazılmış ve basılmış hakiki ilk modern roman olarak nitelendirdiği *Akabi Hikâyesi'*ni, devrinin İstanbul Ermenilerinin yaşamına tanıklık etmesi bakımından da oldukça önemli bir belge olarak görür. "Bu haliyle eser, sadece sözlü anlatıdan yazılı anlatıya ve modem romana geçişin değil, iç içe ve yan yana yaşam süren etnik-dinsel grupların birlikteliğinin de yazılı bir simgesidir." (Gökalp, 1999: 188-191)

Hayalat-ı Dil adlı eser de bir aşk serüveni etrafında, halk hikâyeciliğinin, meddah anlatılarının ve yer yer Divan edebiyatının izlerini yansıtmaktadır. Anlatılan olayların arka planında, dönemin siyasi olayları anlatılmış ve okura ders verilmesi amaçlanmıştır. "Böylece hem Karagöz ve Ortaoyunundaki gibi, anlatı aracılığıyla halkın sosyal ve siyasal olaylar karşısındaki tavrı sanat eserine yansıtılmakta ve aydın kesim sayesinde toplumun ülke gerçeklerine karşı tepkisiz olmadığı gösterilmekte, hem de bir siyasetnamede olduğu gibi devrin yöneticilerine ders verilmektedir." İsmail Hami Danişmend'e göre Hasan Tevfik'in bu eserinde, Tanzimat devrinin iç ve dış siyasi problemleri çok bilinçli bir şekilde yansıtılmaya çalışılmış; eserdeki kişi ve yer adları sembolik ifadeler olarak kullanılmışlardır: Örneğin; "mürg-ı dil" yani âşık, Osmanlı İmparatorluğu'nun kendisini; Canan, geleceğini; uzaktan dost görünen vahşiler, Avrupa milletlerini; Şehr-i Şekib, İstanbul'u; Cezire-i Bahr-i Ücac, Yunanistan'ı; Cezire-i Nehr-i Hoş-güvari, Girit Adası'nı; çıkan savaşlar, Osmanlı'nın girdiği savaşları ve aşığın karşılaştığı öğrenci, imparatorluktaki eğitim sorunlarını temsil etmektedir. Dolayısıyla eser, sembolik diliyle *Hüsn ü Aşk* mesnevisine, vermeye çalıştığı mesajlar bakımından da siyasetnâmelere (pendname) benzemektedir. "Yüzey yapıda aşkı-ve onun uğruna yaşanan maceraları anlatıyor görünse de derin yapıda *Hayalat-ı Dil*, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde yaşanan siyasal gelişmelerin ironik bir anlatımıdır ve kendi devrinde bu özelliklere sahip tek eserdir." (Gökalp, 1999: 193-194-195)

Müsameretnâme, çerçeve anlatının ilk defa kullanıldığı yedi hikâyeden oluşan bir eserdir. Bu eser de yazıldığı döneme bağlı olarak Doğu ve Batı dünyasının anlatı geleneğinden izler taşır. Eserin özellikle birtakım sosyal sorunlara (evlilik, esaret gibi) eleştirel bir yaklaşımla eğilmesi, İstanbul'daki Hristiyan misyonerliği faaliyetlerine

dikkatleri çekmesi, Avrupa yaşayışını değerlendirmesi ve toplumda kadının değişen konumu gibi meseleleri ele alması, onu Batı romanı formuna yaklaştırmıştır. "*Binbaşı Rıfat Beyin Sergüzeşti* ile *Bir Osmanlı Kapudanının Bir İngiliz Kızıyla Vuku Bulan Sergüzeşti* adlarını taşıyan iki hikâye ise konu ve tez bakımından Batılılaşma döneminin ilk problemlerini ortaya koyar. Bu iki hikâye, Osmanlı subaylarının Türkiye'de ve Avrupa'da karşılaştıkları Hristiyan ailelerle ilişkilerinde ortaya çıkan, iki medeniyetin ve kültürün çatışmalarını sathi de olsa sergilemesi bakımından önem taşır." (Okay, 2006: 71)

Temaşa-i Dünya ve Cefakâr ü Cefakeş adlı eser ise, Rumca harflerle Türkçe olarak yazılmıştır. Eser, başkahraman Favini'nin sevgilisine kavuşma serüveninin yanında, eserin adından da anlaşılabileceği gibi çeşitli olaylara ve insanların yaşadıklarına ibret nazarıyla bakılması üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla dönemin sosyal hayatının da romanda çizildiğini görürüz. Fakat toplumsal eleştiri açıkca yapılmamış, mizahi bir dilin gölgesinde eleştiriler sıralanmıştır. Eserin, geçiş dönemi eserlerinin özelliklerini yansıtmasının yanında, halk hikâyelerinin de özelliklerini çokça barındırdığını söyleyebiliriz.

G. Gonca Gökalp'e göre bu eserlerin göz önüne alınmadan Tanzimat devri Türk romanının *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'la başlatılması, *Muhayyelat*'ın ve *Müsameretname*'nin çerçeve kurguya dayanan masalsı yapısından, *Hayalat-ı Dil*'in Divan edebiyatının sembolik estetiğini ve secili üslubunu benimseyen anlatımından, *Akabi Hikâyesi* ve *Temaşa-i Dünya* ve *Cefakâr ü Cefakeş*'inse, çok yakın tarihlere kadar tanınmamasından ve belki de yabancı yazarlar tarafından kaleme alındıkları için birer Türk romanı olarak kabul edilmemesinden kaynaklanmaktadır. (Gökalp, 1999: 201)

Tanzimat romancıları, sosyal hayatın pek çok meselesi ile yakından ilgili olmuşlar ve gerek ideolojik kimliklerinden kaynaklanan tutumlarını ortaya koymak gerekse okuyucularına fikir telkin edebilmek için, romanı sosyal bir paylaşım alanı olarak görmüşlerdir.

c.1. Tanzimat romancısına göre "romandan maksat"

Batı romanının etkisiyle eski edebiyatın nesir geleneğinden kopmaya başlayan Türk edebiyatı, yeni bir tahkiye geleneği oluşturmaya başlamıştır. Batı romanının ve eski edebiyatın tesiri, halk anlatıları geleneği ile birleşince Türk romanının ilk acemi ürünleri verilmeye başlanır. Buna Tanzimat romancısının idealizmini ve fikir dünyasını da katarsak, Tanzimat romanı edebi bir eser olmanın ötesinde anlamlar taşımaya başlar. Romancı artık, okurunu eğitmek ve gerçeği göstermek gibi bir misyon kazanmıştır.

Ahmet Midhat, *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş* adlı romanında, *"her hikâyeden bir hikmet beklerler." (s.124)* cümlesiyle dolaylı yoldan hikâyeye yüklediği görevi ve okurun bu tür anlatılardan beklentisini vurgulamış olur. *Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr*'daki *"kıssadan maksat hissedir." (s. 32-33)* ifadesi de eski hikâye geleneğimizden gelen ibret alma, ibret sunma, ders aldırma amacının, etkisini Tanzimat romanında da sürdürmüş olduğunun bir delilidir. Ahmet Midhat için hikâye etmeye dayalı bütün anlatıların amacı, bir faydaya yöneliktir. Hayret romanının anlatıcısı, hikâyenin yine öğretici vasfına dikkati çekerek hikâyeyi, sadece hayalle doldurulan bir metin değil, içinde pek çok bilgiyi barındıran bir tür olarak gösterir. Anlatıcının bu ifadeleri, aynı zamanda romancılara da bir tavsiye niteliği taşımaktadır: *"hikâye okumaktan maksat, yalnız hayalât ve hurafat nev'inden masal dinlemek değildir. Masal içine birçok hakayık-ı coğrafiyye ve tarihiye ve hikemiye ve fenniye katmak, romanlardan büyük büyük istifadeleri temin eyleyecek mevaddandır." (Hayret, 83)* Romanın ilerleyen bölümlerinde, roman türünün taşıması gereken özellikleri sıralamaya devam eder ve bu tür eserlerde, öncelikli olarak hayalin değil, okurun bilgisini ve görgüsünü arttıracak unsurlara yer verilmesi gerektiğini savunur: *"Roman okumaktan maksat, masal dinlemekten ziyade ahvâl-i cihâna vukuf peyda eylemek olacağından…"(Hayret, 258)*

Tanzimat yazarları içerisinde Ahmet Midhat'ın sosyal konulara duyarlılığı, diğer romancılara göre daha baskın olarak hissedilmektedir. Onun bu çabalarındaki temel hedefi; "Türk halkında "çağdaş medeniyete uymayan düşünüş ve yaşayış tarzı"nı

değiştirmektir. Bunun içindir ki hikâye ve romanlarında dikkatini en çok topladığı noktalar; "bâtıl inanışları ve zararlı adetleri tenkid", okuyucuya "Batı'nın pozitif dünya görüşü hakkında bilgi vermek" ve "Batı kültürünün ilk bilgilerini aktarmak"tır." (Akyüz, 1995: 68) Ayrıca ferdi ve sosyal ahlak, sosyal adalet, kişi hürriyeti, kadın-erkek arasındaki eşitsizlik, kadının okuma ve çalışma hakkı ve düşmüş kadına acıma duygusu gibi konuların ilk işlenişine de onun romanlarında tesadüf ederiz.

Mesail-i Muğlâka romanının başında da eserin kaleme alınış sebebi anlatılırken roman yazmaktan maksat ve roman yazılırken dikkat edilmesi gereken unsurlar izah edilmeye çalışılır. Ahmet Midhat, bir yazarın dürüst olması gerekliliğinden yola çıkarak, yazarın yazacağı ve okurunu bilgilendireceği kendi memleketi dışındaki bir yerin "ahval-i maddiye ve maneviyyesi" hakkında yeterli bilgiye sahip olmadan yazmaması gerektiğine inanır. Eğer yazarlar bunu yapmazlarsa, tıpkı Avrupalı yazarların Osmanlıyı yanlış değerlendirmeleri gibi birtakım hatalara düşeceklerdir. Bu anlamda, bir romancının kesinlikle iyi donanımlı olması gerektiğini düşünür. Meseleye kendi romancılığından örnekler vererek devam eder ve *"Hasan Mellah", "Paris'te Bir Türk" ve "Demir Bey yahut İnkışaf-ı Esrar", "Acayib-i Âlem"* gibi romanlarında, konu edindiği Avrupa hakkında, tamamen gerçeklere yaslanmaya çalışarak yazdığını ileri sürer. Buralardaki insanların nasıl eğlendiğine ve gündelik hayatlarını nasıl geçirdiklerine dair her şeyi gerçeklik çerçevesi içerisinde nakletmeye çalışır. Bu anlayışı da romanlarını kaleme almadan önce yazacağı yerler hakkında bilgi toplamayı, romancılığının ilkeleri arasına aldığını göstermektedir.

Ahmet Midhat, yazarın bu sorumluluklarından bahsederken romanın millilik ve nafi'lik (fayda) meselesine de değinir. Öteki toplumların hayatlarını konu alan romanlar yazmasının nedeninin, okurlarına sadece eğlenceli bir dünyanın kapılarını aralamak olmadığının altını özellikle çizer. Gayesi, hayatın kötü taraflarını göstererek okurunu bunlardan sakındırmak, iyi taraflarını da sunarak onları teşvik edebilmektir. "…çoğu Tanzimat romancısı için önemli olan iyi bir roman yazmak değil, kendi fikirlerini roman yoluyla okuyucuya aktarmaktır." (Esen, 2006: 16) Bu çabalarıyla Batılılaşma yolundaki Osmanlı okuruna, Avrupa'nın hem güzelliklerini hem de kötülüklerini tanıtmış olacağına inanır. Vurgulamak istediği bir başka husus da romanın teknik yönü ile alakalıdır. Romancının bakış açısının, sadece hayatın iyi taraflarını değil, kötü taraflarını

da yansıtması gerektiği fikrinden hareketle açık bir şekilde romanda realizmin sergilenmesi gerektiğini düşünür.

"… roman okumaktan maksat nedir? Yalnız eğlence mi? Öyle bile olsa Avrupa zeminlerindeki vüs'ata nazaran eğlencesi de elbette daha ziyade olabilir. Yok! Roman okumaktan maksat insanın bilmediği şeyleri bu vesile ile öğrenmek midir? O hâlde bizim için öğrenmesi hem de ne kadar mükemmeli mümkün ise o kadar mükemmel olarak öğrenmesi nafi olan şey mutlaka Avrupa ahvalidir. Gerek ahvâl-i hasenesi gerek ahvâl-i seyyiesi! Zira kendi terakkiyât-ı mâddiyye ve maneviyyemiz emrinde istidlal, imtisal eylediğimiz şeyler hep Avrupa ahvâl-i maîşet-i medeniyyesidir." (Mesaîl-i Muğlâka, 303–304)

Aynı eserde, Avrupa'daki, sosyal bir mesele olarak asalet düşkünlüğünün servet ve unvan elde etme saplantısının ne derecelere vardığı anlatılırken romancı olarak Avrupa'nın bu unsurlarını anlatmasının görevi olduğunu burada da yineler: *"… İşimiz ne? Roman okumaktan bir maksat dahi insanın bilemediği şeyleri bu vesile ile öğrenmek değil mi idi?" (Mesaîl-i Muğlâka, 308–309)*

Yeryüzünde Bir Melek romanının sonundaki "Netice-i Hükm" başlıklı kısım da yazarın roman türüne yaklaşımı konusunda ipuçları vermektedir. Amaç, sadece hikâye okuyarak "vakit geçirmek" değil, hayata karşı bir bakış açısı geliştirebilmek ve okuduklarından ders çıkarabilmektir. Bir romancının, insanlık hallerini anlatırken özellikle macera romanlarında, insanüstü kahramanlar ve olaylar işleyerek insanlara "ders aldırma" ve bir "fikr-i hikmet" verme imkânından mahrum kalacağını düşünür. Örneğin Avrupalı yazarların yazdığı şövalye romanlarında, anlatıcının ortaya koyduğu "insanlığın fevkindeki" kişiler, gerçekliğe aykırı anlatım örnekleridir. Ona göre romancı, bu kahramanların serüvenlerini anlatılırken bir şeyler öğretme tezinden taviz vermiş olacaktır.

"…Bir hikâyeyi okumaktan maksat, yalnız a'za-yı vak'anın sergüzeşt-i ahvâliyle kâh müteessiren kâh mütelezzizen vakit geçirmekten ibaret olmayıp hikâye mütalâa olunarak bittikten sonra vak'aya alelumum atfolunacak bir nazar-ı icmâl, neticesinden bir de hüküm çıkarmak roman mütalâası zımnında dâhil bulunan makasıdın en başlıcalarından birisidir. "(Yeryüzünde Bir Melek, 343)

Eserin başka bir yerinde de savunduğu bu fikirleri destekleyen başka yargılarını sıralar. Kendisini adeta, okurunu eğitmek ve romancılığını da bu düşüncelerinin emrine vermekle görevli sayar. Diğer romancıları da eserlerini bu yolda yazmaya ve bu düşüncelerle kaleme almaya davet eder. Tek ideali, ahlakî bir hizmet görebilmektir: *"Hikâyelerden maksat, filozofinin en büyük bir parçası olan ahlâk ve maneviyat için meydan açmaktır. Binaenaleyh bu meydanda fikirlerimize yol vermek için cem-i kudret ederek işe de ona göre ehemmiyet vermeli." (Yeryüzünde Bir Melek, 97)*

Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar romanında, bir hikâyeyi okuduktan sonra bir ibret dersi çıkartılmaya çalışılması gerektiği kanaatini belirtir. Okurunda hülyalı bir kafa değil; olayları muhakeme eden uyanık bir zihin bulunmasını arzular: *"Bir hikâyenin mütalâası hitam bulduğu zaman, erbâb-ı mütalâanın o hikâyede rivayet olunan garaibi toptan bir kere nazar-ı ibret önünde cem ile herkes meseleyi ne yolda muhakeme etmekte ise…" (Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 432–433) Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar*'daki *"… kıssadan murat bir hisse-i ibrettir. Kıssamızdan her kim ne hisse almışsa, aldığı hisse-i ibretin hayrını görsün." (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 405)* ifadesiyle de eski anlatı geleneğimizden gelen "kıssadan hisse" meselesi etrafında, anlattığı hikâyelerden okurunun alacağı dersleri hesap etmeye çalışır.

Müşahedat'ta da romanın, insan hikâyelerinden yola çıkarak genişleyen bir daire içerisinde bütün dünyayı kavrayabilmeye yönelik bir tür olduğunun altını çizmiştir. Çünkü insanlar, yaşadıkları hayatın etrafındaki şeylerin gerçeğinden habersizdirler. Romanı bu bakımdan bir haber edinme aracı olarak da gördüğünü burada işaret ederek, sahip olduğu eşsiz merakını gidermenin bir aracı olarak sunar: *"Roman, hem tabiî de denilen surette yazılan roman okumaktan maksat; yalnız bir adamın sergüzeştini tetebbu değildir. Asıl ahvâl-i âlemi tetebbudur." (Müşahedat, 54)*

Ana-Kız hikâyesinin sonunda, bu hikâye aracılığıyla okuruna birtakım coğrafi ve tarihi bilgiler vermeyi amaçladığını belirtmiştir. Eserde, anlattığı hayali olaylarla okurun dikkatini çekmeye çalışmış, fakat bir eksiklik olarak "hikâyeyi okumaktan alınacak ibret"in noksan kaldığını belirtme gereği duymuştur. Bu noksanlığı gidermek için de konuya açıklık getirmeye çalışır ve alınması gereken dersi aktarır. Bu anlatım yöntemiyle, hikâye anlatmadaki amacını daha da vurgulamış olur: *"…Bir hikâye*

okunduğu zaman hem malûmat almalı hem eğlence bulmalı hem de neticesinde intibah ve ibreti mucip olacak bir hikmete nail olmalı" (Ana-Kız, 821)

Bu hikâyede, Avrupa gazetelerinden hikâye ve roman oluşturmak için pek çok fikirler aldığını da saklamaz. Fakat aldığı bu fikirleri olduğu gibi aktarmak bir yana bunları işleyerek kendi fikir ve hayal dünyasının süzgecinden geçirerek geliştirmiş ve bu haliyle okuruna sunmuştur. Yazdığı hikâyelerin okuru tarafından takdir görüp görmemesini de çok umursamadığını söylemesi ilginçtir. Çünkü amacının, estetik bir beğeni ortaya çıkarmak olmadığını, temel derdinin Avrupa'nın maddi anlamda yaşadığı yıkımları ortaya koyarak Osmanlı hayatını bu çirkinliklerden ve kötü etkilenmelerden uzak tutmak olduğunu işaret eder. Ona göre ahlaki bir ders vermek ve kendi fikirlerini aşılamak romancılığının kendisine yüklemiş olduğu vazifeyi yerine getirmek bakımından yeterlidir.

"…maksadım kendilerine bir roman beğendirmek değil, belki Cevelân nam seyahatnamemde tafsil etmiş olduğum vechle Avrupa'nın enzar-ı hayretimizi kamaştıran terakkiyat-ı maddiyesine mukabil ahlâk-ı İslâmiye ve Osmaniye'nin gayretkeşi olanların kemal-i dehşetle telâkki etmeleri lâzım gelen terakkiyat-ı makûsesi ne gibi fecayi'e meydan açtığı hakkında bir misal daha göstermektir. Bu misalin ulüvv-i ahlâk nokta-i nazarından nasıl telâkki edilmesi lâzım gelirse karilerim tarafından öyle telâkki edileceğini ümit etmek benim için kâfidir." (Ana-Kız, 823)

Hayret romanında, Emile Zola'nın romancılık anlayışını değerlendirmiş, onun hayali değil de gerçekçi roman anlayışını takdirle karşılamıştır. Koyu bir romantizmle hayatın sadece olumlu ve güzel taraflarını konu edinmenin geçerli bir romancılık anlayışı olmadığını düşünen Ahmet Midhat, Zola'yı "hakiki şeyleri yazan maddiyûn"dan olan bir yazar olarak takdim eder. Onun romanlarında gerçekliği konu edinmesini ve gerçeklikten faydalanmasını, Zola'nın başından geçen bir olayı anlatarak dile getirir. İnsanların dış görünüşünün her zaman insanlara güven telkin ettiğini, fakat bunun çok doğru bir tutum olmadığını düşünen Ahmet Midhat, Zola'nın da bu inançla bir arkadaşıyla girdiği bir bahsi hikâye eder. Giydiği düzgün kıyafetiyle, insanlardan nasıl para kopardığını ve onları aldattığını anlatan Zola, girdiği bu bahisle; *"romanlarımın birisinde dilenciliğin bu türlüsü olabileceğini yazarsam bir daha ne bana ve ne de başka*

bir kimseye bu yolda aldanacak safderun kalmaz." (Hayret, 187-188–189) anlayışıyla romana öğreticilik vasfı yüklemiş ve okurlarına bir hakikati kabullendirmeyi amaçlamıştır. Ahmet Midhat'ın romanında anlattığı bu nakil olay, onun romanın taşıması gerektiğine inandığı işlevi ortaya koyması bakımından önemlidir.

Paris'te Bir Türk romanında da çeşitli eserlerinde sürekli vurguladığı gibi hikâye okumaktan amaçladığı şeyin ne olduğunu anlatmaya çalışır. Ona göre roman okumanın insana sağladığı önemli bir kazanım da olgunlaşmaya vesile olmasıdır. Bunu dile getirirken yine romancının önemli bir görevine dikkati çekmiş olur. Romancı, insanları kötülüklerden arınmış bir melek gibi göstermeye çalışırsa, tam anlamıyla kalpazanlık etmiş olacaktır. Bu noktada, mümkün olduğunca objektif olmalı ve sadece olanı yansıtmalıdır.

"… hikâye okumaktan bir garaz dahi hikmet-i insaniyyeyi ikmal etmektir.…insan sizin hayal ettiğiniz gibi olmaz, benim hayal ettiğim gibi olur. İnsan olmak ister iseniz benim hayalhanemde halk etmiş olduğum şu adam gibi olmalısınız" diye ortaya çıkan bir muharriri ta'yîb etmelidir ki, o zat erbâb-ı mütalâayı ya ahmak veyahut çocuk farzıyla kendilerini aldatmaya çalışır demektir." (Paris'te Bir Türk, 134–135)

Arnavutlar Solyotlar romanında da roman yazarlarına sataşır. Ona göre roman yazmak aklına eseni rastgele yazmak demek değildir. Romancı, olayları dikkatli bir gözle değerlendirebilmeli, analiz edebilmeli ve *"Öyle roman yazmayı sırf işkembe-i kübrâdan cevahirler yumurtlamak zanneden romancılar gibi yazmayıp, belki vukuatın en cüz'ilerine varıncaya kadar…"* en ince ayrıntısına kadar okuruna sunabilmelidir. *(Arnavutlar Solyotlar, 191)* Yine Müşahedat'ta, romancılığın en önemli özelliklerinden birisinin, romancının etrafındaki şeyleri görebilme özelliğine sahip olması olduğunu belirtir. Bunu anlatırken "bakmak" ve "görmek"in çok farklı şeyler olduğunun altını çizer. Romancı ancak görmeyi becerebilir, çevresindeki ilginç ve dikkate değer şeyleri keşfedebilirse, bir romancı olarak okuruna hizmet etmiş sayılabilecektir: *"Romancılıkta en büyük maharet dahi bu addolunur. Zira "bakmak" başka ve "görmek" de başka olup, her etrafına bakınanlar etraflarındaki şayan-ı müşahede şeyleri göremezler. Her gören de bunları başkalarına irae ve tarif edemez. Romancı fikir ve nazar-ı beşeri bu seyahat-i*

maneviyyede delâlet'i arifanesiyle irşat eylerse karilerine pek büyük hizmet eylemiş olur." (Müşahedat, 6)

Mizancı Murad'ın Turfanda mı Yoksa Turfa mı? romanının İfade-i Mahsusa kısmında da yazar, milli roman kavramı üzerine görüşlerini aktarır. Roman türünün içeriğinin basitleştirilmesinden yakınarak bu bahsi yazdığı tarihten beş-on sene öncesinden itibaren, "ele alınması caiz olmayan kaba muaşaka"ların milli roman adı altında yayınlanmakta ve okunmakta olduğundan şikâyet eder. Bu konuda Mizan gazetesinde "Üdebamızın Numune-i İmtisalleri" başlıklı bir yazı da kaleme aldığından bahseden Mizancı Murad, bahsi geçen yazıda, yazarlara yönelik eleştirilerini sıralamıştır. Bu konuda yazmaya devam etmemesinin nedenini de bu yazısından dolayı kendisine yöneltilen eleştirilere bağlar. Dönemin bazı önemli yazarları ona karşı "tenkit ve itiraz"ın kolay olduğunu, yazabiliyorsa kendisinin böyle milli bir roman yazmasını isterler. Mizancı Murad, kendisine yöneltilen bu eleştirileri ve söylemleri ciddiyetten uzak görür. Turfanda mı Yoksa Turfa mı? romanını yazmasının sebebini de bu savını desteklemek için kaleme aldığını söyler. Bunları belirtirken dönemin romancılarının tutumlarını tenkit etmiş, romanın belli bir teze dayalı olması gerektiğini belirtmiştir. Bu eserinin ismini de özellikle seçmiş, roman kahramanlarının turfanda mı yoksa turfa mı olarak değerlendirilebileceğinin okurların beğenisine kaldığını ifade etmiştir.

"Bahusus bir taraftan ağyara karşı hüsn-i tabiatimizin derecesini tayin edecek olan bu gibi âsarın mazarratını izhar ve ispat etmek, diğer taraftan dahi eline bir kalem alıp "Leylâ" ve "Mecnun" namlarını nadiren işitilir diğer isimlere tebdil ile mukaffa ve müsecca ibare üzere muhavere yahut muhabere-i âşıkaneyi tertip etmeye muktedir olanlara "edip" denilemeyeceğini anlatmak fikir ve maksadıyla Mizan gazetesinin sütunlarında "Üdebamızın Numune-i îmtisalleri" unvanıyla bir tenkit bahsi açmıştık." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı? İfade-i Mahsusa)

Bahsin devamında, Mizancı Murad'ın *"fezail-i ahlâkiyeye tesir-i küllisi musaddak ve mertebe-i edebiye-i milliyeyi musavvir olan roman kısmı"* şeklinde yaptığı tanımlama, romana yüklemiş olduğu görevi ifadelendirmektedir. Bu ifadenin ardından, romancı geçinenlerin bu noktalara dikkat etmediğini, kendisinin bu noksanlığını fark ettiğini ve elinden geldiğince bunlara dikkat ederek yazmaya çalıştığını belirtir. Ayrıca "Mehmet

Murat, genel olarak edebiyat üzerine görüşlerini: "Edebiyat-ı ahlâkıyye, hayvani eğilimlerin yatıştırılması için bir yol göstermek, ya da toplumun bugünkü manevi durumlarını tasvir eylemekle yetinmeyip, ulusal isteklere verdiği çekici biçimler ve kılıklar sayesinde gelecekteki durumları etkilemek ulusal çabayı birtakım ulu maksatlara doğru yöneltmek ve harekete girmekle yükümlüdür." (Cevdet Kudret, 1987: 150) şeklinde açıklamıştır.

Tanzimat devrinin bir diğer önemli romancısı Namık Kemal'e göre de "…güzerân etmemişse bile güzeranı imkân dâhilinde olan bir vak'ayı, ahlak ve âdât ve hissiyat ve ihtimalata müteallik türlü tafsilatıyla beraber tasvir etmek" demek olan roman, "faydalı bir eğlence" olarak tanımlanır. İntibah'ın önsözündeki "İnsan eğlenerek istifade etmek istiyor. İnsan, eğlencesinde de fayda göreceği birtakım nesayih bulursa zarar mı etmiş olur?" ifadeleri, roman türünde eğlenceyle birlikte fayda fikrinin de öncelendiğini göstermektedir. Ayrıca, okuyucuya belli telkinler yapabilmek için her çareye başvurulmasını da doğru bulmaz ve bu durumu eski şark hikâyelerinin yolu olarak görür. Mukaddime-i Celal'de eski hikâye geleneğine bakışını şu sözlerle özetler: "Bizim hikâyeler tılsım ile define bulmak, bir yerde denize batıp sonra müellifin hokkasından çıkmak, âh ile yanmak, külünk ile dağ yarmak gibi bütün bütün tabiat ve hakikatin haricinde birer mevzua müstenid ve sûret-i tasvir-i ahlak ve tafsil-i âdât ve teşrih-i hissiyat gibi şerâit-i âdâbın kâffesinden mahrum olduğu için, roman değil, kocakarı masalı nev'indendir." Kenan Akyüz'e göre bu düşünceler, okuyucuyu avucunda sıkı sıkıya tutabilmek için meddah tahkiye ve üslûbuna sapmış olan Ahmet Midhat'a tariz olarak ileri sürülmüştür. Dolayısıyla sosyal eğitimde romanı bir vasıta sayan Ahmer Midhat'tan bu yönüyle ayrılmaktadır. "Namık Kemal, Doğulu hikâyeciliği bırakarak kendisine örnek olarak Batı edebiyatını almış ve eserlerini, o edebiyatın yöntem ve kurallarına uygun olarak yazmağa çalışmıştır. Bu konuda şöyle demiştir: "Biz daima Avrupa lisanlarının edebiyatça intihab ettikleri kavaid-i külliyyeye, gerek ihtiyar eyledikleri tarz-ı taklide tabi olmak mecburiyetindeyiz. Çünki gerek o kavaid-i külliye, gerek o tarz-i taklid Avrupa'nın evham-i heveskârisinden çıkma birtakım hayâlât değil, sırf hakikat ve tamamıyle sevk-i tabiattır." (Cevdet Kudret, 1987: 103-104) Namık Kemal, romanı "her medeni milletin dilinde, ahlaka ve hatta genel kültüre hizmet edebilecek" bir tür olarak tanımlamıştır. Roman vakalarının gerçek veya gerçeğe

benzer olması ve bu vakaların, bir sosyal çevrenin "yaşayış, duyuş ve düşünüş tarzları" nı yansıtması gerekliliğine inanmıştır.

İlk kadın romancımız olan Fatma Aliye Hanım Muhâdarât'ında, roman türü hakkındaki düşüncelerine yer vermiştir.. Romanın, bir ahlak dersi vermesi gerektiği fikrine katıldığını ifade etmekle birlikte, insan fikrini "iğfal" ettiği fikrine de inanmaktadır. Bu iki ayrı fikri benimsemesinin nedenlerini de kendince izah etmeye çalışır. Roman, eğlendirici yönüyle öğrenmeyi kolaylaştıran önemli bir "usul-i tedris" fırsatıdır. Bununla beraber, romanın insanın gerçek hayatla olan bağlarını koparark hayallere salmasının da göz ardı edilemeyeceğini savunur. Özetle Fatma Aliye Hanım'da, diğer Tanzimat romancıları gibi roman okumanın ciddi bir eğitim zemini olduğunun farkındadır.

"Romanı okuyan nev-resîdegâna bitirdikten sonra onun hakkındaki fikrini, mütâlââtını, hükmünü sormalı imtihan etmeli. Muvaffak ise istihsan, değilse tashih etmeli. Ondaki iyilikleri zihnine yerleştirmeli, fenalıklardan tenfir etmeli. Evlâdının aklına, zekâvetine, kâmilliğine itimadı olanlar evlatlarının fena yazılmış romanları okumalarından bile havfetmemeli, çünki o fenalıkları kağıd üzerinde görmeleri daha iyidir.'Evladım fenalık ne olduğunu bilmesin' dememeli, 'fenalığın fenalık olduğunu öğrensin' demeli. Öğrenmeli ki ondan tevakkî ve teneffür etsin." (Muhâdarât, 99-100)

Fatma Aliye Hanım'ın romandan alınacak olan bir takım derslerin kişiden kişiye göre değişeceğini de düşünür. Muhâdarât'ın kahramanlarından Fazıla ve Fevkıye'yi, bu yönleriyle karşılaştırır. Onların kişilik özellikleri ve hayattan beklentileri, okudukları romanlardan farklı şekillerde etkilenmelerine neden olur. *"Hiçbir roman iyiliği fenalık ve fenalığı iyilik suretinde göstermez. Yalnız kusur onu telakkidedir. Bir mürşid-i kamil, bir bağ-ban-ı mahir vazifesini deruhte eder ise bârân her şeyi ihyâ eylediği gibi roman dahi herkesi ihyâ eder." (Muhâdarât, 100)*

Tanzimat romancılarının, romanlarının akışında bile roman yazmaktan ve okumaktan ne amaçladıklarını belirtmeleri, oldukça didaktik bir tutum olarak karşımıza çıkar. Onların bu ifadelerine bağlı olarak romanın sadece iyi vakit geçirmek ve eğlenmek üzere görülmediğini, eğitici ve öğretici vasfıyla öne çıkarıldığını söyleyebiliriz. İnsan ve toplum hayatıyla ilgili, hatta bilimle ilgili konuların bile aktarım aracı olarak

görülmesi, roman türünün hayatın en temel kaynaklarından biri olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.

c.2. Roman ve hayat

Tanzimat romanının hayatla olan ilişkisi, belki de Türk romancılığında roman-hayat ilişkisinin en açık biçimde kendini gösterdiği dönemdir. Ahmet Midhat başta olmak üzere hemen bütün Tanzimat romancıları, okurlarına hayat hakkında bir fikir verebilme düşüncesiyle hareket etmişler ve romanı hayatın bütün çıplaklığıyla görülebileceği bir konuma taşımışlardır. "…hemen her metnin doğasını oluşturan malzemenin hayatın içinden süzüldüğünü söylemek gerekiyor. Edebi metnin doğasıyla hayatın doğası birbirine o kadar yakındır, birbiriyle o kadar benzerlikler gösterir ki, Halid Ziya romanla ilgili bir tespitinde, "romanlar hayatı yaparlar" diyecek kadar ileri gider. Dolayısıyla, bir milletin herhangi bir dönemindeki metinlerin içerik çözümlemesi, her zaman olmasa da çoğunlukla içinde bulunulan sürecin sosyal hayatını da verir. " (Emre, 2003: 342)

Ahmet Mithat'ın bazı romanlarında, kahramanlarına yer yer kendi eserlerinden bahsettirdiğini görürüz. Bundaki amacı; kendi reklamını yapmasının yanında, romanlarıyla insanlara aşılamaya çalıştıklarının başarıya ulaştığını kahramanlarının ağzıyla tasdik ettirmeye yöneliktir. Henüz On Yedi Yaşında romanının kahramanı Ahmet Efendi, Ahmet Midhat'ın bir başka eseri olan Mihnetkeşan'ı okumuş ve oldukça etkisinde kalmıştır. Bu eserin etkisiyle sefahat mekânlarını gezmeye başlar. Batakhanelerde gördüğü her şey, onun bu eserden öğrendikleriyle tamamen örtüşmektedir. Anlatıcı, Ahmet Efendi'nin, Mihnetkeşan'ı okumadan önce "bu yerlerin acemisi" olan bir insan olmadığını da hatırlatır. Fakat*"…bu sefahetten el çekmeğe birinci sebep olan şey dahi yine o Mihnetkeşan hikâyesi olduğunu daima itiraf eyler. " (Henüz 17 Yaşında, 21)* Böylelikle bu mekânların eski bir müdavimi olan Ahmet Efendi'nin bu hayattan kurtulmasın da Mihnetkeşan adlı eserin etkili olduğu vurgulanır. Ahmet Mithat'ın kendi roman kahramanlarından birine, başka bir romanını okutarak ona istediği dersi çıkarttırmış olması ve kötü bir alışkanlığını terk ettirmesi, Ahmet Mithat'ın hedeflediği romancılık anlayışıyla tamamen örtüşmektedir. "Halkı eğitmek" fikri kendini bu anlamda somut bir şekilde göstermiştir. Henüz On Yedi Yaşında'da,

kahramanlarına gezdirdiği batakhaneleri resmederken kullandığı gerçekçi dil, roman türünü hayatın aynası olarak kabul ettiğinin çok açık bir işaretidir. Ona göre roman, bir hayal mahsulü olmasına rağmen gerçeğin görülebileceği en net ortamdır. Romancı da bir yol gösterici; okuruna hayatın iyisini, kötüsünü anlatan bir kılavuzdur.

"Romancıların teşkil eyledikleri âlem, bir âlem-i maddî olmayıp âlemi hayâlî olduğunu düşünürseniz, romancıları muahezeye lüzum görmezsiniz. Hâlbuki "Mihnetkeşan" serlevhalı romanda muharrir şimdi senin beni davet eylediğin zifafhâne-i muvakkatleri öyle bir surette tasvir eyliyor ki hayal ile hakikatin ittihat eylediği veyahut edebileceği bir nokta var ise o da bundan ibarettir." (Henüz 17 Yaşında, 17)

Hayret romanında Ahmet Midhat, her şeyi bilme ve sonsuz öğrenme isteğine bağlı olarak roman türüne yüklediği görevi izah etmeye çalışır. Ona göre insanın, bağlı bulunduğu dinin tam bir mümini olabilmesi için kendi dininin yanında "küfrü" de bilmesi gerekir. Aynı şekilde dünyada huzurlu ve mutlu bir hayat sürmek için "şeytanetin en ince perdelerini" de öğrenmelidir. İnsanın bunları öğrenebilmesi ve dünyanın her türlü kötülüklerinden emin olabilmesi için romanın en önemli araç olduğuna inanır. Bunun yanında o dönemde, roman türünün insanların aklını bulandırdığı yönünde görüşler ileri sürenlere karşı da romanın sadece iyi ve güzel şeylerden bahsetme zorunluluğunun olmadığını, türlü fenalıkları gözler önüne sererek insanları "uyanık" tutmaya yarayan bir tür olduğunu ileri sürer. Bunları dile getirirken "Telemak" romanı üzerinde de duran anlatıcı, bu eser üzerinden, yalnızca güzel ahlakı konu edinen bir romanın kötülüklere işaret etmemesinin önemli bir eksiklik olduğunu, bu özelliğiyle Telemak'ın tam anlamıyla okurunu eğitebilecek yeterliliğe sahip olmadığını düşünür.

Ahmet Midhat'a göre roman, öyküsünü anlattığı yaşanmışlıklarının aktarımı aracılığıyla, bütün insanlara, bu olayları kendisi yaşamış gibi tecrübeler sağlamaktadır. Bir insanın roman okumaması da tabiatıyla bu tecrübelerden hisse alamamasına sebep olur. Hayret romanındaki Mihriban'ın az çok İngilizce ve Fransızca romanlar okumuş olması ve "ahval-i beşerin tasviratını" buralardan görmüş olması onu diğer kadınlardan farklı kılmaktadır.

“Dünya ahvalini romanlarda okuyup görenler ve öğrenenler, şeytanet ve mel'anet âlemlerinin içine girmeksizin hakayıkını görmüş ve öğrenmiş olurlar da tevakkiye dahi iktidar kesp ederler. Yoksa yalnız Telemak yolunda ders-i ahlâk alanlar, bir peri kuvvetiyle bir fırtınadan bir garktan kurtulabilseler bile hayat âleminde duçar olacakları azim fırtınalardan kendilerini kurtaramazlar.” (Hayret, 186–187)

Müşahedat romanında da romanın gerçekliği ve hayat ile olan ilişkisine vurguda bulunulur. Anlatıcı, kendi zamanının romancılığının değişmek zorunda olduğunu, artık hayali unsurlarla roman yazılamayacağını ve gerçek hayattan kaynaklanan bilgi ve tecrübe aktarımının öncelenmesi gerektiğine inanır. “Tanzimatı hemen takip eden çeyrek asırda güzellik terennümü ihtiyacı tasavvufî endişelerden, “mey ve mahbup”tan sıyrılmış, edebiyata içtimaî hayatı, hattâ siyasî kanaatleri temsil eden felsefî görüşleri ihtiva eden kanaatler girmiş, edebî ve bedii görüş tamamiyle dünyevileşmiştir. Romana mevzu girmiş, peçeli, kafesli ve kadınsız bir içtimaî hayatın, peçesiz ve müşterek bir içtimaî hayata münkalip olması tezi adeta bir roman davası halini almıştır.” (Fındıkoğlu, 1940: 21) Kaynağını hayattan alan roman; insanın kendisine, hatta gerçek dostlarına bile çoğu zaman açmaktan çekindiği sırlarını, düşüncelerini roman aracılığıyla aktarabilmesine imkân tanıyacaktır.

“… roman dahi bir hikâyelik hâlinden çıkıp âdeta cümlenin müşterek olduğu bir hasbıhâl suretine girer…

“Bu asır, bu devir, romancılıkta "tabiî" denilen tarzın mergubiyeti devridir. Vak'aları imkânına, hayalen bile yanaşılamayan hayalî romanlar nazar-ı rağbetten düşürülerek, âlem-i tabiîyyattan vekayi ve havâdis-i sahîhanın iktibasıyla roman yazılmasını istiyorlar.

Halbuki bir romancı için havadis-i kâinâtı hariçten temaşa ve tetebbu' ile yazmak ne kadar tabiî olabilirse, o romancının havâdis-i mezkûre içine girerek ve eshâb-ı sergüzeşte karışarak, ona göre tasviri efkâra girişmesi daha ziyade tabiî düşmez mi? (Müşahedat, 140–141)

Bir Acibe-i Saydiye hikâyesinde de anlatıcı, hikâyenin geçtiği coğrafya hakkında okurunu bilgilendirirken kendi romancılığını övme gereği duyar. Kendisini ünlü tarihçi Heredot ile karşılaştırarak, anlattığı olaylara ve okurunu bilgilendirme düzeyine

Heredot'un hayalinin bile varamayacağını iddia eder. Bu giriş bahsinde, romanlarını yazarken sadece hayal gücünden istifade etmediğini, gerçeklere bağlı kalarak, anlattığı yerlerin maddi varlığını ve sosyo-ekonomik hayatını anlatmayı da görev kabul ettiğinin altını çizer. Ayrıca hikâyeleri ile okurlarına hem bir fikir seyahati yaptırdığını, hem de insanları her yönden zenginleştirmeye çalıştığını ifade eder. Bu niyetle; "Acayib-i Âlem", "Paris'te Bir Türk", "Demir Bey yahut İnkışaf-ı Esrar" ve "Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi" romanları aracılığıyla okuruna Amerika, Avrupa ve Rusya'yı dolaştırdığını, böylelikle okurunu bilgilendirmeyi görev saydığını görürüz.

"… romanlarımda sırf mahsul-i hayal olan vukuattan maada vakayi-i mezkûre hangi yerlere ve hangi zamanlara ait ve ne gibi sanayie, fünuna, ulûma müteallik ise o yerler ve zamanlara o ilimler ve fenler ve sanatlara mahsus olarak ita olunacak malûmatı dosdoğru ita eylemek mutad-ı âcizanemdir. Ta ki romanların vukuat kısmını okuyarak onun tasvir edeceği hayalât-ı şairaneden eğlence ve telezzüz arayacak olan karilerim bunları arar iken birçok dahi malûmat-ı nafiaya müsadif olarak hem ziyaret hem ticaret fehvasının bir cihetine olsun medlûl olalar diye. Bir de ekseriya bir mahallin ahval-i coğrafiyesine enzar-ı kariîni celp etmeyi "seyahat-i fikriye" tabir ederim." (Bir Acibe-i Saydiye, 788)

Ahmet Midhat, Müşahedat'ın başlarında romancılığının gerçek hayatla olan ilintisini gözler önüne sermek için, bu romanını ortaya koyduğunda yirmi senelik bir romancı olduğunu belirtme gereği duyar. Bu sanatla olan meşguliyetinin uzun bir süreye dayandığının altını çizerek ne kadar çok eser yazmış olduğunu, yazdıklarının hemen hemen otuz mislini de okuduğunu vurgular. Yazdığı romanların kaynağının bir kısmı kendi hayal dünyasının ürünü olmasının yanında, bir kısmının konusu da gerçek hayattan alınmıştır: *"…Eserlerim sahâyifında tasvir ve tahrir eylemiş olduğum hayalâtın belki üçyüz mislini tasavvur etmişim de sırasını getirerek, safha-i tahrîrde tasvir edememişim. Yazdığım şeylerin birçoğu cidden sahîhu'l vukû'dur. Birazı kendimde, birçoğu da ahbabımda vaki olmuştur." (Müşâhedât, 48)* Yine Müşahedat'taki şu ifadeler de romanın sadece hayal ürünü olarak değerlendirilmesinin ne kadar yanlış olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Siranuş, romanın anlatıcısı konumunda olan Ahmet Midhat'a: *"…Hiçbir şey sırf hayali olamaz. Hakikat âleminde vücut bulan şeylerin vahimeye intikal eyleyen ahkâmı sizin gibi erbâb-ı karihayı hayallendirir de o*

romanlar vücut-pezîr olur." (Müşâhedât, 219) diyerek gerçek hayatın, romancının hayalinde işlendikten sonra okura sunulduğunu belirtir. "Edebiyat-sosyoloji ilişkisinin en rahat kurulabileceği edebi türlerin başında roman gelmektedir. Belki bunda romanın, diğer sanat türlerine nazaran daha açık bir yapıya sahip olması, yoruma izin vermesi ve sosyolojik derslerin çıkarılmasına imkân tanıması önemli bir etken olarak görülebilir. Roman, hem toplumsal gerçekliği ve toplumsal ilişkileri yansıtmakta, hem tanımlamakta, hem de ortaya çıkış şartlarının ve sonuçlarının hikâyesinin anlatılması bakımından sosyolojik çözümlemenin hemen önünde durmaktadır." (Alver, 2002: 20)

Recaizade Mahmut Ekrem'in Araba Sevdası'nın önsözünde kullandığı ifadeler, romanı hayatın bir aynası olarak değerlendirdiğini göstermektedir. "Konusu gerçek hayattan, ya da gerçeklere olabildiği kadar uygun olarak hayalden alınarak yazılan hikâye ve romanlar ise, insanlarla ilgili olayları ve durumları doğrulukla yansıtan birer ders alınacak aynadır." (Dürder, 1971: 24) Yazdığı Muhsin Bey hikâyesinin ağlanacak bir hikâye olmasına rağmen, yazdığı Araba Sevdası romanının, gülünecek hikâyelerden biri olduğunu vurgular. Fakat romandan, düşündürücü ibretlerin de alınması gerektiğini söylemeden geçemez.

Samipaşazade Sezai de Küçük Şeyler'in önsözünde, eserin adından hareketle hayatta küçük olarak görülebilecek pek çok şeyin aslında edebiyat açısından ne kadar büyük bir anlatım zenginliği olabileceğine işaret eder. "Bugün romanlar, fikirlerin oyuncağı olan çocukça biçimli, tuhaf ve acaip anlatılardan çıkarak, doğanın sırlarına karşı bilimler ve fenlerin kazandığı üstünlük durumlarına ve insan kalbiyle ilgili yıllarca yapılabilecek inceleme, araştırmadan elde edilen, deneylere dayanarak, bir yüksek ozan üslubu ile yazılır." (Dürder, 1971: 25) Dolayısıyla onun hayata karşı büyük yazar merakıyla eğildiğini ve bir bunu bir üslup endişesiyle yansıtma gayreti güttüğünü görürüz.

Nabizade Nazım, Karabibik'in önsözü sayılan "Kariinime" başlıklı bölümde, realizme uygun bir eser kaleme aldığından bahseder. Zola ve Daudet gibi yazarların realizm adı altında sundukları romanların çirkinliklerle dolu olmasından yakınanların, kendi yazdığı eseri okuduktan sonra bu görüşlerini düzelteceklerine inanır. Realist romanların özelliklerini sıralar ve kendi eserinin, taşıdığı realist roman yazma niyetine uyup uymadığının kararını da okuyucuya bırakır: *"Romanımın zeminini Anadolu*

köylerimizden intihapta bir mütalâam vardır ki, bu da köylülük, çiftçilik âlemlerinin yabancısı iseniz size o âlemler hakkında bir fikir vermiş olmaktır; vukuatıma zemîn-i cereyan olan yerlerde ahalinin suret-i maişet ve meşguliyeti hakkında kâfi derecede malûmat bulacaksınız; lisanlarına da aşina olacaksınız." Nabizade Nazım bu eserinde, "kendi hissiyat ve mütalaatına" da yer vermediğinin de özellikle altını çizerek Anadolu hayatını olduğu gibi romana yansıtma çabasını ifadelendirmiş olur.

Romancının malzemesi, insanın bireysel ve sosyal hayatıdır. Dolayısıyla tüm yaşantı unsurları, romancının hayal dünyasını besleyebilecek ögeler olarak kabul edilir. Ham gerçekliği, hayal dünyasının zenginliği nispetinde estetize eden romancı, hayata ayna tutmaya çalışır. "Her devrin siyasî, sosyal ve psikolojik hadiseleri, o devrin san'atına kuvvetle tesir eder. San'at eserleri, meydana geldikleri devri bütün cepheleriyle aksettirin bir ayna gibidir." (Haser, 1998: 43) Hayatı romanlardan öğrenecek olan insanlar da böylelikle önemli tecrübeler edinerek doğru bir hayat yaşayabileceklerdir.

c.3. Batı romanı ve tercüme roman

Edebiyatımıza roman türünün girişi Fransız romanının etkisi altında gerçekleştiği için, başlangıç döneminde verilen ürünlerde sık sık Batı romancılarının isimlerine, görüşlerine ve roman içeriklerine değinilen bahislere rastlarız. Tanzimat romancıları ve özellikle Ahmet Midhat Efendi, roman kurgusu içerisinde Emile Zola, Victor Hugo gibi Batı romanının önemli isimlerini anmayı ve onlara atıfta bulunmayı ihmal etmezler. Bu, Batı romanının karşı konulamaz etkileme gücünü gösterdiği gibi, Osmanlı romancılarının kendilerini bir anlamda onlarla mukayese etme çabaları olarak da yorumlanabilir. "Ahmet Mithat, romancılıkta yirmi yıllık bir deneyimin ardından, 1890'da Ahbâr-ı Âsâra Tamîm-i Enzâr başlıklı kısa bir kitap yazdı; burada romanın Batı'da doğuşunu ve ilk devirlerinden ondokuzuncu yüzyıla kadar gelişimini anlatmaktaydı." (Esen, 2005: 384) Nüket Esen, bu eseri değerlendirdiği "Bir Osmanlı'nın Batı Romanına Bakışı: Ahbâr-ı Âsâra Tamîm-i Enzâr" başlıklı makalesinde, Ahmet Midhat'ın Batı romanına bakışı hakkında önemli tespitlerde bulunur. Ona göre

Ahmet Midhat'ın Batı romanını yorumlayışı ve okuyuşu, Batı romanını hazırlayan sosyoekonomik ve epistemolojik kırılmaların farkında olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla sadece Batı romanını yüzeysel bir taklitle Türkçe roman yazılabileceğine inanmıştır. Ayrıca O, en eski Batı anlatılarını bile roman olarak değerlendirir ve Homeros'u ilk romancı olarak kabul eder. Binbir Gece ve Binbir Gündüz de ilk Doğulu romanlardır. Ahbâr-ı Âsâra Tamîm-i Enzâr'ın bütününde, romanın yüzyıllara göre yaşadığı değişimler, yazarın yorumlamaları ile değerlendirilerek sunulmuştur.

Müşahedat romanında, Batı romanının muhtevası ile yeni yeni oluşmaya başlayan Osmanlı romanının muhteva farklılıklarına dikkati çeken Ahmet Midhat'ın inancına göre, her milletin kendi roman anlayışı olmalıdır. Henüz yeni filizlenen bir tür olmasına rağmen roman hakkındaki bu görüşleri, meseleyi ne kadar önemsediğinin ve ileriye götürdüğünün işaretidir. O, Osmanlı'nın eski medeniyetinin faziletlerinin, Avrupa'nın manevi hastalıklarından henüz tam anlamıyla etkilenmemiş olduğunu ileri sürerek bu zararlı akımlardan etkilenmemek için Avrupa romanının dikkatli ve temkinli bir gözle tetkik edilmesi gerektiği inancındadır. Avrupa'dan Osmanlı edebiyatına çevrilen romanların güzel ve doğru bir şekilde aktarılamadığından da şikâyet eder. Bu eleştiri, çevirinin bizde henüz gelişmediğini de ortaya koymaktadır. Bu çeviri karışıklığı ve yanlış aktarım karşısında, her milletin kendine ait romanını yazmasını, ama aynı zamanda kendi zamanının yaşayış biçimini de doğru bir şekilde yansıtması gerektiğine inanmaktadır. Tercüme yaparken bütün bunlar göz önünde bulundurulmalıdır. Bunları anlatırken kendine pay çıkarmaktan geri kalmaz ve çeşitli eksikliklerine rağmen bunu doğru uygulayabilenlerden biri olduğuna inanır.

"… her milletin romanı, kendi istidâd-ı milliyyesine göre yapılmak ve fakat ait olduğu asır tabîat-i gâlibesinden ayrılmamak lâzım gelip, bu hâlde ecanibten alınacak romanları da ona göre intihap eylemek ve ba'del- intihâb yine tadilât-ı lâzîmede gaflet gösterilmemek lüzumuna dikkat edebilecek olursak, bizim için romanı ve romancılığı, kendimize lâzım olacak kadar anlamış bulunduğumuz hükmolunur. Ama anlayışın bu derecesi de bizden hâlâ epeyce baîddir. Bu nokta-i hikmetten ayrılmamağa pek çok sa'y ve gayrette bulunmuş olduğum hâlde, roman yollu âsârımın onda dokuzunu yine bu nakîsadan kurtaramamış olduğumu kendim itiraf ederim." (Müşahedat, 7)

Eserin devamında, Müşadehat romanını özellikli ve farklı kılan noktaya işaret eder. Bütün romancı heyecanıyla, yeni bir tarz deneyerek kendisini romanın olayları içerisine dâhil etmesini, Batı romanında örneği olmayan bir tarz olarak göstermeye çalışır. Bu tutumu kendi romancılığının Avrupa romancılarından geri kalmadığının ve adeta rüşt ispatı içerisine girdiğinin de örtülü bir ifadesi olarak görülmelidir: *"…muharririn de, velev ki yalnız temaşacı ve şahit suretinde olsun, romana karışması Avrupa'ca da emsali görülmüş şeylerden değildir." (Müşahedat, 90)*

Ayrıca Fransa'da yaygın olan tabii roman yazma modasını tenkit etmiş, bu romancıların dünyada ve Fransa'da "fezail-i beşeriye"de hiçbir eser kalmamış şeklinde göstermeye çalıştıklarını ileri sürmüştür. Bu romancılık anlayışı, Emile Zola ve onun izinden giden romancılar tarafından iyice abartılmış ve alabildiğine çirkin ve olumsuz tablolar ortaya konmaya başlamıştır. Bu bakımdan Ahmet Midhat, buradaki eleştirisiyle, romanın sadece hayatın kötülüklerden oluşmadığını, romancının hayatın iyi yanlarını da gözler önüne sermekle sorumlu olduğunu yineler. "Ahmet Mithat Efendi, Zola'nın romanlarına itirazını ekonomik ve sınıfsal bir temele oturtmaya çalışır. Söz konusu romanlarda betimlenen sınıf Osmanlı'da yoktur. Bu nedenle de herhangi bir Osmanlı okurunun Zola'nın romanlarından yararlanması ya da zevk alması söz konusu değildir. Yararlı olmayan ya da okurunu eğlendirmeyen bir romanı okumak ise zaman kaybıdır. Bu romanlar Osmanlı okuruna "yabancı"dır. Ahmet Mithat'ın Osmanlı'da sefalet içinde bir sınıf olmadığı yönündeki savı tartışılabilir. Ancak bu başlı başına tarihsel ve sosyolojik bir incelemenin altından kalkabileceği bir sorundur. Öte yandan Zola'nın romanlarının "bize yabancı" olduklarını ispatlama şekli üzerinde düşünmeye değerdir. Mithat Efendi'ye göre Zola'yı kimlerin okumadığını belirlemek onun romancılığını da çözmek demektir. Hatta Zola ve gerçekçilik tartışması bağlamında yazdığı dört eleştiri yazısından ikincisinin alt başlığı "Emil Zola'yı Kimler Beğenebilir?"dir. Bu bağlamda da devreye Mithat Efendi'nin ve Zola'nın politik kimlikleri girer. Ahmet Mithat'a göre Zola'nın asıl derdi roman yazmak değil politika yapmaktır." (Cankara, 2004: 43)

"…Her biri envâr-ı medeniyyetin başlıca birer mişkatı olan bunca müessesât-ı ilmiyye ve sanâiyye ile onların erbâbını ve fezâil-i ınsâniyye ile tezeyyün değil, belki kendi, vücutları fezâil-i beşeriyyeyi tezyin eden bunca eâzım-i şuarâ ve fezâil-i

ahlâkiyyûnu tez geçerler. Bazı bazı hikâyelerini bunlara da uğratacak olurlarsa o fazilet-perverân nevi beşeri de maîşet-i hususiyyeleri âlemlerince diğer erbâb-ı sefahat ve sefaletten beter gösterirler." (Müşahedat, 4–5)

İki Hud'akar hikâyesinin başında da yazdığı bu hikâyesini, bir Fransız gazetesindeki bir fıkracıktan yola çıkarak yazdığından bahseder. Yani hikâyenin zeminini bu fıkra oluşturmaktadır. Böylelikle onun Fransız edebiyatını ve basınını takip ettiğini ve roman konularını seçerken etkilenme yelpazesini geniş tuttuğunu göstermek ister. Fakat şunu da özellikle belirtir: Avrupa'dan örnek aldığı romanları ya da konuları tercüme ederken veya uyarlarken; onları olduğu gibi almayıp "ahlak-ı umumiye-i Osmaniye"ye uygun biçimde okuruna sunma çabası içerisindedir: *"…Çünkü Avrupa'dan gelen şeylerin çürüğü sağlamından, kötüsü iyisinden pek çok ziyade olduğunu iyi tecrübe etmişimdir." (İki Hud'akâr, 703)* Bunun nedenini de Avrupa'nın maddi gelişmişliği karşısında manevi hayatının, ahlakının, adetlerinin beğenilemeyecek durumda olmasıyla açıklar. Bunlardan bahsederken Emile Zola'ya ve Fransa'daki romancılık anlayışına da eleştiri getirmeyi ihmal etmez. Gözlemlediği kadarıyla Fransız romancılığı, hayatın gerçeklerini sunma çabasının fazla etkisinde kalarak tamamıyla çirkinlikleri gözler önüne sermeye başlamıştır. Bu da hayatı tek yönlü algılamak demektir. Dolayısıyla hayatın güzelliklerini görmezden gelen Emile Zola ve onun gibiler, okurlarına yanlış bir dünyanın resmini çizmektedirler.

"…Zira Fransa'da hüsn-i ahlâk üzerine roman bina eylemek modası çoktan kalkmış ve mahut Emile Zola en başta olduğu hâlde "Tabiî roman yazıyoruz." diye bütün fevahiş-i nev'-i beşeri birçok da mübalâğalar ile, ifratlar ile donatıp ziynetleyerek meydana koymayı hüner addetmekte bulunmuşlardır. Güya hüsniyat denilen şey tabiat-ı beşerden bütün bütün silinmiş, kaldırılmış gibi bir hâl ki asıl tabiattan madut olamayacak olan hüküm işte bu değil midir? Böyle bir zamanda herkese muhalefet ederek şu lâtif hikâyeyi yazmak mutlaka bu muhalefetle maruf olmak gayretinden başka neden neşet eyler." (İki Hud'akâr, 703)

Roman türü, edebiyatımıza tercüme roman kanalı ile girdiği için; Batı romanı Avrupa kültürünün aktarım kanallarından biri olarak karşımıza çıkar. Bundan dolayı Ahmet Midhat, Avrupa ahlakını tasvip etmemesine bağlı olarak tercüme romana karşı

da eleştirel bir yaklaşım sergilemeye çalışır. O, Batı romanının Osmanlı ahlakını kitaplar aracılığıyla bozmasından endişe etmekte ve her milletin kendine ait bir romancılık anlayışı oluşturması gerektiğine inanmaktadır. Ayrıca Emile Zola'nın başını çektiği Fransız romancılarının özellikle toplumun sadece kötü yanlarını gösteren yanlı romancılık anlayışlarını eleştirerek romancının her gerçekliği yansıtmasının görevi olduğunu düşünür. Bu şekilde Osmanlı romancılığına bir yol çizme çabası içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. SOSYO-EKONOMİK MESELELERE YÖNELİK TENKİTLER

1.1. Osmanlı Toplumunun Sosyo-Ekonomik Hayatının Bozulmasına Yönelik Tenkitler

1.1.1. Eğlenceden sefahate Osmanlı hayatı

Tipik muhafazakâr toplumlarda olduğu gibi, Osmanlı toplumunun da görünürde sınırları çizilmiş bir eğlence hayatı vardır. "İstanbul'un öteden beri cülûs, şehzade doğumları, sünnetler, padişah ve yakınlarının evlenmeleri, bir zafer haberi, yabancı bir misafirin gelişi gibi hadiseler eğlencelerle kutlanırdı… Şehir hayatının aileyi ve özellikle kadını mümkün mertebe eve bağlayan şartları sebebi ile tabiatı çok seven Türk insanı mesirelere gitmek, kır geziler tertip etmekten çok hoşlanıyordu. Bu İstanbullu Türk ailesinin en büyük zevki idi." (Cebeci, 1993: 150-151) Bunun dışında hamam sefaları, Ramazan eğlenceleri, yeni yeni kurulan tiyatrolar, meddah hikâyelerinin anlatıldığı kahvehaneler, yeniçeri kahveleri İstanbul eğlence hayatının belirgin mekânlarıydı. Fakat gerçekte, göz önünde olmayan bir sefahat hayatının da varlığı, dönemin birtakım eserleri aracılığıyla bilinmektedir. "Bazı kaynaklarda, Osmanlı toplumunun tüketim toplumuna dönüşme sürecinin kahvenin gelmesiyle, Karlofça ve Pasarofça antlaşmaları ertesinde başlatılan modernizm çabalarıyla ve Lale Devri ile başlatıldığı görülür. Mustafa Orçan'ın Lale Devri döneminde bugünkü anlamıyla kitlesel bir tüketimden bahsedilemeyeceğini belirtmesi ve 1718-1789 arası dönemi Osmanlı Batılı tüketim kültürünün 'nüvelenme dönemi' olarak vurgulaması, daha gerçekçi bir yaklaşımdır." (Özdemir, 2007: 13) Bu anlamda Osmanlı'da, görünmeyen ve mahremde yaşanan ve eğlenceden sefahate uzanan bir yaşama alanı kendini var etmiştir. Açık biçimde, din ve örfün şekillendirdiği Osmanlı toplumu; içki tüketiminin, fuhşun ve kumarın aleni icra edilmesine karşı sosyal bir tepki geliştirmiştir. Toplumsal yapının bu tip hayat tarzını dışlaması, böylelikle bireyin bu tür alışkanlıklardan uzak durması bakımından ilk ahlaki

temellleri oluşturur. Dolayısıyla bireyin, eğlenceden sefahate gidecek yaşam imkânları, görünür şekilde kısıtlanmış olur.

Tanzimat romanı, eğlence ve sefahat arasındaki ince çizginin ayarlanamamasından kaynaklanan kriz hikâyeleriyle doludur. Trajik aşk serüvenleri, mirasyedi oğulların şen hayatları ya da bu âlemlere meraklı roman kahramanlarının hikâyeleri, Tanzimat hayatının sefahat ortamlarını ortaya koymaktadır. Ahmet Midhat'ın özellikle gençlik yıllarında çok da yabancısı olmadığı bu eğlence ve sefahat hayatı, onun romanlarında yozlaşmanın ve değer yitimlerinin teneffüs edildiği ortamlar olarak karşımıza çıkar. İstanbul'da, bilhassa Beyoğlu ve Galata, sefahatle özdeşleştiren mekânlar olarak görünür. Ahmet Mithat'ın, *"herkes bir girdâb-ı ayş u nûş içinde yuvarlanıyor"* sözüyle tanımladığı Beyoğlu, İstanbul'un kötü alışkanlıklarının yuvalandığı bir mekândır. Beyoğlu'nun Osmanlı Batılılaşmasının sembol mekânı olduğunu düşünürsek, Ahmet Midhat'ın sefahat ve Batı arasında kurmuş olduğu ilişkiyi de daha kolay yorumlayabiliriz. "Şapka" ile özdeşleştirdiği Batılılaşmanın kötü tarafları, ona göre Osmanlı sefahat hayatının ortaya çıkmasındaki en önemli etkendir. "*O şapkalar yok mu şapkalar? İşte onlar her hangi memlekete girmişlerse orada bu murdarlık türemiştir." (Henüz 17 Yaşında, 121)* sözleriyle, fuhuş başta olmak üzere pek çok rezilliğin, Avrupalıların kanalıyla ortaya çıktığına olan inancını belirtir. "Tanzimat sonrasında, Osmanlı kent dokusu farklılaşmaya başlamıştır. Kitle ekonomisinin yarattığı yeni tip zenginler, Batı'da eğitim görmüş aydınlar, yeni tip okullardan mezun olan bürokratlar, yeni ayrıcalıklarla donatılan gayri-müslimler, yeni mekân ve ortamlar yaratarak ya da eski semtleri dönüştürerek, etnik, dini, sözel, homojen ve de eril nitelikli geleneksel mahalle kültürü temelinde oluşturulan Osmanlı kent dokusunun, dolayısıyla eğlence dünyasının değişmesine neden olmuşlardır. Hamam, Meyhane, Kahvehane, Mesirelik, hane temelli geleneksel eğlence dünyasında yaşamını sürdüren Osmanlı toplumu Batı tarzı "cafe, pastahane, tiyatro binası, otel, lokanta, gazino, bar, birahane, yazlık, havuzlu, kameriyeli bahçe, buluşma evi, kumar kulübü," gibi yeni eğlence mekân ve ortamlarıyla tanışmıştır. Osmanlı eğlence dünyası, yavaş yavaş Kâğıthane, Göksu Çayırı, Erenköy, Çamlıca, Direklerarası, Şehzadebaşı, Bendler, Adalar"dan Beyoğlu'na kaymaya başlamıştır. Bir bakıma eğlence dünyasında zaman yarı alafranga yarı alaturka akar hale

gelmiştir." (Özdemir, 2007: 18) Avrupa; medeniyet unsurlarını olduğu kadar, sefahate yol bulacak bir eğlence kültürünü de ilişkide bulunduğu toplumlara kabul ettirmektedir.

Ahmet Midhat'ın fuhuş merkezli sefahat hayatını tenkit ettiği *Henüz On Yedi Yaşında* romanında anlatıcı, romanın kahramanı Ahmet Efendi'nin şahsında romana girer. Ahmet Efendi'ye, müdavimi olduğu sefahat âlemlerinden, kendi yazmış olduğu "*Mihnetkeşan*" adlı eserinin tesiriyle tövbe ettirmiştir. Roman türünden beklediği görevin, layıkıyla gerçekleştiğini okuruna iftiharla ilan eden roman yazarı, romanın insanı kötü alışkanlıklardan nasıl alıkoyduğunu da böylelikle gözler önüne sermiş olur. Uzun yıllardan sonra yine böyle bir batakhaneye arkadaşıyla giden Ahmet Efendi'ye -*Mihnetkeşan*'ın- "hikâyenin kâffe-i tasvirâtı bir anda zihnine gelerek" eserin yazarının, bu yerler hakkında yazdıklarının "Ne kadar doğru! Ne kadar tamam!" olduğuna kanaat getirir. Çünkü*: "Maahaza Ahmet Efendiyi bu yerlerin acemisi bir adam olmak üzere telâkki etmemelidir. Vaktiyle bu yerlerin pek müdavimi pek alışkanı idi. Hatta bu sefahetten el çekmeğe birinci sebep olan şey dahi yine o Mihnetkeşan hikâyesi olduğunu daima itiraf eylerdi. Ancak sekiz on senedir hakikaten kendi halinde ve kendi âleminde yaşayarak şu yoldaki sefahetleri bilkülliye hatırından çıkarmış unutmuş olduğu cihetle…" (Henüz 17 Yaşında, 21)* artık bu hayattan tamamen kendini uzaklaştırmıştır.

Ahmet Midhat sefahati, tüketimin gayr-i meşru odağı olarak görür ve değerlendirir. *"Neşeli ömrün validesi"* olarak tanımladığı sefahatin, insanın hayatında başladığı hızla gitmeyerek; *"en ziyade sür'adetini en sonunda göstermekle beraber kuvvetten büsbütün inkıta'ı ve bu inkıta'ın mucip olacağı sadematı ile erbabını helaki dahi" (Çengi, 120)* gerçekleştireceğine inanır.

Romanlarda, Osmanlı sefahat hayatının kendini başlıca gösterdiği yerler; fuhuş yapılan batakhaneler, kadın vücudunun teşhir edildiği seviyesiz balolar, Galata meyhaneleri ve kumarhaneler olarak karşımıza çıkar. Ahmet Midhat, bu yerlerin tasvirini yaparak ibretamiz vesikalar sunmaya çalışır. Sefahat hayatının, insana hiçbir fayda sağlamayacağını düşünür ve gayr-i meşru alışkanlıkların kıskacında yaşanan bir hayatın, insanı nasıl felakete sürükleyeceğini gösterir. "Hace-i Evvel"in, okurlarına anlatmak istediği şey; ahlakî kaidelere riayet edilen bir hayat yaşanması arzusudur.

Mutlu ve huzurlu bir aile yaşamının karşısına oturttuğu sefahat âlemlerinin en büyük zararlarından birisi, müdavimlerinin maddî anlamda sıfırı tüketmeleri ile sonuçlanmasıdır. Jale Parla, Tanzimat yazarlarının maddiyatçılığı iki alanda reddettiğini belirterek bunları; "menfaat-i şehvaniye" ve "menfaat-i nakdiye" olarak işaret eder. "Menfaat-i şehvaniye, Tanzimat romancıları için Batı kültürünün bir öğesi olup, Batı'dan gelecek en büyük tehlikelerden biriydi. Bu tehlikeye kapılan oğullar, babasız ya da rehbersiz kaldıklarında, beklenileceği üzere lezaiz-i süfliyye'nin tadına varıp, ezvak-ı ulviyye'den uzaklaşıyor ve ondan sonra da içki, kumar, kadına kapılarak kötü yola düşüp haneyi yıkıyorlardı. Lezaiz-i süfliyye şeytanın verdiği hazdı; bunu tadan mahcup, terbiyeli delikanlılar bir anda arsızlaşıyor ve ondan sonra da artık onları kurtarmak mümkün olmuyordu." (Parla, 2006: 79-80) Dolayısıyla sefahat, kahramanı yutarak sosyal hayattan siler. Fakat o, kahramanlarına yaşadıkları gayr-i meşru hayatları neticesinde, pişmanlıklar duydurarak hatalarını anlama şansı da verir. *Çengi* romanının "Vur Patlasın Çal Oynasın Âleminin Ferda-yı Nedameti" başlıklı kısmında, her sefahat hayatının sonunun pişmanlık olduğunu belirtir. Romanının mirasyedi kahramanı Cemal Bey'in yaşadığı hayat, her şeyini eğlence ve sefahat âlemlerinde tüketmesiyle sonuçlanmıştır. Kahraman, "şeb-i pür-safa" ile geçen gecelerin sabahına "ferda-yı nedamet" ile uyanmaktadır. Fakat bu pişmanlığın tesiri, yine gece oluncaya kadar sürer, sefahat alışkanlığı insanı artık bir kere kendisine bağlamıştır. Anlatıcı, insanın sefahate karşı duyduğu bu şehveti "mürüvvet-i insaniye" ile bağdaştıramamaktadır:

"… safahat yolunda geçen ömrün kaç gecesi ve gündüzü var ise bunların cümlesi bir şeb-i pür-safadan ibaret olup asıl humarına dayanılamayacak olan sabah ise, ol ferda-yı nedamettir ki oraya varıldıkta masabaka edilen nazar yalnız bir gecenin suret-i sebkatine edilen nazardan hasıl olan tesir gibi bir tesir hasıl etmez. Öyle bir tesir hasıl eder ki!..... bunu karilerimden hiçbirisinin tecrübe etmesi arzusunu men etmeye çalışmamak mümkün değildir."(Çengi, 119)

Romanların genelinde, sefahatin girdabına düşen kahramanların her şeylerini kaybettiklerini görürüz. Ama anlatıcının vicdanı dayanamaz ve nihayetinde kahramanlarını bir hesaplaşmanın ve pişmanlığın içine çeker. *Çengi* romanındaki Cemal Bey de romanın sonunda böyle bir pişmanlığı yaşamıştır. Böylelikle sefahat hayatının her safhasını yaşayarak düşüşü yaşayan kahramanlara, bir kurtuluş yolu açılmaya

çalışılır. Feleğin çemberinden geçen kahramanlar ile birlikte, okurlar da bilinçlendirilmiş olur. Namık Kemal'in de bu endişeyi *İntibah*'da taşıdığını söyleyebiliriz. "Hayat denilen sınavın ve insan ruh sağlığının en büyük düşmanları olarak "şeytanın hilelerini" ortaya koyan bilgi kuramının romancısı, iyi huylu gencini "şehvet"le, "nefs"le, "şeytani güzellik"le karşılaştırıp pişmanlığa sürükler. Romanı "sosyal bir hizmet aracı" olarak ülkesine getiren romancının yapmak istediği uyarının da bu temel değerlere bağlı olması doğaldır." (Narlı, 2009: 167) Mirasyedi tiplerin boş zamanlarının içini dolduran eğlence ortamları, sefahatin masum görünen ilk cazibe alanlarıdır. Kendilerini geçici mutlulukların ve tatların eline teslim eden kahraman, yavaş yavaş sefahatin ve dolayısıyla tüketimin kuyusuna çekilmeye başlanır. Kahramanı kendine çeken şeylerin başında da; ya şuh bir kadın ya da bir kahır duygusu yer alır. Örneğin *İntibah* romanında Ali Bey, sefahatin tuzağına, yaşadığı aldatıcı aşk duygusuyla çekilmiş, aldatıldığını fark etmesiyle birlikte, yaşadığı kahır duygusunun da etkisiyle yitip gitmiştir. Sefahat; onu uyuşturmuş, uyarıcılarını kapatmış ve oyuncağı haline getirmiştir. İlk önce sevgisini gösteren şuh kadın, onu tuzağına çekmiştir. Şehvetle kuşatılan kahraman, kadının asıl niyetini sezince, yaşadığı hayal kırıklığını tamir etmek çeşitli yollar denemeye başlamıştır. "İntibah, büyümesi cinsel uyanış aşamasında güdük kalmış, delikanlılığın eşiğinden olgunluğa geçeceği yerde çocukluğa dönmüş ve cinsel uyanışın bir günah olarak kabul edilmesinin doğrudan bir sonucu olarak kötü güçlerin elinde aciz bir çocuk gibi felakete sürüklenmiş Ali Bey'in öyküsüdür, "Uyanış" anlamına gelen "intibah" öykünün basit kurgusal düzleminde Ali Bey'in en sonunda yaptığı yanlışlara uyanması ve geç de olsa gerçeği görmesi gibi yorumlanabilirse de (hatta yazarın bilinç üstü isteği bu yorumdur), izleksel, ya da belirleyici alt kurgunun, ya da isterseniz yazarın bilinçaltı amacının bir cinsel uyanış öyküsü anlatmak olduğu açıktır." (Parla, 2006: 87) Ali Bey, ya başka bir kadına sarılarak bu geçmişini silecek ya da hayata karşı, kadından başlamak üzere bir nefret duygusu yaşamaya başlayacaktır. Dilaşub'la teselliyi bulmuşken yine aldatıldığı zannına kapılınca, artık kendini toparlaması mümkün olmaz. Sadece maddi olarak değil, artık manevi olarak da tükenmiştir.

"Dilâşûb'ta tasavvur ettiği hiyanet, Tanrı kudretine hâşâ, zulüm isnat edecek kadar imanını bozmuştu. Çılgın bir sevdalı gibi ne yapacağını bilemiyor, biraz avunmak, bir nebze neşelenmek için aklına gelen her çareye başvuruyordu. Az zamanda, içki gibi,

kumar gibi, zamparalık gibi, vakit öldürecek, zihni uyuşturacak kötü iptilalara kendini adamakıllı kaptırmıştı. Hayattan daima şikâyet ettikleri halde, ölümü de hiç bir zaman göze alamayan zayıf kalbli, iradesiz insanlar gibi, içine yuvarlandığı sefahat âleminden kendisi de memnun değildi. Fakat yine de bir gün hiçbirinden mahrum kalmak istemezdi. Gitgide günlerce kumarhanelerde, haftalarca meyhanelerde, aylarca genelevlerde kalmaya başladı. Ne arkadaşları, ne dairesi, hatta ne de annesi hatırına geliyordu. Hepsini unutmuştu..."(İntibah,154–155)

Ali Bey'in yaşadığı bu gayr-i meşru hayat karşısında talihsiz annesi de çaresizlik içinde kalmıştır. Anlatıcının bu bakışı, Osmanlı aile ahlakının tavrını yansıtmaktadır: *"Dünyada hangi anne vardır ki, evladının içki ve sefahat gibi, her felakete yol açabilecek iki korkunç tutkuya kapıldığını sezip de buna uğursuzluk gözüyle bakmasın?" (İntibah, 90)*

Namık Kemal'in Ali Bey'i, Ahmet Midhat'ın kahramanlarından daha farklı, melankolik ve trajik bir tip olarak karşımıza çıkmıştır. "…iradesiz bir genç adam olarak Alı Bey'in Mehpeyker'in cazibesine kapılıp sınırın öteki tarafına geçmesi, yani cinsel uyanışını toplumun onayladığı mekân ve kurallar içinde değil de doğallığın egemen olduğu bir alanda gerçekleştirmesi, Ali Bey'in bu süreçte insanlığını da yitirmesi anlamına gelir. Eğer trajikse, bunun için trajiktir; insanlıktan doğallığa geçişi simgeler ki Tanzimat dünya görüşünde bu geçiş bir düşüştür." (Parla, 2006: 91-92) İki ayrı kadının iki ihaneti karşısında Ali Bey, sefahatin dışında hiçbir şeyde teselli bulamaz. Artık onun gözünde kadın, sadakat ve sevgi kavramından arınmış, sadece maddi bir tatmin aracına dönüşmüştür.

"O gece, Çukurbostan taraflarında, Ali Beyin bildiği o biçim bir eve gittiler. Orada da kadınlarla birlikte hayli içerek gayet sefihane ve rezilâne bir şekilde, sözüm ona, eğlendiler...

Sonra iki üç gün yine birbirlerinden ayrılmadılar... Artık âdet edinmişlerdi; ortalık kararırken buluşuyorlar ve her gece başka bir evde, kadınlarla birlikte, sabahlara kadar yeyip eğleniyorlardı..." (İntibah, 162)

Nabizade Nazım'ın *Zehra* romanının erkek kahramanı Suphi'yi de Ürani'nin peşi sıra sürüklendiği "hay layf", yani "maişet-i kibarane" hayatı trajik sona sürüklemiştir.

Hesapsız harcaması, müsrifliği ve mağaza işlerinden el çekmesi, ekonomik bakımdan sıfırı tüketmesine neden olmuştur.

"Gündüzleri altıda filanda yataktan kalkarlar, öğle yemeklerini yiyip, dokuzda, onda cevelâna çıkarlar idi. Akşam birde filanda gelip, akşam yemeğini yerler, üçte, dörtte çıkıp gidecekleri yere giderler idi. Gidecek yerler ise mahdut değildi…Balolardan, suarelerden de geri kalmazlar idi.

Hemen her gece de Ürani'nin akraba ve ehibbasından bir iki kişi de beraber bulunur idi. Suphi'nin elindeki avucundaki su gibi akıp gitmekte idi… Bu kadar mesarife varidat vakıa şimdilik kafi görünmekte ise de kim bilir, cihanda neler olmaz ki! Olacak, zaten olmaya başlamıştı. Muhsin, mağazanın idaresinde müstakil kalınca, çalıp çırpmaya koyulmuş idi…"(Zehra, 118)

Ahmet Midhat'ın *Eski Mektuplar* romanının kahramanı Arif Bey de sefahat âlemlerine dalıp sonra nasıl pişmanlıkla kendine geldiğini itiraf eder. Yaşadığı sefahat hayatı, servetini kaybetmesiyle sona ermiştir. Kahraman, o dönemki hayatını "cünûn" getirmekle eş tutar. Çünkü çılgıncasına bir tüketim arzusu, kendisini bu hayatın içinde yıllarca kamçılamıştır. Fakat ona pişmanlık duygusu tattırılarak yaşadığı bu hayattan vazgeçmesine imkân verilir. Anlatıcı, kahramanın bu itirafını bir ibret vesikası olarak sunar.

"Zevkimden, eğlencemden vazgeçmeyerek, tarz-ı maişetimi tebdil etmeyerek sefahat girdapları içinde yuvarlanıyordum. Demek ki ben o zaman pek hissiz, kalpsiz olmuştum. Yahut cünûn getirmiştim. Fakat çok geçmedi. Bu maişeti, bu sefahati eski debdebesi, tantanası ile idare, idame edecek servet elimden uçtu. Servet-i mütebâkıyemin kefâf-ı nefse bile güç tahammül edeceğini anlayınca aklım biraz yerine gelir olmuştu." (Eski Mektuplar,188)

Henüz 17 Yaşında romanında işlenen batakhaneler, toplumda sosyo-ekonomik bozulmanın net olarak görülebileceği yerlerdir. Anlatıcı, buralara meyleden insanların, kadın ve içki için yaptıkları harcamaların adeta kalem kalem hesabını çıkarır. Öyle ki, sefahate yapılan aşırı ve gereksiz harcama, bir yoksul insanın hayatını kurtaracak kadar yüksek meblağlardadır. Dolayısıyla buralarda harcanan paraların alın teriyle kazanılan

paralar olmadığına inanır. Burada para harcayanlar ona göre, ya rüşvet alan memurlar ya da mirasyedilerdir.

Her türlü ahlaksızlığın yaşanmasına imkân sağlayan bazı eğlence mekânlarında, "oğlancılık" gibi ahlakî yapının kabul edemeyeceği bazı durumlarla da karşılaşılır. *Hüseyin Fellah* romanında bir kahramanın başından geçen maceranın kıvılcımı bir meyhanede böyle bir sarkıntılık meselesinden doğmuştur. Bir başka romanı olan *Dürdane Hanım*'da da: *"Böyle bir mahalde sohbetin yanında bir de güzel delikanlı bulunmasına bâdi-i emirde herkesin ne mana vereceğini izaha lüzum var mıdır?" (Dürdane Hanım, 22)* ifadeleri, gayr-i meşru ortamlardaki birtakım sapkınlıkların varlığını da gözler önüne sermektedir.

Şemseddin Sami'nin *Taşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ında da Talat'ın kişiliği övülürken zamane gençlerinin gece âlemlerine olan meyilleri dile getirilir. Talat'ın,*"pederinin istediği üzere terbiye olunmasına"* atıfta bulunan Talat'ın annesi Saliha Hanım, onun *"İstanbul'da nadir bulunur yahut hiç bulunmaz"* bir çocuk olduğunu vurgular. "*Sorsana bir defa, komşuların çocukları böyle mi? Her gece evlerine gelirler mi?" (Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat, 29)* diyerek dönemin zamane gençlerinin gece eğlencelerine olan düşkünlüklerini tenkit eder. Muhafazakâr aile yapısı, gençlerin bu türden hayatlarını yadırgar. Talat'ın şahsında "baba terbiyesi"nin öne çıkarılması, bu devrin otorite kavramının ne ile ölçüldüğünü de işaret etmektedir. Babanın gölgesi, kahramanı kötü alışkanlıklardan ve sefahatten alıkoymaktadır. Onun tam zıddı olarak da babalarını kaybetmiş genç roman kahramanlarının, bu otorite boşluğundan yararlanarak kendilerini nasıl yok ettiklerini görürüz. Sefahat, baba mirasının fütursuzca harcanması ile eşdeğer bir anlam kazanır.

Osmanlı toplumunun halk düzeyinde yaşanan eğlence anlayışı, kadın ve erkek ayrı olmak üzere sazlı sözlü işret meclisleri, meddahlık geleneği ve gölge oyunları gibi kendine has ortamlarla varlığını gösterir. Başka bir deyişle, Osmanlı eğlence dünyası, mensubunu; eğlence yolunda yokolabilecek kadar belirgin bir uçuruma sürüklememiştir. Ama Avrupa kültürünün tüketim alışkanlığı, 19. yüzyılla birlikte Osmanlı'nın her alanında olduğu gibi, eğlence hayatını da kendine benzetmeye başlar. Bu anlamda kumar ve içki alışkanlığının, Osmanlı toplumunda eskiden de varlığını

sürdüren alışkanlıklar olmasının yanında, balo gibi alafranga salon eğlencelerinin, 19. yüzyılla yaygınlaştığını belirtmemiz gerekir.

Tanzimat romanının kahramanları, ya mirasyediliklerinin verdiği harcama dürtüsüyle ya da kötü bir yaşantı tecrübesi sonucunda kendilerini bu türden bir hayatın kollarına bırakmışlardır. Eğlence kültürü, sefahate gelip dayanamadığı müddetçe tenkit edilmemiş, fakat kahramanı yutucu ve sosyal hayatı ilişkileri bozucu bir nitelik kazanmaya başlayınca, büyük bir tehdit olarak değerlendirilmiştir.

1.1.1.1. İçki ve kumar

Osmanlı eğlence hayatında kumarın, içkinin ve diğer kötü alışkanlıkların aleni olarak yapılamayacağını, dinî kaideleri hayatına referans alan bir toplum olması bakımından ilk elden belirtmiştik. IV. Murat'ın saltanatı zamanında yasaklanan içki, bazı Osmanlı padişahlarının bakışını, bu bakımdan az çok yansıtmaktadır. Fakat İslam dininin getirdiği yasağa rağmen; içki tüketiminin, çeşitli gece eğlencelerinin, Osmanlı sosyal hayatında varlığını devam ettirdiği bilinmektedir. "Osmanlı yönetimi, gayrimüslimlerin başta şarap olmak üzere çeşitli içkiler imal etmesine karışmazken, Müslümanların içki kullanımına birtakım yasaklamalar getirmişti. Devletin aldığı tüm tedbirlere rağmen fuhuş, içki, kumar vb. kötü alışkanlıklar Osmanlı toplumunda görülmekte ve bütün çabalara rağmen engellenememekteydi. Hatta içki ile birlikte kumarın da yalnızca Beyoğlu'nun izbe mekânlarında değil, Anadolu'da da gizliden gizliye yaygınlaştığını, dönemin mecmualarında görmek mümkündür." (Özer, 2006: 270) Geleneksel Osmanlı hayatının izlerini pek aksettirmeyen, alafranga hayat tarzının izlerinin öne çıktığı Beyoğlu ve Galata gibi yerleri Ahmet Mithat, geniş biçimde tasvir eder. Özellikle Galata'daki eski meyhanelerin görünüşünü resmederken en ince detaylara kadar yaptığı tasvirlerde, başarılı bir dil kullandığını söyleyebiliriz. (*Dürdane Hanım*, 5-6) Bu tasvirlerinde, içkinin ağına düşen insanların yaşadığı bağımlılık sürecini anlatırken; içkinin insanı yavaş yavaş etkisi altına aldığını, kendine bağımlı kıldığını ve onu her yönden nasıl tüketime çektiğini hikâye eder. "Ahmet Midhat Efendi'ye göre kumar da fuhuş da Türk toplumuna Batı'dan gelen kötülüklerdir ve özenti aydınların dışında buna toplum itibar etmez. Çünkü henüz camiacı bir toplum olan Türk toplumu, bütün toplumsal ilişkileri para ve cinselliğe indirgememiştir." (Parla, 2006: 83) *Müşahedat*'ın

anlatıcısı da okuruna; çevresinde içki müptelası olan insanlara dikkat etmesini ve onların değişen ruh hallerine göre içki içmelerini kısıtlamaları gerektiğini tembihler. Ona göre "erbâb-ı işret", içmeye başladığı zaman eğer hiddetlenmeye başlarsa, "teessürât-ı dimagiyye" baş göstermeye başlamış demektir. Bu da içen insan için ciddi bir tehlikedir. Bu insan çıldırabilir, kendini ya da bir başkasını öldürebilir. Dolayısıyla içki, içmeyen insan için bile bir tehdide dönüşebilir.

"İnsan kendini bir kere sarhoşluğa kaptırmaya görsün. Bir kere rakının mağlubu ve mahkûmu olmayı görsün! Bir daha kendisini kurtarabilmek için lazım gelen yiğitlik, metanet her kula müyesser değildir. Düşünmelidir ki birkaç akşam üçer dörder kadeh ile iktifa edenler birkaç akşam sonra artık bu miktar ile ülfet edip tatlanmış olacaklarından beşinci, altın kadehlere dahi lüzum görürler."

Müşahedat'da, bir gece âleminin manzarası aktarılarak içki, kumar ve kadın suistimalinin hâkim olduğu sefahat âlemleri, bataklığa benzetilir. "Erbâb-ı ayş u işret"in paralarını su gibi akıttıkları yerlerde başlayan bu eğlencelerin, müşterilerin ekonomik olarak tüketilmelerini amaçladığı bir kez daha vurgulanır. Beyoğlu'ndaki kafelerde çalışan kızlar, içkiyi "avanak müşterilerini" uyuşturmak ve büfeciye daha çok kazandırmak için kullanırlar.

"Oyuncu kızlar büfeciyi memnun etmek için konyakların en pahâlısından, şanpanyaların en âlâsına kadar türlü içkilerle kendilerine ikram ettirdikleri avanak müşterilerin keselerini boşalttırıyorlar. Hele bir tarafta da kumar oynanıyor ki mâzallah….Zira burası sefahat âleminin en bataklık bir berzahıdır." (Müşahedat, 325)

Romanda, bir takım adliye istatistiklerine dayanılarak, Osmanlı'da işlenen cinayetlerin sebebinin çoğunlukla içkiden, yani sarhoşluktan kaynaklandığı ileri sürülür. Anlatıcı, Osmanlı sosyal hayatında cinayet suçunun oldukça az oluşuna şükrederek bunda bireysel ve toplumsal düzlemde Allah korkusunun hâkim olmasının etkili olduğunu düşünür. Sarhoşu bir "mecnun-ı muvakkat" olarak tanımlar ve dolayısıyla onun bu haliyle akli melekelerini yitirmiş bir varlığa dönüştüğünü belirtir.

"Biz insanı benî nevine taarruzdan meneden şey Allah korkusu olduğunda karar kılmıştık. Bu havf-ı re's-i hikmettir. Her cahil, her nâdan o ni'met-i hikmete nail olabilir mi? Sarhoşsa bir mecnûn-ı muvakkattır. Hamd olsun fikirleri, nazarları nûr-ı maârifle

tenevvür eylemiş bulunan Osmanlı halkı meyânında cinayât nadirâttandır." (Müşahedat, 301–302)

İntibah romanının Ali Bey'i de Dilaşub'un kendisine ihanet ettiği zannıyla, kendini tamamen eğlencenin ve tüketimin boşluğuna bırakmıştır. Yaşadığı aldatılmanın acısını unutmaya çalışan Ali Bey'in hayatı, bu saatten sonra toparlanamaz bir hâl alır. İçki, kumar ve kadın âlemlerinde yuvarlanmaya başlar. Bu gidişatın sonucu da maddi anlamda tükeniştir. Maddi ve manevi bakımdan yaşadığı harcama boyutu sınırı aşınca, onun da hayatında eğlence, bir tüketim biçimine dönüşüverir. Ali Bey, Tanzimat romanında tüketim kültürünün belki de en büyük kurbanlarından biri olarak görülebilir. Düşüşü hızlı ve trajik olmuştur. Oğlunun sefahat âlemlerindeki gidişatına tahammül edemeyerek ölen annesinin cenazesine, kumar ve içki masasından kalkamayan Ali Bey katılmamıştır: "*Nankör ve hain evlat, içki sofrasından kumar masasından ayrılıp da annesinin cenazesine bile gitmemişti. Garip ve talihsiz kadının cenazesi, bir iki hayırsever komşunun delaletiyle, belediye tarafından kaldırıldı." (İntibah, 157)*

İçki ve kumar düşkünlüğü, israfın kapısını da araladığından işsiz ve güçsüz kalan tüm kahramanlar gibi o da baba mirasını tüketmeye başlar. Böylelikle bütün kötü alışkanlıklar, mirasyedilik ve müsrifliği de beraberine alarak günden güne girdabını büyütür. Nihayetinde Ali Bey, kendisine uzatılan yardım ellerini bile artık reddetmektedir. Bu noktada onun, eğlenceden ziyade bir teselli yolu aradığını ve bu tür bir yaşantıyı bu nedenle tercih ettiğini söylemek gerekir. İçki ve tüketim, "unutturucu" ve "teskin edici" nitelikler yüklenerek arzulanır. Ali Bey, artık düşebileceği en kötü duruma düşmüş, gayr-i meşru istekleri için para bulamayınca hırsızlık bile yapmaya başlamıştır.

"Ali Bey, düşe düşe o derece düşmüştü ki, artık meyhanecileri dolandırıyor; kumar masalarından el çabukluğu ile para aşırıyordu. Arkadaşının para ile ilgili teklifini tereddütsüzce kabul etmekle beraber bu iyiliksever arkadaşına teşekkür edecek yerde, kendisine nasihat vermeye kalkıştığı için, alay ve hakaret dolu bir cevap yazmaktan da utanmadı..." (İntibah, 159)

Ahmet Midhat'ın *Para* hikâyesinin kahramanlarından Sulhi, okura takdim edilirken bir Osmanlı centilmeni olarak tanıtılır. Eğlenmeyi seven kahraman, kumar ve

tüketime yönelik eğlence biçimlerinden hoşlanmaz ve uzak durur. Onun şahsında bir Osmanlı gencinin pekâlâ Osmanlılık âlemlerinin eğlence biçimlerinden de haz alabileceği vurgulanır. Anlatıcı, okuruna bu daire içinde sınırlı kalmayı tavsiye eder. Özellikle burada, parayı kazanma ve muhafaza etme konusunda oldukça hassas olan anlatıcının, maddi tüketime çok açık bir eğlence olarak görülmesinden dolayı, kumara karşı daha sert eleştirileri göze çarpar.

"…alafranga olan kısmı Osmanlılık âlemlerinde eğlenmedikleri hâlde Sulhi bilâkis Osmanlılık âlemlerinde eğlenir. Kezalik alafranga olan takımı en büyük meşguliyet olmak üzere kumara dadandıkları hâlde Sulhi kumardan hoşlanmaz. Eğerçi "Alemde her saadet para ile ele geçer" sözünü kendisine bir itiraz ittihaz etmiş ise de para için halasına avuç açar da yine kumar masası üzerine para ümidi ile bir iskambil kâğıdı açmayı açgözlülük diye şayan-ı nefret bulur." (Para, 527)

Mizancı Murad'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanının idealize kahramanı Mansur da eğlence adı altında görünen kötü alışkanlıklara karşı nefret duymaktadır. Arkadaşı İsmail'le birlikte bir gece Beyoğlu'nda bir kulübe gittiğinde, arkadaşının kumar oynamasına müsaade etmediğini görürüz. Müslüman dindarlığı öne çıkan Mansur'un bu yasaklayıcı tutumunda, başta din faktörünün etkili olduğunu, ayrıca sosyal ahengi bozan kötü bir alışkanlık olduğu için de Mansur'un bu duruma müsaade etmediğini söylemeliyiz. Romanda bu meseleler gündeme getirilmez, çünkü Mansur'un böyle bir çevre ile münasebetinin olması zaten mümkün değildir.

"İsmail Bey, Beyoğlu'na ve kulübe çok gider ve kumar oynardı. Mansur bir defa beraber gidince İsmail Bey'i masa başına yaklaştırmadığı gibi, ayak basılacak yer olmadığını beyan etti." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 99)

Ahmet Midhat'a göre, baloların sakıncalarından biri de kumar gibi kötü alışkanlıkların buralarda yer bulmasıdır. Bu yerler, her türlü tüketime yönelik eğlencenin suistimaline açık ortamlardır. Kumarın, balolarda dans etmekten "belki daha ehemmiyetli bir eğlence" olarak görüldüğü özellikle vurgulanır: *"Balo denilen mahallelerde eğlence yalnız raksa da münhasır değildir. Her kim ne suretle ister ise eğlenir. Kumar oynamak baloların raks kadar ve belki daha ehemmiyetli bir eğlencesidir." (Karnaval, 13)* Hatta buralardaki bazı içkilerin fiyatı, bir işçinin birkaç

günlük bütçesine yakındır: *"Balolarda içki dahi cümle-i levazımdandır. Kibar balolarında, resmî yerlerde içkiyi hane sahibi takdim ederse de umumî balolarda gayet mükellef büfeler vardır ki ismi işitilmedik içkilerden birkaç yüz nevi şeyler bulunur. Bunların en ucuzları da vardır en pahalıları da. Şöyle ki bir dülgerin beş on günlük gündeliğini siz orada bir şişe içkiye verebilirsiniz." (Karnaval, 14) Vah* romanında, kumardan *"murdar merak"* ibaresiyle bahsedilerek züppe tiplerin kumar illetiyle servetlerini nasıl batırdıklarına değinilir: *"Şıklar ve centilmenler kumar oyununu pek ziyâde sıklık addeyledikleri cihetle hemen servet-i hânedanını o murdar merak uğrunda batırdıkları halde..." (Vah, 94)* Eğlenceyi, bu şekilde tüketimin uçurumuna doğru yaşayanların yanında, Osmanlı seçkinlerinin küçük sohbetler ve eğlenceler içinde buralara uğradıkları da vaki olmaktadır. Alafrangalılığın bir âdeti olarak görülen bu birahaneler, az çok okumuş Osmanlıların vakit geçirmek ve sohbet etmek için tercih ettikleri mekânlar olur. Osmanlı gençlerinin *"mazhar-ı rağbeti"* olan bu yerler, sefahate yol vermez, hatta orada *"Avrupa'nın her tarafından gelen musavver gazeteler" (Vah. 374)* bu Osmanlı beylerinin Batılı heveslerinin tatmin araçları olurlar.

Dönemin sosyal hayatında kumar alışkanlığının yaygınlığı bir takım eserlerde ve yayın organlarında da şikâyet edilen konulardan biri olmuştur. "Kumar oyunu toplumda hayli yaygınlaşmış, hatta çocuk yaşlara kadar inmiştir. Kumar çok ilginç şekillerde toplumun farklı katmanlarında görülmekte hatta bir kulüpte, hamam böceği yarışmalarının yapıldığı ve oldukça yüklü bahislere ve rakamlara ulaştığı görülmekteydi. Yaygın olan bir diğer kumar çeşidi, tombala olmuştu. Şehir kahvelerinde ve bazı merkezlerde giderek daha fazla rağbet bulunduğu bilinmektedir. İstanbul'a iltica eden Ruslar tarafından yaygınlaştırılan ve oynanan bu oyunun ilk görüldüğü zamanlar yasaklandığı görülmektedir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin son döneminde kumarın, alafranga eğlenceyi alaturkadan ayıran ve Avrupai evlerin, salonların başlıca oyunu, hatta zarafetin bir zarureti olduğu bazı çevreler tarafından görüldüğü bir gerçektir." (Özer, 2006: 270-271) Kumar alışkanlığının yaygınlaşmasında öteki toplumun büyük payı olduğu ve aynı zamanda alafrangalılığın da ölçüsü kabul edildiği görülmektedir.

1.1.1.2. Balolar

Tanzimat'la birlikte Batılılaşma yolunda kendini gösteren eğlence kültürünün en önemli ögelerinden biri de balolardır. "Osmanlı devlet adamlarının da davet edildiği ilk balo Sultan II. Mahmut zamanında İngiltere elçisi tarafından Haliç'te bir gemide verilmişti. Bu şekilde kadınlı erkekli eğlenceye ilk defa katılan Osmanlı devlet adamları, yaşadıkları tedirginliği belli etmemeye çalışıyorlardı." (Özer, 2006: 389) Ardından Fransız elçisinin tertiplediği bir balo daha gerçekleşmiş, hatta Sultan Abdülmecid de bunlardan birine katılmıştır. Resmi balolarla meşruiyet kazanan bu tür eğlenceler, zamanla değişik içeriklerle ve halkın farklı kesimlerine yönelik yapılmaya başlanmıştır. Baloların hemen hepsi Beyoğlu ve Galata civarındaki bölgelerde düzenlenmektedir. Gece eğlenceleri şeklindeki bu toplantılar, alafrangalılaşmanın olmazsa olmazlarından biri olarak Osmanlı hayatına girmiştir. Balolara, kadın ve erkeğin özel kıyafetleri ile birlikte katılmasıyla, Osmanlı için alışılmadık bir eğlence biçimi karşımıza çıkmış olur.

Ahmet Midhat, özellikle *Karnaval* romanında, balo adetlerine geniş yer vermiştir. Kibar âlemlerinde düzenlenen balolardan, Galata'da düşük kadınların düzenlediği balolara kadar bu şekilde çok çeşitli eğlencelerin varlığından bahsederek bunlar hakkında tafsilatlı bilgilendirmeler yapar. Bunlardan en "murdar"ı, "tavşan balosu" olarak adlandırılan "en rezil ve sefil karıların" toplandığı balolar olarak gösterilir. Anlatıcının kullandığı ifadelerden, düşük takımının düzenlediği baloları tamamen ahlaksızlık yuvası olarak kabul ettiği anlaşılır. Bunun yanında "resmi balolar"ın ise, devlet erkânı ve kibar takımının katılımıyla farklı bir çehreye büründüğü anlatılmaktadır. Fakat yine de bu türden balolarda bile gayr-i ahlaki davranışlara rastlamak mümkündür.

"Bal champetre'lerden kat'-ı nazar salonlarda icra olunan baloların dahi türlüsü olur. Şehrimizde tavşan balosu denildiği üzere Galata'da en rezil ve sefil karıların kendi rağbetkarlarıyla toplandıkları murdar balolardan bed ile bir sefarethanede eazım-ı kibarın toplandıkları balolara kadar itibarca birçok meratibi vardır. Resmi balolar olur ki oralara prensler ve hükümdürlar bile gelirler. Rikkat edilse görülür ki bunların dahi cümlesi hep "müsavat üzre azadelikten istifade" esasi üzerine müretteptir." (Karnaval, 5)

Balolarda, insanlar arasında kurulan ilişkiler, nezaket olarak değerlendirilebilecek davranışlar bütününün dışındadır. İsteyen her erkek, istediği kadınla dans edebilme hakkına sahiptir. İlişkiler oldukça lâubalîyane ve seviyesizdir. Bu yakınlık, geceyi birlikte geçirme şeklinde de devam ettirebilmektedir. Ahmet Midhat'ın ölçüsü, elbette Osmanlı ahlakı olduğu için, bu tutumları ciddi anlamda yargılar. Yabancı kadın ve erkeklerin "takdim ve takaddüme ihtiyaç duymadan" dans etmesi, birlikte "souper" (çorba) içmesi, hatta geceyi birlikte geçirebilme ihtimalleri, onun nazarında bu yerleri sefih mekânlar olarak görmesi için yeterlidir.

"… oralarda takdim ve takaddüme hacet olmadığı gibi istediğiniz kadın ile oynayabilmek için cotillon'a filana da hacet yoktur. Oraya gelen her kadın her erkek ile oynamak için gelmiştir. Hangisinin beline sarılacak olsanız memnunen kollarını sizin omuzlarınıza atar. Meğer ki o gece balodan sonra souper edecek ve geceyi de beraber geçirecek olan müşterisini evvelden hazırlamış olsun." (Karnaval, 6)

Fakat bu baloların dışında, "umur-ı hayriyye" için düzenlenen bir takım balolar da o dönemde düzenlenmeye başlamıştır: "Umumi balolar cür'et-i sefihane ve serbazane ve hatta rezillaneye bir müsaade-i kâmile verilen bir yer olduğu halde bu rezalet-i aleniyyeyi hasenat yolunda kullanmak için bir de umur-ı hayriyye zımnında tertip olunur." (Karnaval, 7-8) Bu şekilde alafrangalık, hayır yolunda yapacağı çalışmaları bile bir tür salon gösterisi şeklinde sergilemeye de başlamıştır.

Baloların tuhaflıklarından bir diğeri de kendini kadınların giyimlerinde göstermektedir. Giydikleri elbiseler, çok teşhir edici biçimdedir. Alaycı bir üslupla kadınların bu giyim tarzını değerlendiren Ahmet Mithat, çıplaklıklarının, vücutlarındaki bütün çirkinliklerin ortaya çıkmasına neden olduğunu belirtir. Kadının dekolte ve tuhaf bir moda hevesiyle kendisine yakışmayanı giyinmesi, özellikle bu balolarda ortaya çıkan davranışlar olarak tenkit edilir.

"…Ne kadar çöp gibi kollar vardır ki en mahir üstatların tertip eyledikleri düzgünler bile onları ağatmaktan aciz kalırlar. Ne kadar yufka göğüsler vardır ki sahibeleri nasıl olup da mucidin-i zamanın balolarda kadınlar için birer yapma göğüs icat etmemiş olduklarına maatteessüf istiğrap ederler. Bereket versin ki bu madamların enselerinde dahi ikişer gözü olup da arkalarını görmezler. Zira görecek olsalardı kürek

kemiklerinin sivrilip çıkmasından ve bel kemiğinin sanki yuvarlak değil çukur imiş gibi gömülüp gitmiş bulunmasından ürkerlerdi."(Karnaval, 9)

Yeryüzünde Bir Melek romanında da anlatıcı, kadınların balo eğlencelerinde süslenmelerine ve dış görünüşlerine sözü getirerek sergilenen tuhaf manzaralara işaret eder. (*Yeryüzünde Bir Melek*, 89–90) Kibar kadınların, ziynetlerinin, takılarının; onları iğrenilecek bir şekle dönüştürdüğünden bahseder. Anlatıcının tutumu yine alaycıdır. Balolarda giyilen kıyafetlerin ve edilen dansların ahlaka mugayir olması, Ahmet Midhat'ın en çok üzerinde durduğu noktalardan birisi olmuştur. İstanbul'daki sefahat âlemlerinde yeni türeyen Osmanlı alafranga sosyetesinin ciddi kritiğinin yapıldığı *Karnaval* romanında, Osmanlı eğlence anlayışına uymayan edep dairesi dışındaki bu görüntüler, o dönem için gerçekten hayret uyandırıcıdır. İstanbul'daki bir baloda, bir dönem Paris'teki balolardaki giyimiyle skandal olmuş, Rigolbouche'ye gönderme yaparak tıpkı onun gibi bir kadının çıplaklığa yakın giyimiyle kendini teşhir etmesini eleştirmiştir. Ayrıca, balolarda sergilenen dansların da değerlendirmesini yaparak dansların figürlerinin ve eğlencenin dozajını ayarlayamayanlarla dalga geçer. Öteki toplumun fetlerinin kendi medeniyet dünyaları dışında İstanbul'da da bu rezilliklerini sergilemeleri, Ahmet Midhat'ın oldukça eleştirel baktığı bir meseledir. Bu tutumları, kadının namusunun ve ahlakının tüketimine dayalı bir yaşayış olarak görür. Onun bu yoldaki değerlendirmelerinde dinî duyarlılığın etkili olduğunu söylemekle birlikte, en çok da ahlakî telakkilerinin ve kadının kendini erkeklerin istifadesine sunmasını kabul edemeyişinin etkili olduğunu söyleyebiliriz.

"Raksların en edibanesi lancier ve cadril misillû çift çift erkek ve kadınların birer tertib-i mahsus üzere karşı karşıya dizilerek "el ele kol kola çifte sandık kırmızı fındık" diye bizde çocukların oynadıkları oyunlardan daha muntazam olarak hatveler, vaz'lar falanlar ile oynadıkları oyunlardan daha muntazam olarak hatveler, vaz'lar falanlar ile oynadıkları oyunlardır. Lakin cadrillerin bir de "kankan" usulü vardır ki… hey!... öyle pek muteber ve hatta oldukça muteber balolarda buna müsaade etmezler…Bu oyunda erkek olsun kadın olsun o kadar garip vaz'lar gösterirler ki kadınlar için elbiseler ne kadar dekolte ise bu vaz'lar belki ondan daha dekolte addolunur." (Karnaval,11-12)

Avrupa ile Osmanlı'daki baloların mukayesesini de yapan Ahmet Mithat, onların bizden sadece kıyafet ve maskaralık bakımından üstün olabileceğini düşünür. Bu, Osmanlı alafrangasının katettiği mesafeyi göstermesi bakımından, anlatıcının derin ironisi ile birlikte dile getirilir. Osmanlı toplumunun özellikle, Batılılaşmanın bu yönlerini almada katettiği hızı esefle kaydeder: *"…Avrupa'da karnavalları en parlak olan memleketlerin bize tefevvuku olsa olsa ancak kıyafetçe, maskaralıkça olabilir." (Karnaval, 14)* Osmanlı eğlence hayatının gelmiş olduğu nokta, bu bakımlardan Avrupa şehirleri ile boy ölçüşecek seviyelere ulaşmıştır. Onların eğlencelerde her ne kadar bizden üstün vasıfları varsa da Osmanlı alafranga hayatının acayiplikleri, bu eksiklikleri silmektedir: *"Elbise ve kıyafet cihetiyle zaten şehrimiz daimi bir karnaval halinde bulunup vakıa meskaralık ve rezalet derecesinde Venedik'e, Paris'e çıkışamaz isek de vukuat ve tesadüfat-ı garibe hususunda onlardan aşağıda kalmayız. Belki fersah fersah geçeriz." (Karnaval, 15)*

Romanın ilerleyen sayfalarında, Beyoğlu ve Galata'daki balo tertiplerinin nasıl gerçekleştiği ve yapılan hazırlıklar anlatılır. (s. 139) Karnavallar öncesinde herkes çok ciddi hazırlıklara girişir. Çünkü bütün Beyoğlu ve Galata, yekpare bir "safahane" kesilecektir. Baloların yapılacağı mekânların önleri, dünya milletlerinin bayraklarıyla donatılır. Gayet pahalı ve lüks süslemeler yapılır, rengârenk fenerler asılır. Bu yerlerin kapılarına asılan yaldızlı levhalarla da "büyük bir umumi balo" verileceği herkese ilan edilir. Romanın, Muallime Mirsad ve Kutsaş adlı iki Avrupalı kahramanının birlikte bir baloya gitmelerinden bahseden yazar, mensup oldukları tabakaya bağlı olarak onlar hakkında: "*öyle birtakım genç erbab-ı sefahatın rezalet mahalli demek olan balolara bunların devamı her halde tayip olunabilir." (Karnaval, 177)* diyerek baloları, rezaletlerin sergilendiği bir yer olarak işaret eder.

Müşahedat romanında, balolardaki başka birtakım adetlerin saçmalıklarına ve rezilliklerine vurgu yapılır. Baloların kendine ait törencikleri, gündelik yaşam adetlerinin çok dışındadır. Bu alafrangalılık adetlerinin mantıkla izah edilecek bir tarafı da yoktur. Muharrir ve Siranuş arasındaki bir konuşmada bu durum ifade edilir.

"—… Balolarda peyda olan muarefenin başka yerde hükmü olur mu? Âlem içinde tekrâr-ı mülâkat edilse, tekrar prezante edilmeğe ihtiyacı olur. Balo denilen şey bu âlemden hariç, başka bir âlemdir.

—Umumi olan balolar. Yoksa resmi, gayr-i resmi, hususi balolardaki muarefe her zaman makbul ve mer'îdir.

— Bizim de gittiğimiz balo tavşan balosu denilen en umumi, en rezil yerlerden değil miydi?" (Müşahedat, 215)

Madam Hamparson ile Küpeliyan arasındaki konuşmada da farklı özellikler taşıyan iki balonun karşılaştırması yapılır. Balo, bir "insan girdabı" olarak tanımlanır. İnsanların, yüzlerine maskeler takması, farklı insan tipleri ile birlikte eğlenmeleri insana heyecan katmaktadır. Anlatıcı, balolarda yapılan danslarda, kadın ve erkek vücudunun bu dikkatlerden kaçmayan yakınlaşmasını ele alır. Birbirleriyle irtibatı olmayan yabancı kadın ve erkeklerin bu yakınlaşmaları, özellikle erkeklerin "menfaat-i şehvaniyesine" çok uygun düşmektedir. Balolarda, bu şekilde Frenklerin kıskançlık duygusunu öne çıkarmayışı da önemli bir ahlaki kayıp olarak görülür. Öteki toplumun mensupları namus kavramı etrafındaki meselelerde ne kadar da olsa "Osmanlı seviyesi"ne çıkamayacaklardır. O dönemin değer yargıları ile hiç uyuşmayan bu eğlence anlayışı karşısında, Osmanlı ve Avrupa tarzındaki oyunların bir karşılaştırması yapılmaya çalışılır. Anlatıcı; Avrupalıların, zeybek oyununa yer verilen bir tiyatro oyununda, kadınların oynayışlarını edebe aykırı bulmalarını hayretle karşılayarak onların oyunlarındaki edepsizliklerin yanında, bunun hiç mertebesinde kalacağını vurgular.

"Vals edilirken kıran kırana, göğüs göğse, burun buruna sarmaş dolaş, olanların hallerine dikkat ettiğiniz var mıdır? Bu gece Resmi'ye dikkat etmiş olsaydınız alafranganın bu âdetine kocalardan başka herkesin menfaat-i şehvaniyyesine pek muvafık bulurdunuz. Hakikat insan hükmetmek ister ki biraz üstü açıkça olarak oynanan valsler mutlaka kıskançlığı tayip eyleyen Frenklerin dahi içlerini bulandıracak bir şeydir.

….şu Türk raksını edebe muvafık bulmamış olurlarsa ne dersiniz? Sebebi ise kadınların saçlarını dökerek göbek atmaları imiş. Aman ya Rabbi! Birisi kadın birisi erkek olan bir çiftin sarmaş dolaş olarak kuş gibi uçup yekdiğerini göğüslerine

bastırmaları muvafık-ı olan ve köçek denilen oyuncularımızın saçlarını dökerek göbek atmaları mugayir-i edeb görülüyor!" (Karnaval, 153)

Osmanlı eğlence hayatında görülmeye başlanan balolar, tıpkı öteki toplumda olduğu gibi, ahlakı zehirleyen birer solunum ortamı olarak resmedilir. Ahmet Midhat'ın özellikle *Karnaval* romanında işlediği bu konu; giyim kuşamdaki açık saçıklığın, ahlaksız davranışların, dansların ve alafranga adetlerin eleştirisi ile okura sunulmuştur.

1.1.1.3. "İstanbul'un Avrupası" Beyoğlu ve Galata hayatı

Tanzimat romanında Beyoğlu ve iç mekânı Galata, 19. yüzyıl Osmanlı Batılılaşmasının ve aynı zamanda gayr-i meşru hayatının adresi olarak takdim edilir. Ahmet Midhat, mimarisi, sakinlerinin etnik zenginliği, yaşama biçimleri, batakhaneleri, birahaneleri, kumarhaneleri ve balo mekânları ile burayı "İstanbul'un Avrupası" olarak adlandırır. Dolayısıyla Beyoğlu, genel anlamda olumsuz bir tüketim mekânı olarak görülür. Mekâna sinen bu tüketim ruhu, kahramanları çoğunlukla gayr-i meşru hayata çağıran bir boyut kazanır.

Müşahedat'ta, Beyoğlu'nun gündelik yaşamının Paris'ten bile çoğu zaman daha etkileyici manzaralara sahip olduğu belirtilir. Anlatıcıya göre, buradaki insanların ve yaşanan olayların her birinin, romanlara konu olabilecek zenginlikleri vardır. Fakat bunlar, insanı sevindirecek şeyler değil, genellikle acı uyandıracak manzaralardır.

"Şu Beyoğlu ne yaman memlekettir. Avrupa romancıları Paris'e göz dikmişlerdir ama bizim Beyoğlu, birçok cihetlerce Paris'ten de yamandır. Hangi tarafına bakılsa bir roman görülür. Hangi adama tesadüf edilse, mutlaka bir romana taalluku vardır." (Müşahedat, 138)

Ahmet Midhat'ın Beyoğlu-Paris mukayesesine başka romanlarında da yer yer başvurduğunu görüyoruz. Çünkü öteki'nin mekânsal karşılığı, bizde Beyoğlu ile somutlaşmaktadır. *Ana-Kız* hikâyesinde de Beyoğlu ve Galata'da yapılan karnaval ahlaksızlıkları, Paris'le mukayese edilir: *"…Karnaval mevsiminde Beyoğlu ve Galata hayâsızlarının yüzleri kapalı olarak yaptıkları serbazlıkların hemen aynını Paris'in hayâsız takımı yüzleri açık olarak dahi yaparlar. (Ana-Kız, 829)*

Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr romanında, Beyoğlu'nda yaşamanın pahalılığından şikâyet edilir. Anlatıcı, Paris'in pahalılığından şikâyet edenlerin, Beyoğlu'dan haberleri olmadığını söyler. Beyoğlu'nda eğlenmek bir yana, gündelik ihtiyaçların karşılanması bile bir kişinin bütçesini sarsacak düzeydedir. Buna bağlı olarak israfa yol açan bir yapı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. İstanbul'un diğer semtlerinden daha farklı olarak Beyoğlu'ndaki lüks yaşam, tüketim kültürünün burada yerleşmiş olduğunu gösterir. Özellikle bekâr hayatı yaşayan birisinin, İstanbul'daki yiyecek ve barınma giderleri küçümsenmeyecek kadar fazladır.

"… İstanbul'da dahi yabancıların pahalılıktan şikâyetleri ayyuka çıkmaktadır. Bir geceyi Beyoğlu'nda geçiriniz de bakınız ne kadar pahalı olduğunu hükmediniz. Yirmi kuruş verdiğiniz hâlde güzelce karnınızı doyuramazsınız. Kezalik yirmi kuruş verdiğiniz hâlde temizce bir yatakta yatamazsınız." (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr,170)

Eski Mektuplar romanında, İstanbul'a okumaya gelen Kenan'ın Beyoğlu'nu hayretle gözlemlediğini görürüz. Bu İzmirli çocuk, o dönem romanlarında rastlanmayan bir tutumla, Beyoğlu'nun dağdağası karşısında bir ürperti duyar. Beyoğlu'nun dış mekânları cazip görünmesine rağmen, "hayat-ı sefahati" ona itici gelir. "Bir girdâb-ı ayş u nûş" olarak tanımladığı bu kalabalık ortamın dağılmasını beklemeden oteline geri döner.

"Çocuk İstanbul'un Avrupa'sı diye işitip durduğu Beyoğlu'nu bütün kuvvetiyle tetkik ve temaşa ediyordu. Tezyin, tekellüf itibariyle Beyoğlu'nu bittabi daha muntazam buluverdi. Fakat oranın hayatı, hayât-ı sefahati ona büsbütün girân gelmişti. O âlemden hiç haz ve lezzet bulamamıştı. Sohbet yok, muaşeret yok, samimiyet hiç yok. Herkes bir girdâb-ı ayş u nûş içinde yuvarlanıyor, dönüp duruyor." (Eski Mektuplar, 40)

Henüz On Yedi Yaşında romanında, fuhuş üzerine görüşlerini ortaya koyan Ahmet Bey ve arkadaşı, Beyoğlu'nda fuhşun yaygınlığı üzerine konuşurlar. Bu semtin, bir İslam memleketi içerisinde olmasına rağmen, nasıl bir fuhuş yuvası haline geliverdiğinin sebeplerini düşünürler ve fuhşun açıkça icra edilir olmasını, Osmanlılık'a yakıştıramazlar. İslam toplumunda böyle bir ortamın varlığına izin verilemeyeceği için, burayı ayrı kılan ve ayakta tutan şeyin Osmanlı'dan bağımsız hâle gelen Beyoğlu'nun Avrupailiği olduğunu ileri sürerler.

"Beyoğlu ahalisi yüz bin nüfussa binden mütecaviz alenî fahişeleri ve yirmi bin nispetinde dahi zanileri vardır. Yüzde bir zâniye-i aleniyye ve yüzde yirmi zânî-i alenîyi Anadolu ve Asya'nın içeri taraflarında hangi memleketlerde bulabilirsiniz?" (Henüz 17 Yaşında, 121–122 ve 123)

Ahmet Midhat, Beyoğlu ve Galata arasında da bir mukayese yapar. *Dürdane Hanım* romanında; Beyoğlu'nun aşağı kısmını oluşturan Galata semtinin, Beyoğlu'ndan daha beter bir sefahat mekânı olduğu belirtilir. Ahmet Midhat'ın eserlerinde bu anlamda bir mekân-ahlak bağdaştırmasının da yapılmış olduğunu söyleyebiliriz. Beyoğlu ve Galata, düşük ahlakın sembolleşmiş mekânı oluvermişlerdir. En küçük değerdeki paranın bile buralarda büyük itibar görmesi, faili meçhul cinayetlerin işlenmesi ve kadının tamamen değersizleşmesi, Beyoğlu'nun ve hele de Galata'nın, İstanbul içinde nasıl bir "iç tüketim" mekânına dönüştüğünü göstermektedir.

"En rezil bir âşüfte, Beyoğlu'nda artık beş para edemeyecek kadar bayağılaştıktan sonra Galata'ya indikte henüz yeni türeme olmak mertebesinde itibarlı addolunur.

…Ne hâcet? Geçenlerde Galata'da bir harîk zuhur ederek harîkten sonra arsası kazılırken beş altı insan kemikleri zuhur etmiş ve bunlar harîkte helâk olan adamlar olmayıp ondan evvel kârları itmam olunarak mağazalar içine defnedildikleri dahi tahakkuk eylemişti. Bu misillü tehlikeler Beyoğlu'nda yüzde bir muhtemel ise de Galata'da yüzde doksan dokuz muhtemeldir." (Dürdane Hanım, 20-21)

Bekarlık Sultanlık mı Dedin? adlı hikâyede, Sururi adlı kahramandan bahsedilirken onun Beyoğlu'na olan sevgisi ve hevesi vurgulanır. Beyoğlu, Osmanlı alafrangalılığının merkezi olarak onu da cazibesi altına almıştır. Sururi'nin çocukçasına bir aşkla bağlı olduğu Beyoğlu, Osmanlı züppesinin tipik mekân algısını göstermektedir. Beyoğlu'na gelir gelmez Amerikan Hoteli'ne yerleşir, biri yatak biri de salon olmak üzere iki oda tutar ve bu odaları hemen alafranga tarzda dekore ettirir. Onun "tarife sığmayan" bu alafrangalık hevesini ancak, Beyoğlu'nda bulunması tatmin edebilmektedir.

"İstanbul'a değil! Beyoğlu'na gelir Beyoğlu'na! İstanbul tarafına ayağını bile atmaz. Niçin atsın? Herif memuriyetten el çekmiş. Memuriyet istihsali için müracaat

edilmesi lâzım gelen yerlere müracaata mecburiyeti yoktur ki İstanbul'a gelsin. Herif alafranga âleminde yaşayacak. Beyoğlu'na kuzum Beyoğlu'na!" (Bekarlık Sultanlık mı Dedin?, 273)

Sururi, Beyoğlu'nda adeta bir keyif sarhoşluğu ile dolaşmaktadır. Burada, "Kafe Kristal" adlı bir mekâna girer. Bu alafranga eğlence mekânında, yabancı kadınların kanatları altında, büyük bir neşe ile alafranga ikramlara yaptığı sınırsız harcamaların keyfini sürer. Çünkü burada Sururi, "sûrurundan yılışmış" bir şekilde hareket etmekte, Alman ve Fransız şarkıcı kadınlarının, hizmetçi kızların karşısında kendinden geçmektedir. O, bu keyifli dakikalarını düşündükçe, "ömrünün âtisi için daima kendisine saadetler vaât eder." Züppe tipi, bu yaşam şansını sadece Beyoğlu'nda bulmakta, yaşadığı sahte düşün biricik mekânı olarak burayı görmektedir.

"Şu tarafta on tane peri-peyker Alman kızları çalgı çalıyorlar. Birkaç-tane afet-i cihan Fransız işvebazları şarkı çağırıyorlar… Hizmetçi diye çağırdığın zat herkesin nazar-ı rağbetini kazanabilecek bir mahbubedir. Ne de şeker handelerle gelir! Emre intizar eder! … Hâsılı her ciheti iştihayı tahrik edecek surette gelir. Vereceğim topu altmış para! Çalgı çalan kız nihayet dört defa gelir ise onar paradan bir kuruş da ona verirsin. Yüz para ile prensler gibi vakit geçirirsin!" (Bekarlık Sultanlık mı Dedin?, 273–274)

Para hikâyesinde, Beyoğlu sefahat hayatının ortaya çıkardığı sosyo-ekonomik çöküntülere de değinilmiştir. Beyoğlu bu anlamda, bir israf ve tüketim merkezi olma hüviyetini her yerde gösterir. Adeta mirasyedilerin, müsriflerin, keyfine düşkünlerin doluştuğu bir zevk mahşeridir. Ahmet Midhat, Osmanlılığını kuşanarak yaptığı tenkitlerde, Beyoğlu'nun, Osmanlılık ahlakına bir suikast sayılması gerektiğini düşünür. Buranın rezil eğlence anlayışının, Osmanlı sosyal hayatı ile bağdaşmayacak bir hâle dönüştüğü inancındadır. Hikâyenin kahramanı Sulhi Efendi, sahip olduğu eğitim ve kültürel birikimiyle, Beyoğlu başta olmak üzere eğlence âlemlerinin her zevkini tatmış, fakat kendisini bu âlemlerin havailiğine kaptırmamıştır. Anlatıcı, onun bu özelliğinden bahsederken Beyoğlu'nun maddi anlamda kurbanlarını nasıl tükettiğine değinir. Beyoğlu'nun batağına "başı şapkalı Beyoğlu ahalisi"nin tenezzül etmemesine karşın, "kendi vakar ve haysiyetini bilir bir Osmanlı"nın hiç tenezzül etmemesi gerektiği

inancındadır. Beyoğlu'nun bu anlamda sadece, Osmanlı maddi hayatını sosyo-ekonomik açıdan sömürmek üzere konumlanmış bir mekân olduğunun altını çizer.

"Beyoğlu'nda murdarlıktan, hastalıktan, batakçılıktan başka ciddî eğlence olarak ne vardır sanki? Beyoğlu'nda mirasyedilerin servet ve sâmânını mahveden eğlencelerin ne kadar tenezzül olunamayacak şeyler olduklarını muvazene etmek ister iseniz düşününüz ki oralarda başı şapkalı Beyoğlu ahalisi nadir ve belki ender olarak bulunurlar. Onların tenezzül edemedikleri eğlencelere dünyasını ve kendi vakar ve haysiyetini bilir bir Osmanlı tenezzül etmeli midir? Etmemelidir ama va-esefa ki bu mahaller yine münhasıran gibi bir suretle Osmanlıların ceplerindeki parayı çekmek için tertip olunmuşlardır." (Para, 526–527)

Sulhi her ne kadar, kötü bir ahlaka sahip biri olmasa da onun şahsında yine de pek çok delikanlının "öyle arka eteğinde namaz kılınacak delikanlılar" olmadığından bahsedilir. Yani kimseye zararları olmamakla birlikte, topluma öyle "salâh-ı halleriyle" de hizmet edecek kimselerden de değillerdir. Sulhi Efendi, "yaşamayı" seven bir genç olarak saz meclislerinde söyler ve eğlenir. Sulhi'nin bu eğilimlerinin çok ileri varmadığını anlatmak isteyen anlatıcı: *"…Beyoğullarına devam gibi bayağılıktan addolunup vakarını, zevkini, eğlencesini bilen gençler işret hususunda pek mutedil bulunurlar…" (Para, 526–527)* diyerek Beyoğlu'nda eğlenmenin, ahlaki bir ölçüt olarak görüldüğünü ima eder.

Müşahedat'ta, Refet ile Agavni arasında geçen bir konuşmada, Beyoğlu'nun bir mekân olarak kadınları da tükettiğinin altı çizilir. Bunun temel sebebinin, yine Ahmet Midhat'ın başka romanlarında da tesadüf ettiğimiz "öteki'nin ahlak işgali" olduğunu görürüz. Ona göre; Beyoğlu henüz Avrupa kültürünün istilasına uğramadan önce burada *"ehl-i iffet"* kadınlar çokça bulunmaktadır. Fakat yerli Hristiyanlar bunun dışında tutulur. Kahramana göre yabancıların İstanbul'da çoğaldıkları yerler, ahlaki bakımdan hemen kendini göstermeye başlamaktadır. "Ahâli-i asliye-i nasraniyye"yi temsil eden yabancı nüfusun, İstanbul'da dağınık bir şekilde yerleşmiş olmasının "Osmanlı'nın ahlâk-ı asliye"sine olan tecavüzünden yakınır. Bu bakımdan Beyoğlu, bu görüntünün en iyi gözlemlenebileceği yerdir.

"… Şimdi Beyoğlu, Galata gibi yerlerde ecnebilerin yerli ahâli-i Hristiyâniyyeden ziyade çoğalmış oldukları muhakkakattandır. İstanbul'umuzda bir milyon yüz bin kadar nüfus tahmin olunuyor. Yedi yüz bini İslâm olmak üzere tahmin kılınarak, nüfûs-ı ecnebiyyenin miktarı da yüz yirmi bine takrip ediliyor ki, bunların kesretle sakin oldukları bazı yerlerde ahâli-i asliyye-i nasrâniyyeye galibiyetleri istibâd olunamaz. Ecnebilerin çoğaldıkları yerlerde Avrupa ahlâkı da ahlâk-ı asliyyeye galebe ediyor. Suiistimâlât, fuhuş ve rezâil artıyor." (Müşahedat, 113)

Müşahedat'ın ilerleyen sayfalarında, fuhşun ve bunun neticesi olarak ortaya çıkan gayr-i meşru çocuk sahibi olmanın temel kaynağı da Avrupa medeniyetinin Beyoğlu'ndaki yaygınlığı olarak gösterilir.

Beyoğlu, Tanzimat romanının Batılılaşma ile bir tuttuğu yegâne mekândır. Olumlu özelliklerinden çok, fuhuşa ve sefahate ev sahipliği yapması dolayısıyla bir eleştiri merkezi haline gelmiştir.

1.2. Öteki Toplumun Sosyo-Ekonomik Hayatının Bozulmasına Yönelik Tenkitler

1.2.1. Öteki toplumun tüketim kültürünün bozulması

Bir toplumun tüketim kültürünü, sahip olduğu ekonomik ve kültürel altyapı ile yaşadığı sosyal değişimler belirler. Gündelik ihtiyaçların karşılanış biçimi, eğlence anlayışları, sosyal tabakalaşmanın olup olmayışı gibi unsurlar, toplumun tüketim kültürünün genel hatlarını belirlemektedir. "Tüketim, yaşam tarzlarının bütünüyle gözler önüne serildiği ve belirginlik kazandığı en önemli kavramdır ve romanın sunduğu temel analiz birimlerinin başında yer almaktadır." (Alver, 2002: 26) Öteki toplumların tüketim hayatı, Osmanlı toplumunun tüketim kültüründen oldukça büyük farklılıklar taşımaktadır. Tanzimat romancısının da öteki'nin yadsınan bu tüketim kültürüne yaklaşımı, acımasız bir eleştirel dille kendini gösterir.

Osmanlı hayatına sızan alafranga tüketim ahlakının dışında, öteki toplumların kendi ortamlarındaki tüketim kültürlerini eleştiren yegâne yazar Ahmet Midhat Efendi olmuştur. "Mithat Efendi henüz Avrupa'yı görmeden, Avrupa ile sürekli ilgilenmiş, yazılarında temel konu olarak Avrupa ve Osmanlı Batılılaşmasını işlemiştir. 1889 yılında

resmi bir görevle Avrupa'ya gitme şansına da sahip olmuştur. Stockholm'da, düzenlenmiş olan 8. Müşteşrikler Kongresi'ne, II. Abdülhamit tarafından Osmanlı delegesi olarak gönderilmiştir. Toplam 71 gün süren Avrupa seyahati süresince, Marsilya, Paris, Köln, Hamburg, Kopenhag, Berlin, Lozan, Viyana ve Trieste şehirlerinde bulunmuştur. Yazar, bu seyahatten sonra yazdığı roman ve yazılarına kendi Avrupa gözlemlerini de eklemiştir." (Rosay, 2009: 121) Onun nazarında, kendini bir tüketim cenderesi içine sıkıştırmış öteki toplumlar, ahlakî ve insanî bütün değerlerini, bu sarmalın içinde yok etmişlerdir. Ahmet Midhat Efendi, öteki'nin bu özelliklerinin çok eskiye dayandığının farkındadır. Dolayısıyla bu eleştirisini, Avrupa'nın eski medeniyetlerinden başlamak üzere yapar. Çünkü bugünkü Avrupa, onların mirasçılarıdır. Roma'yı temele alarak medeniyetçe ilerlemenin, maneviyatça gerilemeye yol açtığının gözden kaçırılmaması gerektiğini düşünür. Roma'da: *"…isti'dad-ı zamanın gösterdiği imkân mertebesinde medeniyeti terakki ederek o zamanın mertebe-i kemaline varmış ve fakat terakkiyat-ı medenniyyenin cihat-ı seyyie ve muzırrası cihatı hasene ve müfidesinden daha ileriye geçip ahlak ve adat şimdilerde hemen hemen tasavvur bile edemeyeceğimiz derecede bozulmuş idi. Bir hazineye bir kuşluk taamı etmek ve bir aşüftenin fuhşu yolunda cihanı feda eylemek, zevciyyet ve sıhriyet büsbütün muzmahil olmak Roma'nın şu mertebe-i kemalinde görülmüş ahvaldendir."* Avrupa'nın tüketim düşkünlüğünün sınır tanımamasının köklerini bu bakımdan çok eskilerde arar. Roma ve onun gibi medeniyetleri örnek gösteren anlatıcı, *"terakkiyât-ı medeniyeyi bir kanun-ı kavi baskısı altında"* bir topluma kabul ettirmedikçe *"hususat-ı maneviyenin bilkülliye inkıraz ve izmihlali"*nin yaşanacağına kanaat getirmiştir. Dolayısıyla insaniyetin maddi kuvvetlerle değil, manevi kuvvetlerle ayakta tutulacağına inanır. Maddi gelişmişliğini tamamlayan her toplum, manevi gelişmişliğini de muhafaza etmelidir. Muhafaza edemezse, sosyal ahlakının sınırlarını tayin edemeyecek ve bir tüketim toplumuna dönüşüverecektir.

Ahmet Mithat, o günden bugüne gelen Avrupa toplumunun pek fazla mesafe katedemediğine inanır. Öteki toplumun bugünkü ferdi, değerlerini koruma ve yaşatmadan habersizdir. Avrupa'da suçun ve cinayetlerin çokluğunu da onların bu gerçeği kavrayamayışlarına bağlar. Her ne kadar suçlulara uygulanan cezalar şiddetli ise de onların kanun ve vicdan çiğneyişleri önlenememektedir. Bunun tek sebebi de

onlarda "Allah korkusu"nun kalmamasıdır: *"… İşte Avrupa gözümüzün önünde duruyor. Oranın kanunları daha şiddetli. Fakat Allah korkusu yüreklerden çıkmış olduğu için cinayetler dahi çoğaldıkça çoğalmaktadır." (Müşahedat, 301)* İnsan varlığını basit bir nesne olarak görmenin temelinde; değer kaybı yaşanması ve tüketim kültürünün kontrolden çıkması vardır. *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi* romanında da genç kız Marie'nin, Fradic tarafından içki üretmeye yöneltilmesini; Avrupalıların Amerika'ya ithal ettikleri en "muzır" şey olarak tanımlar. Çünkü bu "ispirtolu meskurat"a alıştırılan yerliler; *"bunları can u dilden severek bir daha def-i ibtilaya muktedir olamamak hasebiyle adeta helaka kadar varırlar."* Hatta bu sadece Amerika yerlileri için değil, Afrika ve Amerika yerlileri için de geçerlidir.

Ahmet Metin ve Şirzad'da, Avrupa'nın yaşadığı ahlak ve tüketim krizinin onu nasıl bir felaketle karşı karşıya getirebileceğine işaret edilir. Medeni Avrupa, gelişmişliğine rağmen manevi uçurumlarla yüz yüze gelmiştir, ama daha kötüsü bu durumunu kabullenmek istememektedir. Avrupa nüfusunun ekonomik durumunun kötülüğü göz önüne alınarak sefaletin ne kadar ilerlediği anlatılır ve fakirlere nispeten oldukça az olan Avrupa zenginlerinin, sahip olduklarına rağmen gerçek mutluluğu tadamadıkları belirtilir. Anlatıcının nazarında insanlığın gerçek mutluluğu, "*nev-i beşerin bahtiyârî-i umûmisi"* sağlanarak elde edilebilir.

"Avrupanın aklı varsa kendi usûl ve âdâtını tadil ve tashih eyler. Zira Avrupa'nın şimdiki usûl-i maişeti benî beşerin selâmet ve refah ve mes'udiyetini temin edecek yolda olmadığı sâbit olmuştur. Avrupa ahâlisinin yüzde sekseni o kadar fakirdir ki bu fakr ü zarûretin netâyic-i ilcaâtından hükemâbihakkın endişe ediyorlar. Bâki yüzde yirminin on beş kadarı gûya orta hâlli adamlar olup fakat usûl-i maişetteki müşkilât ve mezâhim hasebiyle bunlar arzularının pek azma nâil olarak pek çoklarından mahcûren yine nâil-i saâdet olamıyorlar. Yalnız kusur yüzde beş kadarı vakıâ zengindirler. Farzedelim ki zenginlikleri kadar da mes'ud ve bahtiyardırlar. Ama ne fayda! İnsanların yüzde beş kadarı mes'ud ve bahtiyar olmakla nev'-i beşerin bahtiyârî-î umûmisini hükmeyliyebilir misiniz?" (Ahmet Metin ve Şirzad, 698-699)

Avrupa'nın gündelik hayatındaki tüketim tuhaflıklardan birine de *Paris'te Bir Türk* romanında değinilmiştir. Gardiyanski, Nasuh'u; Lyon'da Restauration Bourgeoise

adlı bir restoranta götürmüştür. Burasının, *“taharet ve nezafeti zararsız olmakla beraber”*, fiyatlarının çok yüksek olması anlatıcı tarafından tuhaf karşılanır. Alaylı bir dille kahramanlarının bu lokantada ödedikleri paraya rağmen karınlarını bile doyuramadıklarından bahseder.

“İnsan bir frank ile karnını doyurabilir, on frank verse de aç kalır. Yer vardır ki herif süsten, alâyişten başka bir şey satmaz. Yer vardır ki insandan aldıkları para kadar mal verirler. İşte "Restauration Bourgeoise" lokantası dahi müşterilerini böyle zararlı çıkarmayacak olan yerlerdendi.” (Paris’te Bir Türk, 110)

Tüketim toplumunun aşırılığı birçok alanda kendini göstermektedir. Kabaran iştiha, tatminsizliğinden dolayı gayr-i meşru kazanç yollarını da ortaya çıkarmaktadır. Bu anlamda, Avrupa’da öne çıkan ahlaki bozukluklardan biri de “bahşiş” adı altında arabacıların ve gümrük memurlarının aldıkları rüşvetler olarak gösterilir. “Purbuar-pour boine” denilen, “içmek için” anlamında kullanılan ve Ahmet Midhat’ın şarap parası olarak tercüme ettiği bu ifade; gerek memurların gerekse hizmet sektöründe çalışanların sık sık başvurduğu ve meşrulaştırdığı bir gelir biçimine dönüşmüştür. Her ne kadar Ahmet Midhat Efendi, *Avrupa Âdab-ı Muâşereti Yahûd Alafranga* kitabında bu bahşiş meselesine de bir açıklama getirmiş ve bunu eski Romalılardan günümüze kalan bir adet olduğunu belirtmiş olsa da romanlarında bu durumun, tüketim kültürüne yol verir hale geldiğinden şikâyet etmektedir. “Bahşişin verilmemesi ötekinin dünyasında hizmetten memnun kalınmadığını anlamını da taşımaktadır.” (Meriç, 2000: 277) Bu konuya, hem Paris’te Bir Türk hem de *Mesail-i Muğlaka* romanlarında değinilmiş; karşıdakini sömürücü bu tutum, sosyo-ekonomik bir bozukluk olarak gösterilmiştir: *"Haniya o rüşvet kabûl etmeyen gümrük memurları? Haniya o şimendöfer memurları? Hattâ daha büyükleri? Purbuarın mikdarı muayyen değildir ki! Beş santimden alınız on franga, yüz franka kadar! Daha ziyâde bile purbuarlar vardır. Hizmetine göre efendim, hizmetine göre!" (Mesail-i Muğlâka, 55)* Bu meslek gruplarının zorbalığı, karşısındaki insan istemese bile onu vermek mecburiyetinde bırakmaktadır: *“…arabacılara hilâf-ı nizam şarap parası vermek dahi yolcuların mecburiyeti cümlesine dâhil olmuş kalmıştır.” (Paris’te Bir Türk, 114)*

Paris'te Bir Türk'te ayrıca, Paris'teki tüketim hayatının farklı bir yüzüne de ayna tutulur. Paris, bir medeniyet merkezi olmasına rağmen, bir mahallesindeki gündelik yaşam biçimlerinin kanunsuzluğu ve iffetsizliği bu şehrin sosyo-ekonomik hayatına başka bir leke sürmektedir. Bu varoş ortamı; lokal bir ahlaksızlık yuvasına dönüşerek öteki toplumun tüketim kültürüne farklı bir örnek olarak sunulur. (Paris'te Bir Türk, 450-108)

Öteki toplum, ekonomik ve kültürel anlamda bir tüketim toplumuna dönüşmüştür. Eskiden gelen bir takım sosyal olumsuz alışkanlıklar, maddi ilerleme ile daha da kötü manzaraların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İnsanların birbirleri ile olan münasebetlerini düzenleyecek dinî ve ahlakî değer yargıları korunmadığı için, sadece kişisel çıkarların korunduğu bir sosyal yapı kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Ahmet Midhat, gerek tercüme eserlerindeki muhteva unsurlarından yararlanarak gerekse kendi hayal dünyasının zenginliğiyle, öteki'nin bu eğlence/sefahat hayatını sıklıkla işlemiştir.

1.2.2. Eğlenceden sefahate öteki toplum

Ekonomik güce bağlı sosyal tabakalaşmanın varlığı, Avrupa'nın soylu/burjuva/köylü sınıflarının ayrımını doğal olarak belirginleştirmiş ve kategorize olmuş bir tüketim toplumu yaratmıştır. "Üretim sürecinin birimi olan ekonomi temel bir alt yapı birimidir. Siyasa, ekonomiden başka bir şey değildir. Altyapı da ekonomi olan üst yapıda siyasa olarak belirir. Demek ki toplumsal oluşma ve gelişmenin temel belirleyicisi ekonomidir. Başta siyasa olmak üzere ideoloji, hukuk, ahlak, din vb. gibi bütün üst yapı kurumları ekonomik altyapının üstünde ve ona uygun olarak oluşurlar." (Hançerlioğlu, 1996: 120) Batı dünyası, Eski Roma'dan gelen bir tüketim geleneği sürekliliği içinde, sosyo-ekonomik bozukluğa dayalı bir sosyal hayatı yaşayagelmiştir. 19.yy.'la birlikte ise, Avrupa'nın çeşitli yönlerden kaydettiği ilerleme, aynı zamanda gündelik yaşamın/alışkanlıkların değişmesine de neden olmuş, tatminsizliğe ve sürekli tüketime dayalı bir hayat algısı, farklı görünümler altında yaşanmaya başlanmıştır.

Batılılaşma rüzgârının alabildiğine Osmanlı sosyal hayatını etkisi altına aldığı bir dönemde, Tanzimat romancısının öteki'nin sosyal hayatına/sefahat hayatına karşı geliştirdiği bu tutumu önemsemek gerekir. Her biri birer Osmanlı aydını olan Tanzimat

romancıları, eserleri aracılığıyla öteki'nin, Osmanlı ahlakına mugayir düşen yaşama biçimlerini eleştirmişler, öteki topluma karşı her zaman mesafeli durmayı tercih etmiş ve okurlarına da bu telkinlerle yaklaşmışlardır.

Tanzimat romancısının hedefindeki öteki toplumun tenkit odağı, "eğlence" ve "sefahat" arasında gidip gelen yaşama biçimidir. David Chaney'in altını çizdiği şekilde, "yaşam tarzları" kavramı, romanlarda resmedilen ilişkilerin kristalize olmuş halini gösterme işlevine sahiptir. Yaşam tarzları, kültürel yapıya bağlı olarak "bir biçim, bir tavır ve bir gruba ait bazı eşyaları, yerleri ve zamanları kullanış şekli" olarak "özel bağlamlarda anlam kazanan uygulama ve davranış dizilerdir." (Alver, 2002: 25) Tamamıyla ahlaksızlık odağında büyüyen, insanlarını yutan ve bir tüketim çarkı içinde yok olmaya çağıran yutucu ortamlar, bir tüketim çılgınlığı içinde boy vermektedir. Ahmet Midhat Efendi, pek çok romanında okurunu; öteki'nin bu düşkünlüğünü ve düşüklüğünü kınamaya çağırır. Çoğunluğunu Fransa'ya yönelttiği sefahat eleştirilerinde; eğlence hayatından insanî tükenişlere ve ahlakî kayıplara dönüşen sosyo-ekonomik bozuklukları tasvir etmiş, kaba bir deyişle okurunu: "Avrupa'nın hâli budur" diye tembihlemeye çalışmıştır. Çünkü bize sirayet etmiş pek çok olumsuzluğun ve gayr-i meşru hayat unsurlarının, öteki'nden bize sıçramış olduğunu çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. Bu bir tür, karşı koyma biçimidir. Pek çok yaşama unsurları ile Osmanlı hayat tarzını yıkmaya çalışan ve içe hücum eden "öteki" kültür ögelerine karşı Ahmet Midhat, bir sosyal refleks geliştirmiş ve bunlara karşı temkinli olunması gerektiğini savunmuştur. Dolayısıyla, Osmanlı sosyal hayatı için birer yıkım sayılabilecek kültürel yozlaşmanın tehlikelerini o zamandan görebilmiştir. Toplumsal hastalıkların kaynağı olan "sefahat" olgusunun bütün toplumlar için de büyük bir tehlike arzettiğinin, romanlarında altını çizen yazar, onları suçlamakla birlikte, öteki toplumun gördüğü zararları da dile getirmiştir.

Cankurtaranlar adlı hikâyesinde, eğlence kültürünün öteki'nin gündelik yaşamının bir parçası olduğundan bahseder. Fakat bu eğlence anlayışındaki asıl niyet, yaşamdan lezzet alma ve yaşama neşe katmayla sınırlı gösterilir. Avrupalının, hayata karşı geliştirdiği bu "haz" kültürü, eskiden kalma bir eğlence düşkünlüğünden kaynaklanmaktadır. Avrupa milletleri içerisinde eğlenceyi en çok seven toplum olan Fransızlar; tiyatro, balo, müsamereler, bahçe eğlenceleri, sayd ve şikarlar, spor gibi

aktivitelerle günlerini geçirirler. “Havayic-i mükrime”lerinden dolayı da “çançanlı”ğa ve “çal çenelik”e meraklıdırlar. Avrupalıların, Fransızların ve onların atası sayılan Golovaların, eğlence düşkünlüklerinde ne kadar ileriye gittikleri şu sözlerle dile getirilir:

“Avrupalılar eğlenceye pek müptelâ adamlardır. Bilirsiniz ya! Büyüğü küçüğü, zengini züğürdü eğlencesiz duramazlar. Hele Fransızlar bu eğlence hususunda Avrupa'nın sair akvamına da faiktirler. Onlara eğlence merakı abâ ve ecdatlarından miras kalmış bir hastalıktır. Çünkü onlar eski Golovaların ahfadıdırlar ki eğlenceyi cihanda en mühim şeyler üzerine bile tercih ederler idi.…Şurası lâtifeye haml olunamayacak hakayık-ı mutlakadandır ki Avrupalılar alelumum eğlenceyi pek severler ve bunlar meyanında bilhassa Fransızlar daha ziyade severler.” (Cankurtaranlar, 765)

Altın Âşıkları’nda anlatıcı, Fransızların hiçbir sıkıntıyı devam ettirmeyişini büyük bir hayretle karşılar. Paris’te yaşanan en kötü olayın bile zamanla yerini eğlence ve sefahate bırakabilme ihtimali, burada eğlencenin kesintiye uğramadan sürüp gidişinin göstergesidir. Romanda anlatılan ve Paris’te gerçekleşen Vitri cinayeti; “çok dehşetli” bir olay olarak görülmesine rağmen bir süre sonra unutulmuştur. Alışıldık yaşamına geri dönen şehrin, hiçbir şeyin etkisinde uzun süre kalamadığı vurgulanır. En acı olayların tesiri, insanlarının eski zevk ve eğlence hayatlarını özleyecekleri süre ile sınırlıdır.

“Lâkin Fransa bu! Paris bu!.. Bahusus devr-i iğtişâş bu! …. Koca Paris! Hiç bir belâ ve musibetten mütenebbih olmayan ve böyle bir tenebbüh ile çılgıncasına vur patlasın çal oynasın âlemlerini tatil edemeyen Paris şehri yine ayş u nûşunda, raks ve tegannîsinde, zevk ve sefasında devam eylemekteydi.” (Altın Âşıkları, 214)

Paris hayatı, sefahat hayatı ile adeta özdeşleşmiştir. *Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr* adlı romanda, Paris’in sefahat hayatının, Osmanlılar bir yana, Fransızların namuslu insanlarını bile bıktıracak kadar çirkinleştiği söylenir. Romanın idealize kahramanı Mustafa Kemerüddin, Paris’te öğrenim gören öğrencilerin yaşadığı meşhur Quartier Latin’deki ortamdan duyduğu rahatsızlıktan dolayı orada yaşamak istemez. Burada yaşayan öğrencilerin davranışlarını, “namusa ve ahlaka yapılmış birer taciz” olarak değerlendirir. Polini de Mustafa Kemerüddin Bey’in bu sefahat hayatından duyduğu rahatsızlığı şu sözlerle belirtir:

"— …Paris'imizin maîşet-i safîhânesi bir namuslu Fransız'ı nasıl bîzar edecek surette ise, bir namuslu Osmanlı'yı da öyle bîzar eylediğinden bu zat talebeden olmakla beraber Quartier Latin heşeratıyla beraber yaşamak istemedi." (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 220)

Ahmet Midhat'ın, *Kafkas* ve *Acaib-i Âlem* gibi romanlarında, Rusların sefahat hayatını da hikâye ettiğini ve eleştirdiğini görürüz. Rusların ve Fransızların sefahat âlemlerini birbirleriyle mukayese eden Ahmet Midhat, aralarındaki farkları ortaya koymaya çalışır. Rusları, sefahat hevesi bakımından daha ileride görerek onların bu özelliklerinin yaradılışlarından kaynaklandığını düşünür. "Her şeyden bahsetmek üzere çıkarmakta olduğu" Kırkambar mecmuasında; "Fransa'nın Devr-i Şehvanisi" başlıklı bir tarihi makalesinde "Fransa'nın zevk ve safa âleminin" zirvede olduğu bir dönemden bahseden Ahmet Midhat, Fransız eğlence hayatının, insanı hayrete düşürecek kadar ilginç sahnelerle dolu olduğunu söyler. Ona göre Fransızların yaşam biçimlerinin abartıyla dolu olmasına rağmen; Rusların sefahat yaşamları ve arzuları onlardan daha ileridedir.

"…o bentte hikâye eylediğimiz ahval muhayyirü'l-ukuldür. Ancak ne kadar muhayyirü'l-ukul olsa yine Rusların bu yoldaki ahvali derecesine varamaz. Aralarında şu fark vardır ki Fransızların sefahati bütün bütün ciddi ve hulki ve cibilli olmayıp, bu yoldaki tehalüklerinin yüzde yetmişi zevzekçesine bir mübalağadan ibarettir. Ruslar ise o yolda hangi dereceye varmışlar ise hilkat ve cibilletlerinin müstait olduğu dereceye nispetle derece-i mezkure yine pek aşağıda kalmış ve kendi istidatları daima derece-i mezkurenin ma-fevkini hırs ve tahassürle kendilerine özletmiştir." (Kafkas, 203)

Acaib-i Âlem'de Suphi, bir İngiliz hanımefendisi olan Miss Haft'a sefahat ve fuhuş gibi genel ahlaka mugayir kavramların, Rus sosyal hayatı ile adeta özdeşleştiğini anlatır. Onun nazarında Rus toplumu, birkaç iyi özelliğinin dışında ahlak bakımından oldukça düşük bir toplumdur. Romanda, Rus sefahatinin derecesini Suphi'nin ve Miss Haft'ın diyaloglarından öğrenebiliriz. Suphi'ye göre; Rusların sefahat hayatları eğer tarihlerinden çıkarılacak olursa geriye hiç bir şey kalmayacaktır. Bunları konuşurken roman türünün "öğretici" vasfına da vurgu yapan Miss Haft, Ruslardaki sefahat düşkünlüğünü buradan öğrendiğini belirtir. "Toplumsal rollerin ve ilişkiler ağının

düzenlenmesi ve icrasında yaşam tarzlarının doğrudan bir etkisi izlenebilmektedir. Bireysel ve toplumsal reflekslerin yaşam tarzlarına göre ortaya çıkmasına, romanın satırlarında bir kez daha tanık olunmaktadır." (Alver, 2002: 25) Beraber gittikleri bu davette görmüş oldukları manzaralar, onları son derece rahatsız etmiştir.

"Suphi-Yalanı zaten sevmediğim gibi bilhassa size yalan söylemeyi cinâyâtın eâzımından addederim. Evet, Miss Rusların maîşet-i sefîhânelerine dair bendeniz dahi bir hayli malûmat peyda etmişimdir. Zaten fuhuş ve sefahat Rusların târih-i milliyesine ol kadar karışmış, imtizaç eylemiştir ki bu bahsi tarihlerinden çıkaracak olursak sayfaları hemen boşalır. Maahaza edilen davetin sizi bu derecelere kadar gazaplandırmasındaki hikmeti takdir edebilecek surette hiçbir gune fikir ve malûmatım olmadığına inanınız, emin olunuz." (Acâyib-i Âlem, 224 -225)

Paris'te Bir Türk'te; Paris'in gece hayatının, diğer Avrupa başkentlerinin gece hayatı ve âlemleri ile karşılaştırılamayacak kadar ileride olduğu savunulur. Kadınların ve erkeklerin birbirleri ile münasebetleri sınır tanımaz. Birbirlerinden maddi anlamda istifade etmekten başka hiç bir amaçları yoktur. Bu gece âlemlerinde; "coccotte"ler, "etudiante", "ouvrier", "grisette" adı verilen farklı nitelikte kadınlar boy gösterir. "…bunlar arasında özgür davranışlı işçi kızlar da yer alırlar. Daha sonra 1840'tan itibaren, sokak kızına çok yakın olan yosmalar ortaya çıkarlar. Bunların en başında ise kibar fahişe diye adlandırılan kızlar yer alır. Kibarlık düşkünü soyluları, lüks ve şehvet düşkünlerini ve zevk ve eğlence dünyasında sık sık boy gösteren düşünür ve sanatçıları cezbeden kadınlar bu sınıfta yer alırlar." (Aytekin, 2003: 20) Sefahat ortamının, bu anlamda bireye sorumluluk yüklemediğini, öteki toplumda; sadece tarafların tercihlerine ve şehvet hislerinin tatminine dayanan bir ilişki şeklinin benimsendiğine şahit oluruz.

"Paris'in bu âlemi sair payitahtlara pek de makis değildir. Her yerde bu misillü ittifakların içinde bir de para ve istifade sevdası olup Paris'te ise, karı erkek her biri kendi işlerini başkaca görüp kazanacakları parayı kazandıktan ve maişetlerini yoluna koyduktan sonra, mücerret erkekleri zen-dostluk ve karıları merdüm-dostluk etmek üzere bu âlem-i serbestîye can atarlar. Gayeti erkek refakatında bulunan karıya "soupe"

denilen bir gece taamı arz eder ise pek büyük sahavet göstermiş olur." (Paris'te Bir Türk, 164–165)

Ahmet Midhat, Erkeklerin şehvet düşkünlükleri hakkında bir gazete haberinden yola çıkarak *Hayret* romanında bu durumdan bahseder. Paris'te yeni moda olmaya başlayan zenci kadınlara karşı şehevanî eğilime de dikkati çeker. Öteki toplumların erkekleri, sefahat âlemlerinde farklı olmak için, arzularının doğrultusunda tercihler yapmaktadır. Çünkü hayatları bir zevk merkezinin etrafında dönmektedir. Meşru dairenin dışında; dinin, ahlakın, örfün yasakladığı hiçbir şeyi denemekten kaçınmazlar: *"… geçen sene gazetelerde okuduğumuza göre Paris'te zencileri odalık etmek moda olmuşmuş. Herkes lezzet ve sefayı kuzgunî dilberde bulmak daiyesine düşmüş. Erkekler bu misillü hevesatta kadınların varamayacakları derecelere varırlar" (Hayret, 89)*

Paris'in "ahlak ve adab-ı umumiyece" içinde bulunduğu durumun bir tasvirini de *Ana-Kız* hikâyesinde yapan anlatıcı, bazı insanların sergiledikleri rezillik ve ahlaksızlıklara karşın, hiçbir utanç emaresi taşımamalarını yadırgar. Garip karşıladığı o dönem Paris'inin bir modası da Fransa'da yayılmaya başlayan "velospid" modasıdır. Bu bisiklete binme eğlencesi, en çok kadınlar arasında yayılmaya başlamıştır. Anlatıcı, kadınların bisiklete binerken giydikleri kıyafetleri ve sergiledikleri tavırları, ahlaka aykırı bulduğu için eleştirir. Bu bahsi anlatırken Paris'te güzel ahlak sahibi, fazıl insanlar olduğunu da belirtme gereği duyar ve Paris'in bu hallerinden onların da rahatsızlık duyduğunu belirtmeden geçemez.

19. yüzyıl Avrupası, Tanzimat romancısının nazarında tam bir "haz" toplumudur. Her şeyden eğlence çıkarma hevesleri ve eğlenceyi hayatlarının merkezine oturtmaları, onları adım adım sefahat toplumu olma yoluna sokmuştur. Dolayısıyla o derin etkilenme döneminde, Osmanlı'yı bu zararlı modelden korumak Tanzimat romancısının üstlendiği önemli bir görev olmuştur.

1.2.2.1. Kumar

Öteki'nin tüketim ahlakını belirleyen başlıca alışkanlıklarından biri kumardır. Gayr-i meşru hayatın maddî olarak insanı sarmalına aldığı kumar alışkanlığı, birbirini

tetikleyen kötü alışkanlıklar dizgesinin harekete geçmesine ve sefahatin insan hayatını bütün yönleriyle kuşatmasına sebep olur. Kumarın ve baloların eğlence olmaktan çıkarak bir tüketim ortamına dönüşüverdiğini, öteki'nin sosyo-ekonomik hayatını baltaladığını romanlardan rahatlıkla görebiliriz.

Acayib-i Âlem romanının seyahatçileri Suphi ile Hicabi, Rusya'da şahit oldukları Rus asilzadelerinin kumar oynama adetlerini hayretle karşılarlar. Rusya'da sefahat hayatının bir parçası olan kumar oynama alışkanlığı çok ciddi boyutlara ulaşmış, çok yaygınlaşmış ve yüksek miktarda paralarla oynanmaya başlamıştır. Ahmet Mithat Efendi, gençlik yıllarında hiç de yabancısı olmadığı bu sefahat âlemlerini yakından bildiği için tasvirlerle süsleyerek anlatır ve özellikle Rus kibarlarının sosyo-ekonomik güçlerinin yüksekliğinden kaynaklanan bu sefahat tutkusunun, başka ülkelerdeki sefahatlerle kıyas edilemeyecek kadar büyük olduğunu belirtir.

"… Rusya'da kibar için servetin nihayeti olmayıp bahusus kumar oyunları dünyanın hiçbir tarafına kıyas olunamayacak surette Rusya'da oynandığından ve bir oyunda beş yüz bin ruble yani bizim sikkece seksen, doksan bin lira birden kaybetmek veya kazanmak dahi mümkün olduğundan işte yalnız bu kumar sefahatine mukabil hatır ve hayale gelebilecek olan sair sefahetlerin kâffesi hiç menzilesinde kalır ve bu nispetle hiç menzilesinde kalan sefahetler ise memâlik-i sâireye nispetle akıllara hayret verecek dereceleri bulurdu." (Acâyib-i Âlem, 114)

Paris'te Bir Türk'te de yine Rusların kumara olan düşkünlüklerine vurgu yapıldığını görürüz. Kumar, başta insan onuru olmak üzere, beraberinde diğer ahlakî kayıpları da peş peşe getirmektedir. Kibar âleminin mensupları, her ne kadar sosyo-ekonomik bakımdan üst bir yaşamın parçası olsalar da yaşadıkları sefahat hayatı onları alçalttıkça alçaltmaktadır. Burada, Rusya'da oynanan kumar alışkanlığının ne seviyelerde oynandığına örnek olarak verilen ifadeler oldukça ilginçtir:

"Oyunda yenilip de kızanların ne kadar büyük tehlikeleri göze aldıracakları malûmdur. Bunların daha üst tarafını ise Moskoflu göze aldırmıştı. Zira Petersburg ve Moskof prenslerinin kumarda ne derece şiddetleri olduğuna vukufu bulunanların teslim edecekleri vechile, bunlar miyanında nakd-i mevcudunu, emlâk-ı mevcudesini kumara

verdikten sonra kızlarını, karılarını dahi bir kıymet mukabilinde kumara koyanları dahi görülmüştür." (Paris'te Bir Türk, 321)

Aynı romanda Nasuh, yeni girdiği bu kibar ortamının eğlence anlayışını gözden geçirir. Burada çalınan müzikler ilgisini çekmez ve özellikle buradaki insanların: *"… önlerine yığdıkları küme küme banknotlar ile ehemmiyetlice kumar oynayarak"* kendilerine bir tüketim kültürü oluşturmalarını hoş karşılamaz. Bu insanların birbirleriyle olan samimiyetlerini de ancak *"ütülenmiş koyun kellelerinin sırıtışlarından"* ibaret olarak görür. (Paris'te Bir Türk, 320) Bir Osmanlı olarak bu ortamlarda insanî hiçbir duygunun barınamayacağı kanaatine varır.

Bahtiyarlık'ta, Flamme şehrinde kumar alışkanlığının gelmiş olduğu boyutların ne kadar şaşırtıcı olduğu kaydedilir. Kumar tutkusunun, aşırılığı ve kazanma arzusunun insanı nasıl kontrolü altına aldığı vurgulanır: *"…O kadar kumar yangınları görülürdü ki kül olmuş bulundukları keselerinde beş para kalmamak şöyle dursun beş para edebilirse keseyi dahi kumara basmak gayretinde bulundukları hâlde reddedilmiş olmakla meyus görünürlerdi." (Bahtiyarlık, 515) Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr* romanında da Baden şehrinde, kumar oynama alışkanlığının, başka hiçbir Avrupa şehrine mukayese edilemeyecek kadar ileri olduğuna işaret edilir. Ahmet Mithat'ın romanlarında çokça kullandığı abartılı anlatımı ile burada kumar oynayanların kimisi o kadar çok kazanır ki, kumarhanelerin içini boşaltır; kimisi de kaybettiklerinden dolayı intihar eder.

"Bir masa üzerinde yüz binlerce frank birkaç saat zarfında deveran eyler. Oynanan oyunlar otuz bir ile bir de "rulet" denilen oyun olup, rulet oyununda bazı kere zengin adamların bankayı alt üst eyledikleri yani asıl oyun şirketini muvakkaten olsun iflâsa çıkarttıkları rivayet olunursa da buna mukabil Baden Baden'de olanca servetini elden giderip de kafasına bir kurşun sıkarak şu bâr-ı hayattan dahi kurtulanların miktarına dair rivayetler daha esah ve daha ekserdir." (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 238)

Karnaval romanında, balolardaki kumar oynama âdetine de vurgu yapılarak buralarda her türlü kötü alışkanlığın kendini gösterme imkânı bulduğu, eğlence ve kumarın iç içe girdiği anlatılır. *"Kumar oynamak baloların raks kadar ve belki daha ehemmiyetli bir eğlencesidir." (Karnaval, 13) Para* hikâyesinde, rutin alafranga

adetlerinden bahsedilerek gece eğlencelerindeki kumar alışkanlığına vurgu yapılır ve öteki toplumun kibarlarının, kumar illetini gündelik bir tüketim/eğlence biçimine dönüştürdüğünden bahsedilir: *"….kulüplere mi, tiyatrolara mı, vizitelere mi nerelere gidecek ise taamdan sonra gidilmek mutat olup ekseriya birkaç yere birden başvurmak lâzım geldiğinden ve hele kumar bunların en büyük eğlencesi olduğundan…"(Para, 563)*

*Müşahedat'*ta da Baron Karnik'in; Viyana'da hayat kadınlarıyla, artistlerle, kumarhanelerde nasıl para harcadığı anlatılır. Karnik, kumar oynayıp sürekli kaybetmesinden dolayı, "grek" lakabıyla anılmaya başlamıştır. Çünkü Avrupa'da "grek" demek kumar *oyunlarında türlü hüd'alarla birtakım paralı adamları soyan hilebaz" (Müşahedat, 303)* anlamına gelmektedir. Anlatıcı, Avrupa'nın büyük kumarhanelerinde kâğıt oyunlarının nasıl oynandığını ve çeşitli hilelerle nasıl oyun kazandıklarını tasvir eder.

İçki ve kumar alışkanlığı, öteki toplumun fuhuş alışkanlığından sonra en büyük yıkımı yaşadığı tüketim unsurudur. Gündelik hayatın eğlencesi, bu alışkanlıkların sınırlarının tayin edilememesi neticesinde sefahate dönüşmektedir.

1.2.2.2. Balo ve dans

Öteki toplumun eğlence hayatı ile ilgili en ciddi tenkitlerin yapıldığı ortamların başında balolar gelmektedir. Balolar, Avrupa kültürünün bir eğlence biçimi olarak toplu gece eğlenceleri şeklinde tertiplenmektedir. Ahmet Mithat'ın romanlarında, balolarla ilgili kullanılan ifadelerden, bu eğlence kültürünün adetlerinden rahatsızlık duyduğunu kolaylıkla anlayabiliriz. Balolardan hoşlanmamasının başlıca sebebi de bu ortamlardaki davranışları gayr-i ahlaki bulmasından kaynaklanmaktadır.

Sefahat hayatının su yüzüne çıktığı bu eğlenceler, Paris gece âlemlerinin vazgeçilmezidir. *Paris'te Bir Türk* romanında, "Prado Balosu" adındaki meşhur organizasyonda sergilenen dansların ve davranışların ne kadar ahlaksızca olduğu vurgulanır. Öyle ki, burada aşırıya kaçabilecek ahlaksızlıklara müdahale etmek üzere polisin hazır bulunduğundan bahsedilir. Yani öteki'nin balo ortamlarındaki rezaletler ve seviyesizlikler, ancak güç kullanılarak kontrol altına alınabilmektedir.

“Prado balosuna devam eden şu cemaatin icra eyledikleri rakslar sair baloların rakslarına asla benzemez. Bunlar ol kadar serbestane, öyle aşüftegâne ve o derece çılgıncasına raks ederler ki gerçekten namuslu olan veyahut (Paris'te eksik olmadığı vechile) namuslu olmak üzere geçinen bir kadın!... Bu oyunları temaşadan bile haya eder.” (Paris’te Bir Türk, 164–165)

Aynı romanın başka bir bahsinde, yine Prado Balosu’na atıfta bulunularak bütün balolardaki kadın-erkek ilişkilerinin bayağılığı, gösteriş meraklılarının arz-ı endam edişleri ve kadınların zengin erkeklere karşı sergiledikleri davranışlar tenkit edilir. Buraya gelen kadınlar, “kuyumcu dükkânı” gibi “mücevherata müstağrak” bir şekilde gezerler ve kendilerine ilgi gösteren erkeklerin zenginliğine göre, onlara karşılık verirler.

“…Buraya gelen zengin takımı hovardalığı zengincesine eden takım demek olup vakıa kuyumcu dükkânı gibi mücevherata müstağrak olan tuhafa dükkânı âsâ tepeden tırnağına kadar çiçekler ve tenteneler ile donatılmış bulunan hanımlar bir tavr-ı mütehakkimâne ve bir vaz'-ı mütegalibâne ile gezerler ise de, kendilerine selâm veren zatın oldukça genç, oldukça güzel, şık idüğini görünce pek mütevazıâ ne redd-i selâmla bir de oldukça zengin olduğunu anlayınca, artık kendilerine takdim olunan kolu kabulde hiç kibir etmezler.” (Paris’te Bir Türk, 361–362)

Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar adlı hikâyede ise, Paris’te bulunan yabancı elçiliklerin düzenlediği balolardan bahsedilir. Bu balolarda özen gösterilen her hususun altını çizen Ahmet Mithat, özellikle kadınların balolardaki giyim-kuşama verdikleri önemi tasvir etmeye çalışır. Bu kıyafetlerin açıklığını, dekolteliğini örtülü bir biçimde tenkit ederek “akıllara hayret verici” bir şekilde düzenlenen bu balolarda, en çok dikkat edilen şeyin “esbab-ı tenviriyye” olarak belirtilen aydınlatma meselesi olduğunu belirtir.

“…fistanların ne kadar dekolte, yani ne kadar açık oldukları enzar-ı ehemmiyetten dûr mu kalmalıdırlar? Dekolteliklerinin derecesini en kestirme bir surette anlatmak için "Vücutların belden yukarısı çırçıplaktır!" diyecek olursak hiç de mübalâğaya haml olunamaz. Zira vücudun belden yukarısında fistanın kumaşı olarak yalnız omuzlar üzerinde iki parmak eninde şerit gibi bir şey ile bir de memeler üzerinde

kuş yuvası âsâ birer mahfazadan başka hemen hiçbir şey yoktur. (Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar, 585–586)

Kadınların bu kıyafetleri ile hem yürümeleri hem de dans etmeleri hemen hemen imkânsız gibidir. Kadınlar bu halde dans ederken başlarına gelebilecek herhangi bir kazada çok uygunsuz görüntüler ortaya çıkabilmektedir. Bu bakımlardan kadınlar, mümkün olduğunca uzun bir süslenme ve giyinme süresi yaşarlar: *"Harekât-ı mezkûre o kadar güçtür ki küçüklüklerinden beri bunlara alışkın olmayanlar için kaza ve tehlikesini men' gayet müşkül olur. En tuhaf tehlikesi ise, bir kadının fistanı kuyruğuna basıp da "cart" diye onu yırtmaktır ki, bazen ta beli hizasından fistanın koptuğu ve kadının yalnız beyaz jipon ile kaldığı bile nevadirden değildir." (Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar, 585–586)*

Karnaval romanında, meşhur bir "rezil kadın" olan "Rigulbouche"in, Paris'teki bir baloda giymiş olduğu kıyafeti ve çıplaklığı tasvir edilir. Balolardaki saçma giyim kaidelerini ironik bir edayla tenkit eden anlatıcı, sıradan bir baloda bile açık saçıklıklarını abartan kadınların, düşük balolarda daha vahim durumlara vardığını belirtir.

"…bir zaman Paris'te bu yoldaki bir baloya Rigulbouche isminde bir aşüfte-i meşhurun yalnız başındaki saçlarıyla mülebbes olduğu halde gittiği birkaç sene evvel gazetelerde görülen bir fıkradan anlaşılmıştı. Şu kadar ki elleri çıplak olduğu halde baloya gidilmesi pek büyük meayibden olduğu cihetle Rigulbouche'un dahi o kıyafetle gittiği akşam ellerinin eldiven içinde mahfuz olduğuna asla şüphe etmemelidir." (Karnaval, 9)

Batı tarzı eğlence yaşamın kendini gösterdiği bir diğer unsur da "dans" olarak karşımıza çıkar. Rezaletin sınırlarını zorlayan Batı'nın eğlence dünyası, eski dünyanın bir nevi ibadeti sayılabilecek "raks"ı ayaklar altına indirerek şehevî maksatlarına alet etmiştir. Ahmet Midhat'a göre "raks"ın temsil ettiği şeyler vardır. "Raks" hakkında Dağarcık adlı mecmuada bağımsız bir yazı da kaleme alan ve bu yazısı *"L'Orient Illustration"* adlı gazete de tercüme de edilen yazar, Çengi romanında, raks'ın asıl icra ettiği vazifeyi izah etmeye çalışır. Eski dünya toplumlarının ve yeni dünya toplumlarının raks'ı nasıl gördüğünü değerlendirir. Eski toplumların "raks"ı bir ibadet biçimi

görmesine rağmen, yeni dünya toplumları rezilliklerini, sergiledikleri sıradan ve anlamsız hareketlere mahkûm etmiştir.

"…Raks, haddizatında bedeviyet içinde mevcut olup, medeniyet bedeviyetin pek çok hususat-ı makbule ve tabiiyyesini bozduğu gibi raksı dahi eski mükemmeliyetine nispetle pek dûn bir mertebeye indirmiştir. Eski vahşiler indinde raks ibadet derecesinde bir nazar-ı takdis ile görülürdü. Yeni medeniler bunu rezalet derecesinde bir nazar-ı tahkir ile görülmek mezelletine indirdiler." (Çengi, 91-92)

Yine balolarda dikkatlerden kaçmaması gereken bir noktayı da "kadın"ın bedensel bir varlık olarak görülmesi ve elde edilmesi hevesi olarak görür. Bunu ifade ederken, öteki toplumun kilise hayatına da gönderme yapar. Çünkü öteki için kiliselerin bile "mülakat-ı âşıkane" için bulunmaz yerler olarak görüldüğünü ileri sürmesi, ona göre baloların seviyesi hakkında çok yorum yapılmasına imkân bırakmayacaktır. Öteki'nin ibadet mekânına bile böyle bir işlev yüklenmiş olması, Avrupa'da ahlaki düzeyin hangi derecelere düşmüş olduğunu gözler önüne sermektedir.

"Hele baloların en parlak eğlencesi taharriyât ve tecessüsât-ı âşıkanedir. İnsan heveskârı olduğu bir kadının arkasına takılmak ve istediği sözü söyleyebilmek için balolarda bulduğu müsaadeyi kilise de bile bulamaz. Buna istiğrap etmeyiniz. Zira kiliselerde mülâkat-ı âşıkane için bulunan fırsatlar olur olmaz yerlerde bulunamazlar." (Karnaval, 14)

Balolar, adeta alafranga hayatın gece ayinleri gibi düzenlenen, kadın vücudunun teşhir edildiği tüketim ortamları olarak görülmüştür. Ahlaki sınırların zorlanarak sadece kadın ve erkeğin zevk ve eğlence ihtiyaçlarının tatminine dayandığı için de bu yerler, hemen her yönüyle tenkit edilmiştir.

1.2.2.3. Paris'in öğrenci hayatı

Paris'teki sefahat hayatının başlıca ortamlarından biri de Fransız öğrencilerin ve dünyanın değişik ülkelerinden oraya okumaya gelen öğrencilerin kurduğu dünya oluşturur. Onların da Paris'in sefahat hayatının diplerde yaşanmasındaki payları gözardı edilmemiştir. Ahmet Midhat, pek çok romanında Paris'e öğrenim görmek için giden ve kendilerine has bir yaşam kuran öğrencilerin hayatlarından kesitler sunar. Bu öğrenci

hayatı, genel anlamda eğlence ve gayr-i meşru alışkanlıklara dayanmaktadır. Asıl görevleri olan öğrenim hayatlarını sürdürmek yerine, her türlü kötü alışkanlık onların hayatında yer etmiştir. *Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr*'da, Paris'e öğrenim görmeye giden şuurlu bir Osmanlı delikanlısı olan Mustafa Kamerüddin Bey, buradaki öğrencilerin hayatından duyduğu rahatsızlıktan dolayı, kendini onların alışkanlıklarından sakındırmaya çalışır ve öğrenimine büyük bir ciddiyet gösterir. Romanın başka bir yerinde, bu öğrencilerin yapmak istedikleri şeylerden onları alıkoyacak ve bağlayacak hiçbir engelin olamayacağından bahsedilir. Onlar, hem mirasyedi hem de müsriftirler. Sefalet çekseler bile bu hayat tarzından vazgeçmezler.

"Paris'te "talebe" denilen sınıf hakikaten tehditlerini îka'a muktedir adamlardan ibarettir. Onlar kafalarına bir şeyi koydulardı, onu fiile ihraç için hiç bir manileri olamaz kimseden korkmazlar. Masraftan endişeleri yoktur. Çünkü hiç bir şeyde masraf ihtiyar etmezler. Utanmak denilen şey onlar için akçeden daha kaht olur çi herhangi bir maksat uğrunda olursa olsun kendilerine dostların kâffesini muavin bulurlar." (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr,187)

Mesaîl-i Muğlâka romanında, bu öğrenci tipinin hem fiziksel hem de ruhsal betimlemesi yapılır. Bu talebe güruhunun taşkınlıkları ve uğraşıları, hayrete değer olarak sunulur. Ahmet Midhat, Paris'te "etudiant" da denilen bu "sınıf-ı tullâb"ı; "sakallı, bıyıklı" koskoca adamlar olarak tasvir eder. Çünkü onlar, on-on beş sene süren öğrencilik günlerini, zevk ve eğlence ile geçiren, öğrenciliğin verdiği mesuliyetten uzak yaşayan kişilerdir. En önemsiz bir meseleyi tartışarak büyütmek ve onunla vakit geçirmek onların bir tür eğlencesi gibidir. Anlatıcı, onların bir baloda çıkardıkları rezaletin ve karışıklığın, ancak askerlerin müdahalesiyle bastırılabildiğini hatırlatır. Başta Paris halkı olmak üzere bütün Avrupa, onların ahlaksızlıklarından yılmıştır.

"…bunlar bundan bir sene kadar mukaddem bir umumî baloda bir aşüfteyi çırçıplak olarak bir masa üzerine çıkarıp bir canlı statue yapmaya kalkışmalarından ve zabıtanın dahi bu hâli âdâb-ı umûmiyyeye mugayir görerek men'-i teşebbüs eylemesinden dolayı öyle bir hâdise vücuda gelmişti ki talebe üzerine asker şevkine kadar lüzum görülmüş ve vukua gelen müsadematta birkaç maktul ile bir çok da mecruh görülmüştü. … Gençleri mekteplere neye koyarlar? O mekâsib-i ilim ve irfanda

iktisap eyleyecekleri ilim ve terbiye ile ömürlerinin sonuna kadar hüsn ü hâl dairesinde hareket eylesinler diye değil mi? Hâlbuki Fransız talebesi mekteplerde işte bu sû-i terbiyeyi alarak ömürlerinin sonuna kadar da o terbiye muktezasmca hareket ediyorlar ki bütün Avrupa'nın nazar-ı istiğrâbını da bu sebepten dolayı kendileri aleyhine isticlâb eyliyorlar." (Mesaîl-i Muğlâka, 338–339)

Paris'te Bir Türk romanında da sefahat hayatının kucağında, bu öğrencilerin kendilerini nasıl tükettikleri üzüntüyle anlatılır. Bu öğrencilerin sadece erkekleri değil, öğrenci kızları da yaşadıkları kayıtsız hayatın esiri olmuşlardır. Onlar da hazlarının peşinde sürüklenerek bu tüketim kültürü içinde hiçbir sınır tanımamaya yönelirler. Estetik ve seviye adına hiçbir hayat algısı edinememiş bu öğrenciler, Paris'teki balolardan da eksik olmazlar: *"… onlar bir sınıf-ı zen-perestandır ki naz ve eda herkes indinde müstahsen olduğu hâlde, onlar indinde müstenfirdir. Onların erkekleri de böyledir, dişileri de. Erkekleri yine erkek gibi karıları severler. Artık karıları ne gibi erkekleri sevecekleri mülâhazaya muhtaç kalır." (Paris'te Bir Türk, 361–362)*

Onların bu hayatını, İstanbul'daki talebelerin hayatı ile karşılaştırmak imkânsızdır. Çünkü onların *"her biri hâline ve vaktine göre her türlü zevkten geri kalmazlar. Hattâ Paris'in cümleden ziyâde zevkini çıkaranlar talebe gürûhu olduğunu"* (Paris'te Bir Türk, 122) düşünen anlatıcı, onların bu hayatını anlatmaktan büyük bir heyecan duyar.

Öteki'nin meşru eğlenceden sefahate uzanan hayat tarzının başlıca aktörlerinden biri olan öğrenciler, Avrupa tüketim hayatında, kendi zevkleri için her şeyi meşru kabul etmiş ve Fransa'nın sosyal hayatında oldukça olumsuz izler bırakmış insanlar olarak karşımıza çıkarlar.

1.3. Tüketim Nesnesi Olarak Kadın Bedeni ve Fuhuş Meselesine Yönelik Tenkitler

Tanzimat romanında, çok belirgin hatlarıyla iki farklı toplum yapısının kritik edildiğini görürüz. Biri yazarların değerleriyle donandığı Osmanlı toplumu; diğeri de "öteki" olarak Osmanlılığın karşısına konumlandırdıkları Avrupa toplumudur. Tanzimat okuru, özellikle Ahmet Midhat'ın adaptasyon roman çalışmalarının ve ansiklopedist

kişiliğinin aracılığıyla, öteki toplumun kültürü ve mensuplarıyla tanışma imkânı bulur. Dolayısıyla "öteki", ancak yazarın bakış açısı ve değer yargıları oranında tanınmış olur. Osmanlı toplumunun manevi değer yargılarının, her muhafazakâr toplumda olduğu gibi korunmaya çalışılması, farklı toplumları da bu değer yargılarına göre değerlendirme imkânı tanımıştır. Hele de Batılılaşma çabalarının yoğunlaştığı bir dönemde, topluma hocalık yapma görevini üstlenen aydın yazar tipi, öteki toplumu mümkün olduğunca ölçmeye ve değerlendirme gayreti içerisine girmiştir. Kaçınılmaz olarak da Osmanlı ve öteki toplumun çizgileri kalın bir şekilde birbirinden ayrılmış olur.

Osmanlı ve öteki toplum arasında, bu dönem romanıyla sosyal ve ahlaki yönüyle en ciddi kritik edilen konulardan biri "fuhuş" olarak karşımıza çıkar. Kadının iffetinin korunması gerekliliği etrafında dönen bu konular, özellikle Müslüman bir dünya görüşünün ışığı altında ele alınmıştır. Osmanlı'da kadının toplumsal konumu, tümüyle ev içi işlevselliğe dayalıdır. Bu konumu, onu çok çeşitli yaşam alanlarından soyutlamış ve uzaklaştırmıştır. Gerek dinin gerekse örfün, kadını bir tür sakınma ve koruma kültürü içinde bulundurması da; bu türden bir anlayışın yerleşmesinde başlıca rol oynamıştır. Bu bakımdan kadın varlığı, İslam toplumlarında namus kavramı ile eş tutularak mahremiyet örtüsüne büründürülmüş ve ahlakî değerlerle ilişkilendirilerek karşımıza çıkmıştır. Osmanlı'da kendine böyle bir yer edinen kadın, öteki toplumun hayatında, Osmanlı'nın ideal tasavvurlarıyla tanımlanmaz. "Osmanlı'da karşılaşılan ahlak dışı ilişkiler, hiçbir zaman Fransa örneğinde olduğu gibi değildir. Toplumda fuhuş yapan kadınlara rastlanmakla birlikte Müslümanlara özgü bir genelev geleneğinden bahsedemiyoruz. Nitekim Namık Kemal, Osmanlı'da "fısk u fücurun" azlığından övgüyle bahseder. D'ohsson'a göre gayrimüslim fahişeler şehrin en sapa mahallelerine yerleştirilmiş ve zabıta kontrolü altında sadece kendi milletlerinden müşteri kabul edebildikleri halde Müslüman olanlar faaliyetlerinde serbest değildirler." (Aytekin, 2003: 21) Özellikle kadının, bir şehvet nesnesi olarak tasavvur edilmesi, yani bedensel sömürüsü, çok eski ve ahlaki bir mesele olarak 19. yüzyıla kadar tartışılagelmiştir. Eski Yunan'da fahişelerin toplumsal konumlarının yüksek tutulduğunu ve özel bir statüde görüldüğünü bilmekteyiz. Bununla birlikte Hristiyanlık'ın kadınla ilgili meselelerinin suistimali, pek çok ahlaki zafiyeti beraberinde getirdiği gibi, kadının da bir tüketim nesnesi olmasının önüne açmıştır.

Ahmet Midhat'ın, *Henüz On Yedi Yaşında* romanında kahramanına söylettiği sözler, bütün Doğu toplumlarını bozan temel etkenin, Batı'nın ahlak ve medeniyet adına insanlığa sundukları olduğunu ileri sürer. Bu savını desteklemek için de Balkan topluluklarına ait kadınların; Osmanlı idaresinde bulundukları dönemlerde, "fuhuş ve zina"dan nasıl habersiz olduklarını, fakat Osmanlı'dan ayrıldıktan sonra bu milletlerin kadınlarının besleme adı altında ve diğer Avrupa ahlakı tesiri altında nasıl iffetini kaybettiğini anlatır.

"Akvâm-ı şarkıyyeyi akvâm-ı garbiyye bozmuştur. İdâre-i Osmâniyye altında bulunduğu zaman Yunanistan'da Solyotlar, Manyotlar, gerçekten kahraman bir kavimdiler. Kadınları kızları âdeta başka milletlerin erkeklerinden daha kahramandılar. Fuhuş ve zina hemen malûmları olmayıp muâşaka-i meşrûâneleri bile kahramananeydi. Şimdi ise Atina'ya Şire'ye git de bak. Besleme ve hizmetkâr kızların kâffesi "dağlı" namıyla yâd olunan kızlardandır ki bunlar meyanında Solyot ve Manyotlar dahi çoktur." (Henüz 17 Yaşında, 123)

Fakat yine de evrensel bir mesele olarak kadının fuhşa sürüklenmesi ahlaki bir düşüklük olarak değerlendirilmiş ve muhafazakâr toplumlar bunu bir suç sayarak ağır şekilde cezalandırma yoluna gitmişlerdir. İslamiyet'in de bu davranışları yasaklaması ve cezalandırması, Osmanlı toplumunda bu tür yaşam manzaralarının görünmesine engel teşkil etmiştir. Yine de her toplumda olduğu gibi Osmanlı'da da alt yaşam alanlarında bu ahlaksızlığın belli kesimlerce sürdürüldüğü görülmektedir.

Tanzimat romancılarının hepsi, fuhuş meselesine ve kadının bedensel olarak tüketilmesine karşı çıkmışlar, fuhşun icrasını toplumsal bir hastalık olarak nitelendirmişlerdir. Bu tutumlarının temelinde, elbette İslamiyet'in kesin yasakları olduğu kadar bireysel ve toplumsal anlamda, kadın varlığına verdikleri değerin de etkisi vardır. *Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr*'da, kadın varlığının yaradılışındaki esas gayeye vurgu yapan anlatıcı, onun asla bir fuhşun aracı olarak kullanılamayacağına ileri sürer. Bu görüşlerle kadına büyük değerler atfedilerek yaklaşıldığını görürüz. Her romanında kadın haysiyetini gözetici, yüceltici tespitlerde bulunan Ahmet Midhat, kadını her şeyden önce bir anne olarak görür. Mustafa Kemerüddin'in Polini ile bir konuşmasında sarfettiği şu sözler, Ahmet Midhat'ın kadına bakış açısını kristalize eden ifadelerdir:

"Hak tealâ hazretleri "kadın" denilen nimet-i uzmâyı bir takım fuhuşperestânın pâmâl-i levs ve hakareti olmak için yaratmamıştır. Bir yuvanın sahibi, bir familyanın validesi olmak üzere yaratmıştır." (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 137-138)

Fuhuş, sadece bireysel hayatı değil, sosyal hayatı da tehdit etmektedir. Şehveti tetikleyen görünümü itibariyle hem yayılgandır hem de bir çeşit alışkanlıktır. Bu durumun ve tehlikenin farkında olan Ahmet Midhat, konusunu sadece fuhuş ekonomisine ayırdığı eserler de kaleme almıştır. Hatta Tanzimat romancıları arasında hem yazdıklarının niceliği hem de niteliği itibariyle fuhuş meselesi üzerinde en çok duran romancı o olmuştur. Ahmet Mithat'ın başlı başına bu konuya ayırdığı romanları; *Henüz 17 Yaşında* ve *Mihnetkeşan*'dır. Bunlar içinde en hacimlisi de *Henüz 17 Yaşında*'dır. Bu roman, fuhuş meselesine bir çözüm sunmak için kaleme alınmış ve başından sonuna kadar yazarın, fuhuşla alakalı tafsilatlı görüşleri ile örülmüştür. Ahmet Efendi ve Hulusi adlı iki kafa dengi arkadaş, bir diğerinin ısrarı üzerine biraz hoş vakit geçirmek üzere karhaneye gitmeye karar verirler. Fakat burada karşılaştıkları acı manzaraları, bir daha unutmaları mümkün olmaz. Ahmet Efendi'nin zihni sürekli bu fuhuş meselesinin çözümü ile meşgul olmaya başlar. Cevdet Kudret'in de tespitiyle anlatıcı, *Henüz On Yedi Yaşında* da: "fahişelere kınayan değil, acıyan bir gözle bakar ve bu kadınların çektikleri eziyetleri dile getirir. Dini ahlakın katı kuralları ötesine geçerek insanî ahlaka yönelir." (Esen, 2006: 47) Dolayısıyla hem *Henüz 17 Yaşında*'nın hem de *Mihnetkeşan*'ın, sadece mevcut fuhuş manzaralarının dramatikliğini yansıtmasının yanında, çözüm örnekleri de sunması ve toplumu bu konuda duyarlı olmaya çağırması, eserlerin gözden kaçırılmaması gereken özelliklerindendir.

Henüz On Yedi Yaşında romanında anlatıcı, Türklük'te, İslamiyet'te ve Osmanlılıkta mevcut olmayan bu ahlaksızlığın, "şapka" ile sembolize ettiği Avrupa kültüründen bize bulaştığını düşünür. Burada Türklük-İslamiyet ve Osmanlılık'ın üç ayrı kimlik olarak kullanılması, sosyal yapının çok eskiden bugüne kadarki bütünlüğünü vurgulamak içindir. Ona göre; "Şapka"nın, yani Avrupa yaşayışının girmediği yerlerde kerhaneler henüz ortaya çıkmamıştır. Bu batakhanelerin varlığının tek sebebi Avrupa ahlaksızlığının, ulaştığı yerde kök salmasıdır. Batı kaynaklı ahlakî aykırılıklar, kanserli hücreler gibi girdiği her toplumsal bünyeyi hasta etmektedir. Beyoğlu'nun o günkü sefih yapısının tek sebebi de yine bu şapkalardır. Romanda, Ahmet Efendi ve Hulusi

arasında gerçekleşen uzun bir konuşmada, (s.121-122-123) Osmanlı'da ve öteki toplumda fuhşun kaynakları ve mevcut çirkinleri ile ilgili, oldukça uzun soluklu bir diyalog gerçekleşir. Burada, İslam'da ve Hristiyanlık'ın gerçek inanışında, fuhşa asla müsaade edilmediğinin özellikle altı çizilir. Öteki toplum kendi dininin asliyetinden koptuğu için, onu bağlayıcı hiçbir hüküm de kalmamıştır. Dinî kaynaklı yorumlamaların yapılması, öteki toplum ile Osmanlılar arasındaki yaşam algısının farklılıklarını netleştirmek ve savını güçlendirmek içindir. Bu konuşmada; fuhşun dinî yasakları dışında; tarihi ve coğrafi boyutları da irdelenir.

"— Ben diyorum ki Türklükte ve İslamiyet'te ve Osmaniyette bu müstekreh şey yoktur. Mahza Frenklikten gelmiştir. O şapkalar yok mu şapkalar? İşte onlar her hangi memlekete girmişlerse orada bu murdarlık türemiştir.

— Keşke kanunların hükmü ücra olunsaydı! Bu cezadan kurtulmak için buralara gelmemek kâfidir. Fakat işte Kuran'ı kerimde zina için cezalar muayyen olması dahi ispat eder ki İslam da bu fi'l-i kerih yokmuş. Zira bir şey cinayet olmak üzere telâkki olunursa o şey hükmen ve örfen yok demektir. Var olsaydı vücuduna cevaz verilerek cezası da olmazdı. Şimdi Beyoğlu'nda olduğu gibi âdeta mübah addolunurdu. Ne hacet? İşte Anadolu, işte Asya? Henüz şapkaların girmemiş olduğu yerlere gidiniz de haydi bakalım bir kerhane bulunuz! Gündüzün ziyasından korkarak ve gecenin zulmetine iltica ederek evvelce bin bela ile tehyie edebilmiş olduğunuz bir süflî karıya gidecek olsanız bile halk haber alacak olursa hemen basılıp ya rüsvây-ı âlem olursunuz veyahut ölüm derecelerinde belâlar dahi muhtemeldir." (Henüz On Yedi Yaşında, s.121-122-123)

Müslüman halk, fuhşa karşı asla müsamaha göstermez. Devletin şer'i mahkemelerinin icra edeceği cezalar hariç olmak üzere, halkın çoğunluğu da bu illete karşı tepkisini ve cezasını kendi eliyle vermekten çekinmez. Çünkü toplum ahlakını gözetenler, bu mesleği icra eden "suflî karıların" kendi içinde barınmasına tahammül edemez. Fuhuş, en başta çevresinden başlamak üzere zehirini aşılar ve Müslüman ahalinin erkeğini de kadınını da baştan çıkarır.

İstanbul'da, Beyoğlu ve Galata ile özdeşleştirilen Osmanlı sefahat hayatı ve bu civardaki batakhaneler, sosyal hayatın genel görüntüsünü bozan başlıca tüketim mekânlarıdır. "19.yy'da esir ticaretinin kaldırılmasından sonra, Müslüman kadın

çalıştırmamak şartıyla, umumhanelerin açılmasına göz yumulduğu bilinmektedir. Müslüman kadını sermaye olarak kullanmaya cüret eden umumhaneler kapatılmış; buralarda çalışan Müslüman kadınlara da çok ağır cezalar verilmiştir." (Üner, 2008: 128) Fakat bununla beraber kadınını fuhuştan uzak tutmayı başaran Osmanlı hayatı, erkeğini bu şekilde sakındıramamıştır. Fuhuş, bu şekilde boy vererek Osmanlı gençlerini ve mirasyedilerini kendi ağına çekmeye başlamıştır. Anlatıcının genel şikâyeti, Beyoğlu'nda ciddi oranda hayat kadını olduğunu ortaya koymaktadır. "Misailidis Efendi, Temaşa-i Dünya'da bunların hikâyesini uzun uzun anlatır, hatta kirahane'lere ait istatistiki bilgiler verir. Ona göre, romanını yazarken (1871-1872) Beyoğlu'nda sicilli 130 kirahane ve derunlarında 760 zavallı kızlar mevcuttur. Protestan misyonerler, masonlar vb. öncülüğüyle bu zavallıları kurtarmak için "Filantropiki Eterya" diye bir dernek bile kurulur." (Timur, 2002: 39)

Ahmet Midhat, fuhşun bozulan Hristiyanlık inanışları ile yayıldığını düşünmesine rağmen yerli ve yabancı Hristiyanları birbirinden ayırma gereği duyar. Bu tutumunda Osmanlı teb'asında bulunan yerli Hristiyanların gururunu ve yaklaşımını hesaba katma düşüncesi etkilidir. Çünkü yerli Hristiyanlar, Osmanlı dairesi içindeki Müslüman teb'aya uyarak toplumsal ahengin bir parçası olmuşlardır. Hâlbuki yabancı Hristiyanlar, habis fuhuş alışkanlığının ve daha birçok rezilliğinin taşıyıcısı olarak nitelendirilmişlerdir. Ahmet Midhat, bu öngörülerine bağlı olarak Müslüman kadından bir hayat kadını tipi seçmemiş, hemen hepsini yabancı kadınlardan oluşturmuştur. "Kadın geleneksel yaşam tarzının ve anlayışın bir yansıması olarak romancı tarafından rollendirilir." (Aytekin, 2003: 29) Onun, fuhşun Batı kaynaklı olduğu fikrine karşılık; bu tutumunun önyargılı olduğu ve gerçekçi olmadığı yönünde bazı fikirler de ileriye sürülmüştür.

"…Beyoğlu için tahmin eylediğin miktara mütenasip erbâb-ı fuhşu Müslümanlar nezdinde görebilir misin? Ben iddia ederim ki Frenk, Leh, Maltız, Ulah gibi yabancı Hristiyanlarla Rum, Ermeni misillü yerli Hıristiyanlar meyanında fuhşun taammümü ahâlî-i İslamiyyeye asla kıyas kabul edemeyecek bir nispettir." (Henüz 17 Yaşında, 121–122 -123)

Öteki toplumun fuhuş hastalığına yakalanmasının iki sebebi olduğuna inanılır. Bunlardan biri Hristiyanlık'a sonradan sokulan Drahoma adeti, bir diğeri de zengin

evlerin beslemelik kız alma geleneğidir. Evlenecek çağdaki Hristiyan kızın, evleneceği erkeğe vereceği çeyiz parasının adı olan drahoma; çoğunluğu fakir olan Avrupa toplumlarında ciddi bir sosyo-ekonomik mesele haline gelmiştir. Kızlar evlenecek parayı temin etmek için kendilerini fuhuş bataklığına salmaktan başka çare bulamazlar. Beslemelik kız âdeti de fuhşa sebebiyet veren bir diğer toplumsal bozukluktur. Zengin ailelere hizmetçi olarak verilen fakir kızlar, bu evlerin genç erkekleri ile gönül eğlencelerine girince, kendilerini gayr-i meşru ilişkilerin eline bırakmış olurlar.

"...Hıristiyanlar da ise fuhşun meydan almasına asıl sebep kızların kocaya verilmesi hususunda muhtaç görüldükleri dırahoma maddesidir. Bir kız kocasını adeta satın almalıdır. Parası yoksa koca bulamaz. Bayağı hali vakti yerinde olan bir Hıristiyan'ın üç kızı oldu mu? Herif battı gitti. Nâsta fukara her zaman ağniyadan daha çoktur. İşte dırahoması olmayan kızlar bilmecburiye gayr-ı meşru yollarda taharrî-i huzûzâta mecbur olurlar (…) Bir şu Hıristiyan hanelerinde beslemelik eder kızlar yok mu? İşte onlar da kâffeten ve kâmilen kerhanelere namzet demektirler. Bir fakir kız bir haneye besleme gider. Orada birkaç genç bulunur. Kız bunlarla mercimeği fırına verir. Derken iş duyulur. Kız kovulur. Bir kere ismi fenaya çıkınca başka familyalar biçareyi kabul etmezler. Anası babasıyla fakir! Hâlbuki kız güzel güzel rubaları süsleri filanları görmüştür. Hevesi uyanmıştır. Binaenaleyh ondan sonra gireceği yer kerhanedir." (Henüz 17 Yaşında, 121–122-123)

Romanda, "zifafhâne-i muvakkathaneler" olarak tanımlanan bu batakhanelerdeki tek gecelik ilişkiler, bir erkek için geçici sayılabilir. Fakat oradaki kadınlar için bu tarz bir hayatın, esaretten farkı yoktur. 17 yaşındaki Kalyopi'nin güzelliği anlatılırken erken yaşta düştüğü bataklığın onu ne hale getirdiği, etkileyici bir dille tasvir edilir. Batakhaneler, ruhen olduğu kadar bedenen de kadınları tüketmektedir. Ahmet Mithat'ın bu düşmüş kadınlara yaklaşımı, merhamet duyma şeklinde kendisini gösterir ve onların bu halde bırakılmasını insanlık onuru ile bağdaştıramaz. Romanın fuhuş mağdurları olan Kalyopi ve Agavni'nin şahsında, her ne kadar bu mesleği icra etmiş olsalar da onların farklı yönlerini görebilmek için "başka bir ayna" aramak gerektiğini düşünür. Bu ayna, onların içlerinde saklı tuttukları melekliği ve masumluğu ortaya çıkaracaktır. Onların geceleri yalnız başlarına yataklarına uzandıklarında, mutlaka saf duygularıyla ve korkularıyla baş başa kaldıklarını düşünür.

Ahmet Midhat, bütün samimiyetiyle bu kadınları arındırmak ve onların temiz taraflarını bulup ortaya çıkarmak ister.

"…Kadınlar kızlar, ekseriya güle teşbih olunurlar. Eğer bu kız dahi bir gül ise öyle bir güldür ki gonca hâline gelir gelemez bû-yı lâtîfi istişmama haris ve metehalik olan birçok adamların ellerine düşerek bunlar koklaya koklaya vakitsiz soldurmuş ve yıpratmış olmaktan maada onu koklayan burunların en hafif ve tehlikesizi nezleden ibaret birçok hastalıklarla mülevves oldukları dahi gül üzerine bıraktıkları envâı âsârı mülevveseden anlaşılmakta bulunmuştu." (Henüz 17 Yaşında, 36-37)

Romanın, erkek kahramanı Ahmet Efendi, gittiği genelevde bir gözlemci gibi dolaşarak sürekli tahliller yapmaktadır. Kalyopi ile yaptığı konuşmalarda ve sorduğu sorulara aldığı cevaplar karşısında çoğu zaman şaşkınlıklar yaşar. Kalyopi'nin yaşının on yedi olduğunu öğrenince buna inanmak istemez, fakat Kalyopi, kendisinden çok daha küçük, hatta çocuk yaştaki kızların da bu batakhanelerin sermayesi olduğunu söylediğinde buna tahammül edemez. Bu zavallı kızın anlattıkları, Ahmet Efendi'ye bu batakhanelerde yaşanan trajedilerin perdesini aralamıştır. Hristiyan aile kızlarının, yoksulluktan dolayı parayla bu genelevlere satılması, sosyo-ekonomik bozukluğun hangi boyutlara ulaştığını gözler önüne sermektedir.

"-Başka yerlerde benden daha küçükleri bile vardır ama burada en küçük ben olduğumdan…

-Senden daha küçükleri mi?

-Evet efendim! On üç yaşında on iki yaşında bile vardır.

-On iki yaşında mı? Acayip! Burası mektep mi?

-Ah! Burası da bir mekteptir efendim!

-Kız, on üç yaşındaki kızlar âdeta mektep çocuğudurlar. Böyle yerlere onlar nasıl olup da duçar oluyorlar? Yoksa bu yerlerin ne demek olduğunu bilmiyorlar mı?

-Babaları yahut anaları satıyorlar efendim.

-Satıyorlar mı? Nasıl satıyorlar. Onlar halayık mı?

-Adeta satıyorlar! Kızın gençliğine, güzelliğine göre on lira on beş lira yirmi lira bazı kere otuz liraya kadar satarlar." (Henüz 17 Yaşında, 38)

Ahmet Efendi, küçük yaştaki kızların, kaderin cilvesiyle ve hele de ailelerinin rızası ile böyle bir hayata düşürülmelerine anlam veremez. Oldukça dokunaklı bu

manzara aracılığıyla, Fuhşun yoksulluktan kaynaklanan iğrenç yüzü, anlatıcı tarafından bütün çirkinliğiyle ortaya konulmaya çalışılır. Romanın ilerleyen bölümlerinde, batakhanelerde çalışan kadınlar; içinde bulundukları durumun ifade ettiği anlamın farkında olan insanlar olarak konuşurlar. Toplumun, kendilerine hangi nazarlarla baktığının farkındadırlar. Kalyopi'nin, kendisi gibi olan hayat kadınları ile ilgili yaptığı benzetme, oldukça yaralayıcı ifadeler içermektedir: *"Onlar bizden iğrenirler. Hakları da vardır ya! Bir kere sizin gibi bir müşteri bana demişti ki "Siz bir kaşığa benzersiniz ki herkesin ağzına girersiniz. Binaenaleyh midesi olan bir adam o kaşığı ağzına almaktan ikrah eder." (Henüz 17 Yaşında, 43)*

Kalyopi, yaşadıkları mekânın her şeyinin, kendisi gibi burada çalışan kadınlar dâhil olmak üzere, ne kadar tiksinti verici ve iğrenç olduğunu vurgular. Burada kadının kirlenen bedeninden nefret etmeye başladığını görürüz. Ruhları, kendi bedenlerine yabancılaşmaya başlamıştır. Bu durum, kahramanların içlerinde taşıdığı iffetli olma ve iffetli yaşama isteğinin de örtülü bir ifadesi olarak kabul edilmelidir. Eğer aksi olsaydı, onları yaşadıkları hayatı kanıksamış kahramanlar olarak tanırdık. "Kendi güçlerini aşan sosyal ve toplumsal şartların düşürdüğü bu kadınlar, daima insan kalabilmenin onurunu taşırlar. Hayat onlar için fazla ciddiye alınacak bir değer değildir; önemli olan, insan ilişkilerindeki çıkarsız, art niyetsiz ve hesapsız davranışlardır." (Korkmaz, 1997: 193)

Fuhuşhanelerde çalışan kadınların, fiziksel ve manevî açılardan suistimal edilmesi onların çok erken yaşlarda tükenmelerine de sebep olmaktadır. Bir takım "erbâb-ı hırs ve hevesin tatmîn-i hırs heveslerine mecburen muntazır" olan bu "biçareler", onların her istediklerini mecburen yerine getirmek zorundadırlar. (s. 50-51) Bu sefih adamlar; "huzuzatının kâlifesinde o derece-i ifrâta" varırlar ki, bir gecelik eğlencelerinden kendileri bile bitkin düşerler. Kadınların bu eğlence yorgunluğunu her gün ve gece yaşadığını belirten anlatıcı, onların hayattan nefret duymalarını, yaşadıkları bu bıkkınlıklarına da yorar.

Genelevlerde çalışan kadınların, fuhşu ve sefahat hayatını tercih eden erkekler hakkındaki ilginç tespitlerini de yer verilmiştir. Onların neden bu yola tevessül ettiklerine bir türlü anlam veremeyen kadınlar; erkeklerin meşruiyeti ihlal ederek ve

temiz eşlerinin haklarını çiğneyerek böyle gayr-i meşru yollara sapmalarını hayretle karşılarlar.

"Sizin gibi daima temizlik içinde büyümüş olan adamların buralara nasıl geldiklerine biz daima şaşırırız. Yalnız şaşmak değil hatta sizlere husumet dahi ederiz. Her birinizin temiz pak evleriniz, familyalarınız olduğu halde buralara nasıl gelebilirsiniz ki burada bir bardak su içersiniz o kadehin kim bilir nasıl ağızlara geçmiş olduğundan emin değilsiniz. Biz sizlere güya her sabah hiç kullanılmamış temiz peşkirler çıkarırız. Sizden evvel kimsenin silinmemiş olduğunu söyleriz. Hâlbuki sizi böyle muhafaza etmeğe neden mecbur olalım? Siz bizim nemizsiniz? İşte biz o peşkirleri her gün biraz sular serpip tekrar ütüleyerek güya çamaşırcıdan temiz gelmiş dibi hale koyar müşterileri aldatırız. Dedim ya işte burada karılardan başlayarak teneffüs eylediğiniz havaya kadar her şeyden iğrenseniz hakkınız vardır." (Henüz 17 Yaşında, 62)

Ahmet Efendi fuhşu, bir "maraz-ı medeni" olarak tanımlar ve bunun tedavisini de "hıfz-ı iffet" olarak adlandırır. Toplum, bu "maraz-ı medeni" karşısında nefreti ve kınamayı önceleyerek bu meseleyi çözmenin yollarını aramamaktadır. Yazar anlatıcı, bu yönde devam eden eleştirisini "cemiyet"e yönelik yapmış ve cemiyetin kayıtsızlığını eleştirmiştir. Çünkü toplumda fuhşun varlığı, toplumun hastalığı olarak görülmektedir. Bu hastalığın tedavisi için de çözümler üretmek bir yana, bu hastalığın bir daha ortaya çıkmaması için çareler bulunması ve kökünün temizlenmesi gerektiğine inanılır.

"…bu hâl-i fuhş ve rezail dahi bir hastalıktır. Hem de yalnız kızların kendi cisim ve canlarındaki hastalık değil. Cem'iyyet-i hâzıra-i medeniyyenin cisim ve canındaki bir sâri hastalıktır. Binaenaleyh buraları görenler şu hastalığın tedavisi gayretiyle görmezlerse âdeta kör demektirler.

Ahmet Efendi şu mütalâasında bir hatve daha ileri attı. Kendi kendisine dedi ki:

—Hem yalnız def-i maraza gayret etmek dahi kâfi değildir. Etıbbâ-yı cismânî ne güzel düşünmüşler! Hıfz-ı sıhhati tedâvî-i emrâzdan daha mühim bulmuşlar. Öyle ya! Bir adam kavâid-i hıfziyyeye hüsn-i riâyette kusur etmezse öyle olur olmaz şeyler ile hastalanmaz ki hatta tedâvî-i emrâza lüzum görülsün. Binaenaleyh şu maraz-ı medenîyi dahi bu kaideye tatbik etmelidir. Bunun için icat olunacak kavâid-i hıfziyyenin ismine "hıfz-ı sıhhat" demeyip belki "hıfz-ı iffet" demelidir." (Henüz 17 Yaşında, 145)

Ahmet Mithat'ın bu batakhaneleri resmederken kullandığı dil, mekânın karanlığını ve kasvetini yansıtması bakımından oldukça niteliklidir. Yani okuruna, tam anlamıyla o kokuyu ve tiksinti duygusunu duyurmaya çalışır. Genelevlere geceleri asılan fenerler, ona yolunu kaybeden gemilerin sığınacak liman aramalarını çağrıştırır ve çaresiz kalmış olmanın hüznüyle, onlar adına konuşmaya devam eder. Örtülü bir dille de bu sefahat hayatını sürdürenlere; büyük bir iştiha ile girdikleri bu mekânlardan pişmanlıkla ayrılacakları mesajını vermeye çalışır. Zaten bu yazdıklarındaki amacının da: "bir kanalizasyon çukurunun üzerine asılan bir fener gibi" tehlikeyi göstermek olduğunu belirtir." (Enginün, 2006: 527) O, bu anlamda terbiye ediciliğini elden bırakmamaya gayret eder.

"…Bu ışık şuraya gelenlere "Erbâb-ı şehvet ve sefahet! İşte kendinizi kendi vicdanınızda dahi ma'yüp etmek için aradığınız yer burasıdır ki ma'yübiyyet-i vâkıanızı şimdi hâsret-i sefâhetle pek de fark etmiyorsanız bile yarın o hasret, o hırs geçerek buradan çıkarken kendi kendinizden dahi unutarak çıkacaksınız. Hatta bu hâlde ben bile sizi görmeyeceğim. Hicabımdan çeşm-i lemeânımı kapsamış bulunacağım !" diyor." (Henüz 17 Yaşında, 22)

Ahmet Efendi arkadaşı ile birlikte girdiği bu batakhaneden çıkarken kendisini tanıyan birini fark edince büyük bir tedirginlik yaşar ve buralarda görülmüş olmaktan duyduğu çekinceyi yansıtır. Bu hareketi, Osmanlı gibi bir kapalı toplumda, bu tür yerlerde bulunmanın nasıl bir baskı unsuru olduğunun örtülü ifadesidir. Toplum, gayr-i meşru ilişkilerin yaşandığı bu yerlere gidenlere karşı genel anlamda hoşgörü ile yaklaşmaz ve onları ayıplar.

"-O da mı bize güldü?

-Hayır! O bize dikkat etmedi ama ben ona dikkat ettim. Alnının teriyle ekmek parasını kazanmak için balta sallayan sâhib-i gayret bir adama mukabil kendimi bir kerhaneden çıkan sefih ve mel'un görünce yüreğim sızladı!" (Henüz 17 Yaşında, 74)

Roman kahramanları, fuhşun aleni olarak icra edilmesinden de ayrı bir rahatsızlık duymaktadır. Belki fuhşu tamamen ortadan kaldırmak mümkün değildir, fakat en azından daha gizli saklı bir şekilde, insanların zihinlerini bulandırmaya imkân

bulamayacak bir uzaklıkta icra edilmelidir. Aksi takdirde, yayılma fırsatı yakalayacak ve bir nevi tahrik işlevi kazanacaktır.

"—Biz bilkülliye menedebiliriz davasında değiliz. Varsın tebâyi-i rezîle erbabı mel'anetlerinde devam etsin. Fakat bu mel'anet ahlâk-ı hamîde erbabından gizlensin. Böyle suret-i alâniyette olmasın. Şimdi iş bu kadar alenî iken fenalığın önü gittikçe kapanacağını değil gittikçe daha ziyade açılacağını beklemek lazım gelir." (Henüz 17 Yaşında, 125)

Romanın vicdan kahramanı olan Ahmet Efendi, fuhşun dünyaya yayılmasından sorumlu gördüğü Avrupa'yı, tutarsızlık ve iki yüzlülükle suçlar. Çünkü 19. yüzyılda insan hakları adına önemli adımlar atmaya gayret eden Batı dünyası, esaret kurumunu kaldırmak için toplumları harekete geçirmeye ve öncülük etmeye çalışmasına rağmen, özellikle Osmanlı Devleti üzerinde sergilediği bu çabaların, gerçekte siyasi bir oyun olduğuna inanır. Bunun en basit örneğini de onlardaki fuhşun yaygınlığı ile açıklar. Öteki toplumda fuhuş meselesi, esaretin açık bir örneği olarak kendini gösterir. Ona göre; dünyaya hukuk dersi vermeye çalışan Avrupa, öncelikle bu ahlaki sorununa kendisi bir çözüm üretmelidir.

"…Onun itikadınca bizim memleketlerde kerhanelerin icadı Avrupa medeniyetinin intişarı üzerine vuku bulmuş olduğundan kendi kendisine dedi ki:

Ey Frenkler! Türkiye'de esareti menedeceğiz diye bir takım medeniyetperverane ve hürriyetperestane sözlerde bulunursunuz! Hâlbuki bizde hiç bir esir böyle kerhanelerde erâzil-i avâma fereşpâ olmak için satılmaz. İşte asıl esirler ki anaları babaları levs-i fuhş ile telvis için satıyorlar." (Henüz 17 Yaşında, 104-105)

Fuhuş meselesinin irdelendiği bir diğer önemli hikâye de *Mihnetkeşan*'dır. *Henüz On Yedi Yaşında* romanından önce kaleme aldığı bu eserinde, vicdanî bir duyarlılıkla fuhuşhanelerde çalışan kadınların dramına eğilir. Hikâyenin kahramanı olan Dakik Bey, sefahat âlemlerinin düşkünü olan keyif meraklısı bir insandır. Romana kendini müdahil eden Ahmet Midhat Efendi, arkadaşı olan Dakik Bey'in bir sıkıntı yaşadığını anlayınca sebebini merak eder. Dakik Bey, alışkanlığı üzerine gittiği umumhanede, şahit olduğu bir olaydan dolayı müteessirdir. Yoksulluk nedeniyle geneleve satılan genç bir kızın çaresizliği onu sarsmış, o da bu kızı bu hayattan

kurtarmak için onu evine getirmiştir. Dert edindiği şey ise onunla evlenip evlenmemesi gerektiği konusundaki kararsızlığıdır. “Bir çeşit genelev olan İstanbul batakhanelerine düşen insanları kurtarmak, Osmanlı meddah hikâyelerinin temalarından biridir. Bu tema bu tür hikâyelerle ilk romanlar arasındaki bağlardan birini oluşturur”. (Timur, 2002: 40) Ahmet Midhat Efendi, ona bazı çekinceleri olduğunu söylemesine rağmen yine de onu yüreklendirir. Ve hikâye, onların mutlu bir evlilik hayatına adım atmaları ile son bulur. Bu hikâye çok açık biçimde fuhşa sürüklenmiş kadınların nasıl kurtarılabileceklerine dair bir öneri taşımaktadır: Onlardan biriyle evlenmek. İkinci eşini böyle bir hayatın içerisinden çıkarıp alan Ahmet Midhat, böylece ileri sürdüğü düşüncelerini gerçek hayatında da uygulayan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Anlatıcının aynı izleği *Henüz On Yedi Yaşında* romanında da takip ederek Kalyopi’yi bir gençle evlendirdiğini ve bu hayattan kurtardığını görürüz. “… Romanda anlatıldığına benzer şekilde genelevden çıkardığı bir kadınla evlenmiş olmasına rağmen, Kalyopi’yi bir Müslümanla, örneğin Ahmet Efendi ile evlendirmemiş olması anlamlıdır. Bu noktada onun Müslüman okuyucu kitlesinin geleneksel din ve ahlak anlayışını dikkate aldığını sanıyoruz. Bu hususta da yazarımız, Müslüman çoğunluğun değerlerini kendi düşüncesine tercih etmiş görünmektedir.” (Gökçek, 2000: 40)

Dakik Bey, hikâyenin başında tanıtıldığı üzere, henüz daha sefahat âlemlerinin tadını çıkaran biri iken tüketim ahlakını en uçta yaşamak isteyen biri olarak karşımıza çıkmıştır. Parası olduğu için de her türlü eğlenceyi kendisine mubah görmektedir. Bu tür yerlerdeki kadınlar da her emre uymak zorunda olan düşük varlıklar olarak görülür. Kahraman içindeki kötünün sesini dillendirerek, şehvetinin tatmini için onları, insanî bütün kutsiyetlerinden uzaklaştırarak karşısına alır.

"Ben karhaneye gidip bu kadar para verdikten sonra hiç olmaz ise eğlenmeliyim. Öyle senin demek istediğin yerlere gidip de hem paranın çoğunu vereyim hem de karının nazını mı çekeyim? Bunu çekemem. Gayeti onların hepsi kârhane ve hepsi fahi-şedir… Utanmak nedir, haya nedir bilmezler. Evet öyle ya! Haya ne lâzım? Edep, haya bulunduğu yerde zevk olur mu? İnsan bundan çekine, şundan çekine rahatsız olur. Hem de çocuğum, her zevkin büyüğünü biz ederiz." (Mihnetkeşan, 107)

Dakik Bey'in, zavallı bir kızın buralara satılmasına şahit olunca fikirleri bütünüyle değişmiştir. "Kârhaneler"de gerçek zevk ve eğlencenin asla olmadığını, belki de dünyada en büyük "gamhane"nin buralar olduğunu anladığını söyler. Eski düşüncelerinden büyük bir pişmanlık duyarak bu hayata maruz kalan kadınlara derin bir acıma hissi ile yaklaşır.

"Ah ne büyük hatada bulunmuşum. Meğer mihnetkeşlerin ser-amedi kârhane halkı imiş. Evvelâ şunu muvazene et. A karındaşım bir yirmilik mecidiye için her sarhoşun mizacına hizmet etmek, kalbin kan ağladığı hâlde sureta şetaret göstermeye mecbur olmak, kimisinden levm ve tekdir görmek ve kimisinden dayak yemek, hatta canını bir sarhoşun elinde görmek ne kadar büyük bir mihnettir." (Mihnetkeşan, 110)

Dakik Bey'in değişiminde etkili olan bir diğer olay da genelevdeki bir kadının, küçük bir kızın buralara düşmesi dolayısıyla söylediği, kadınlara yeni bir arkadaş geldiği şeklindeki yorumlamasıdır. Buradakilerin, kaderin bir oyunu ile buraya düştüğünü belirten kadının, kimsenin bu hayatı isteyerek tercih edemeyeceğini söylemesi Dakik Bey'i oldukça yaralamıştır. Romanın içindeki arkadaşı Ahmet Midhat Efendi'ye: *"kârhanelerin işbu dakayık-ı ahvali yürekler dayanacak"* şey olmadığını belirtir. (*Mihnetkeşan*, 111–112) Kahraman, bu söyledikleriyle niyetini yavaş yavaş gerçekleştirmek için kendi duygusal zeminini ve destek arayışını oluşturmaktadır. Dakik Bey, bu bölümlerde, toplumsal kayıtsızlığın ve aile ihmalinin açıkça şikâyetini yapar. Bu kadınlardan çok, onları bu hâle getirenlerin cezalandırılması gerektiği inancındadır. Özellikle gençlerin, kendi yiğitliklerinin şanına yakışır şekilde hareket ederek böyle kadınları tacizden uzak durmalarını gerektiğini ifade eder. Ayrıca karı koca ilişkilerinde karşılıklı olarak iffetin korunması yolunda birbirlerine itimat getirilmesinin ve tavsiyelerde bulunulmasının da fuhşun önüne koyulabilecek önemli adımlar olabileceğini belirtir. Bu anlamda "terbiye-i zenan"ın ihmal edilmemesi gerektiğini de düşünür. Tüm bunlar yapıldıktan sonra, eğer kadın yine fuhuş eğilimi gösteriyorsa, ceza unsurunun bu durumlarda devreye girmesinin lüzumlu olduğunu ileri sürer. (*Mihnetkeşan,* 113) "Ahmet Midhat Efendi, *Mihnetkeşan*'da fahişelerin isimlerini zikretmemiş; fuhşu daha çok, toplumsal bir sorun olarak ele almıştır. Kendi yazarlık hayatında ilerlediği ve toplumda batıya karsı hissedilen özenme duygusunun arttığı bir dönemde kaleme aldığı *Henüz On Yedi Yaşında*'da ise fuhşun topluma batılılaşma

hevesi sonucunda bulaştığından bahisle Osmanlı-Türk-İslâm değer kavramlarının güzelliğini vurgulamıştır. Ancak, her iki durumda da fahişelerin çaresizliğini, ümitsizliğini gözler önüne sermiş; onları topluma kazandırmanın önemini vurgulamıştır." (Üner, 2008: 136)

Yeryüzünde Bir Melek romanında ise, Şefik ile Raziye'nin bir evde buluştuklarını haber alan mahalle halkı, olayın aslını anlayıp dinlemeden ayaklanır ve onları, evde suçüstü basmaya yönelir. Anlatıcı bu olayı değerlendirirken; halkın bu tepkisinin fuhşun icra edilmesine karşı duydukları öfkeden kaynaklanmadığını, sadece bu durumdan eğlence çıkarmaya yönelik olduğunu düşünür. Halkın fuhşa karşı göstermiş olduğu tutum, kimi zaman ahlaki değer yargılarının gözetilmesinden yoksundur. Halk, sadece toplumsal bir linç duygusunu tatmin etmek için bu yola başvurmaktadır. Dolayısıyla fuhşun önlenmesine karşı bilinçli bir tutum sergilenmez. Anlatıcı, bu yargılarını daha da sertleştirerek, medeni geçinen kimi insanların, fuhşun engellenmesinden çok, onların aleniyette rezil edilmesinden ve ortaya çıkarılmasından yana olduğunu ileri sürer. Burada altı çizilmek istenen şey; fuhşun sebeplerinin tespit edilerek bu meseleye iyi niyetle yaklaşılması gerektiği ve bu düşkün kadınlara yardım elinin uzatılması fikridir.

"Ne garip hâldir! Bazı kere bir mahallenin bir sokağında öyle bir sokak şırfıntısı bir nefer ile bir hamal ile hasılı kendi kala-yı mülevvesinin ragıbı ile açıktan açığa pazarlığa koyulur da o gayretli cemaat şu rezalete karşı gelip eğlenmekten başka hiçbir şey yapmaz.

(…)

Bunlar niçin gidiyorlar? Pek muhakkak olarak inanılmalıdır ki fuhşu men için değil. İlân edecekleri rezile bademe kimseden pervası olmaksızın serbest serbest icrâ-yı fuhş edecektir.

(…)

Güzel ama bu bapta hiçbir şey mi yapmalıyım? Bu suale de hacet yoktur. Yapılacak şeyler bin seneden beri yazılmıştır. Ahkâm-ı şer'iyye meyanında bunun için binlerce hüküm vardır. Fakat hikmet-i şer'iyye, o ahkâmın tatbiki ile müftehir olmaz.

Asıl arzu eylediği şey, onların tatbikatına hiç lüzum göstermemektir." (Yeryüzünde Bir Melek, 201-202)

Fuhşun ortaya çıkmasında bütün suçun kadınlara yüklenmiş olması da büyük bir haksızlık olarak görülür. Erkeğin kadını bu yönde kullanmaya meyilli olması, erkek egemen toplumun varlığı göz önüne alınınca daha net olarak görülebilmektedir. O, "…düşmüş kadına karşı acımasız değildir. Namık Kemal gibi her fırsatta onu suçlamaz oldukça duyarlı davranır ve onu düştüğü durumdan kurtarmaya ve topluma kazandırmaya çalışır." (Aytekin, 2003: 29) Ahmet Midhat, toplumun; sosyal ahlaka aykırı olaylara müdahale etmemesini bir sosyal ahlakçı olarak kabul edemez. Ona göre toplumun ahlakına yapılan hücumu, insan kendi ahlakına yapılmış gibi kabul etmelidir. Sosyal bir sorumluluğun, muhakkak hayata geçirilmesini arzular. Onun hemen bütün eserlerinde savunduğu bu fikir, onun ifadesiyle "erbab-ı vicdan" olmanın ön şartıdır. *Henüz On Yedi Yaşında*'da ve *Mihnetkeşan*'da savunduğu düşmüş kadına el uzatma ve onları bu hayattan kurtarmak için çareler arama düşüncesine *Yeryüzünde Bir Melek* romanında da geniş yer vermiştir.

"Cem'iyyet-i medeniyyenin ırz ve ahlak-ı umumiyyesini kendi ırzı kendi ahlakı kendi namusu gibi düşünen erbab-ı vicdanın cümlesi şu fikirde bizimle müttehit olduğuna emniyet ederiz. Bu erbâb-ı vicdânın kimler olduğunu tayin etmek dahi güç bir şey değildir. Yukarıda haber verdiğiniz veçhile esâfil-i nisvândan o yolda görülen bir sefileye her kim acır ve şu hale duçar olmuş bulunmasını her kim insaniyet için bir ziyan addederse, işte murat eylediğimiz sâhib-i vicdân odur. Ashâb-ı vicdân erbâb-ı ahlâk ol kâmilin-i zevi'l-kulûbdur ki onlar kendileri nefisleri için kabul etmedikleri bir şeyi başkaları için tecviz etmezler." (Yeryüzünde Bir Melek, 201-202)

İsmail'le Şefik'in bu yolda yapmış oldukları konuşmada, Şefik; hayat kadını olarak görülen biri ile evlenme meselesine, toplumun getireceği bakış açısını bir engel olarak gösterir. Tutucu çevre, genel geçer ahlakı çiğneyen kadını iffeti yaralanmış olarak kabul ettiği için, bünyesine kabul etmek istemeyecektir. Fakat İsmail, hayat kadınlarının; geçirmiş oldukları acı hayat tecrübeleri sonucunda, bir daha bu yollara düşmemek için kalıcı pişmanlıklar taşıdıklarına inanır. Dolayısıyla onlar, tecrübesiz namuslu bir kadından daha güvenilir görülür.

"….ömrünü fuhuş içinde geçirmiş bir kadını kabul edebilmek, hatırlara hayallere gelmeyecek bir şey gibi görünüyor. Lakin düşün ki bu kadın dünyada ne yapabilmek mümkün ise yapmış bitirmiş ve her birinin de ne büyük birer felaket olduklarını tecrübe etmiştir. Artık bu kadında başka tehlike kalmadı. Zira fuhuş alemine tekrar avdet etmeğe, çektiği felaketler manidir. Hatta ona nispetle başka kadınlar daha tehlikelidir. Zira başkalarının tecrübesizlikle bu felakete duçar olmaları ihtimaline şahadet eder binlerce emsal vardır. (Yeryüzünde Bir Melek, 316)

Müşahedat romanında da Galata ve Beyoğlu'ndaki sosyal hayatının bozukluğunun artmasında, fuhşun etkisine değinilir. Bunun da sebebi yine Avrupa kültürü olarak işaret edilir, fakat yine burada yerli Hristiyanların hariç tutulduğunu görürüz. Refet ile Agavni arasında gerçekleşen konuşmada, Beyoğlu'nda namuslu kadının azlığından yakınılır ve fuhuş hayatından pişmanlık duyarak temizlenen kadınların ne derece temiz sayılabilecekleri üzerine konuşulur.

"Refet- …Şimdi, Beyoğlu'nda ehl-i iffet kadın enderdir. Henüz şeytana uymamış bulunanların, bundan sonra da uymayacaklarına kafiyen emniyet güçtür.

Ağavni- Ey. Şeytana uyduktan sonra nedâmet-i külliye ile nadim olanlar?

Refet - Benim koyacağım kaydı siz koydunuz. Nedâmet-i külliye ile nâdim olanlar kafiyen şâyân-ı emniyyettirler." (Müşahedat, 113)

Arnavutlar ve Solyotlar romanında, Solyot kadınları ile Yunan kadınlarını karşılaştıran Ahmet Midhat, Eski Yunan toplumundaki bazı kadınların fuhuş adetlerine göndermede bulunur. Öteki'nin çok eskiye dayanan fuhuş-kadın birlikteliği, Eski Yunan'ın sosyal bir talihsizliği olarak kabul edilir: *"Hele iffet ve ismet cihetinde Solyot kadınları kadim Yunanistan'ın Lesbus ve Korint nisvanı gibi fuhuşpererestâne bir surette olmak şöyle dursun Isparta nisvanı gibi kahramanâne bir suretteydi." (Arnavutlar Solyotlar, 31)*

Tanzimat romancısı tarafından; kadın bedeninin kullanılmasının ve fuhşun yaygınlaşmasının en temel sebebi, Avrupa kültürü olarak gösterilmiştir. Avrupa, kendi toplumu içindeki bu ahlaksızlığı, ilişkide bulunduğu toplumlara da aşılamış ve özellikle Osmanlı'da bu sosyal hastalığın baş göstermesine sebep olmuştur. Özellikle Beyoğlu

civarında yaygınlaşan fuhuş mekânları, Ahmet Midhat tarafından geniş biçimde tasvir edilmiş, buradaki kadınların dramı anlatılmıştır. O, fuhuş meselesini lanetleyerek düşmüş kadını kurtarmanın çarelerini aramış, toplumu bu konuda duyarlılığa çağırmıştır. Fakat onun bu duyarlılığına karşın Namık Kemal, düşmüş kadına çok farklı bir açıdan yaklaşmıştır. "Katı bir ahlakçı olan yazar, düşmüş kadını düşmüş olduğu için suçlu görür, onun düşmekte sorumlu olmadığını bildiği halde yine de düşmüş kadını hoşgörü ile karşılamaz; fahişeye acıma kapılarını sımsıkı kapamağa, onun insan yanını elinden geldiğince ört-bas etmeğe çalışır; böylece, eserinin insana açılma olanağını da önlemiş olur. Bu noktada, Ahmet Midhat'tan çok geridedir." (Cevdet Kudret, 1987: 109-110) Bu bakımdan fuhuş meselesinin çözümü için romanlarında yegane fikir güden romancı Ahmet Midhat olarak karşımıza çıkmıştır.

1.3.1. Metres olarak kadın

Tanzimat romanının ön plana çıkan önemli değinilerden birisi de yabancı kadınlarla yaşanılan metres hayatıdır. Ahmet Midhat, kadını metres olarak görmeyi, toplumsal değerlere karşı yapılmış bir saldırı olarak kabul eder. *Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr* romanında Mustafa Kemerüddün'in, Polini'ye söyledikleri, aynı zamanda roman yazarının kahramanı üzerinden kadına bakışını yansıtmaktadır. Kadın neredeyse; erkeğin sahip olduğu bütün itibarın esas kaynağı olarak kabul edilir. Bu görüşler etrafında kahraman, o dönemki adı ve olgusuyla "metreslik" meselesini, ciddi bir sosyal vak'a olarak analiz eder. Bu ifadeler yazarın feminist tavrının ötesinde, insancıl yaklaşımını yansıtır ve kadını birtakım değerlerin temsilcisi konumuna yükseltir. Kadını, hem evinin hem vatanının hem de insanlığın en değerli varlığı olarak tanımlar. Onu bir metres olarak tanımlamak da bütün bu değerlere yapılabilecek olan en büyük hücumdur. Metreslik, kadını sahip olduğu bütün bu güzelliklerden uzaklaştırmaktadır.

"—…..Bir metres nedir? Bir kadın kimin metresi olursa olsun velev ki prensler tarafından metres ittihaz edilsin, biraz daha muhakkirâne ismi kale alınamayacak olan bedbahtân-ı nisvânın az buçuk daha itibarlısı demek değil midir?... Bir metres dantelâlar, canfesler, elmaslar içinde müstağrak olduğu ve çifte atlı paytonlara bindiği hâlde bile kadın değildir." (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr,137-138)

Aynı romanda Polini, Vikont'a Mustafa Kemerüddin'in bu söylediklerini anlatırken onun kadınlar hakkındaki bu düşüncelerini büyük bir heyecanla nakleder. Elbette ideal bir Osmanlı gencinin, bir Fransız kızının nazarında edindiği olumlu intibalar, öteki toplumun ahlaki seviyesinin çok üstünde görüldüğü için takdirle karşılanmaktadır.

"Bir kadını kendisine metres etmek daiyesinde bulunanlar kadınlık şanına şeyn getirmeye sâî erbâb-ı hıyanettendirler. Kadınlar öyle metres ittihazıyla telvise değil, en pak en safi bir muhabbetle perestişe şayandır." (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 219)

Karnaval romanında da metreslik ile fahişelik arasında herhangi bir ayrımın gözetilmediği görülür. Bu iki meslek arasındaki en büyük farklılık, değişik şekillerde telaffuz edilmesidir, yoksa anlam olarak bir uzaklıkları yoktur: *"…Bir "metres" ile bir "ruspi" arasında fark mı arayacaksınız? Elfaz-ı müteradifeden gibi bir şey olduklarına şüpheniz mi var? (Karnaval, 241)*

Avrupa ve Amerika'da, kadın-erkek ilişkileri ciddi anlamda yozlaşmıştır. Metreslik denilen gayr-i meşru adet, Batı'da çeşitli kılıklara girerek karşımıza çıkmaktadır.

"…okuduğumuz romanlarda çok gördük. Böyle zengin ihtiyarların "metres" demekten haya eyledikleri ve nev-amâ evlâd-ı maneviyyeleriymiş gibi görmek ve göstermek istedikleri gencecik, güzelce, körpecik birer kimseleri bulunur. Ekseriya da Amerika'da ve İngiltere'de görülür." (Müşahedat, 176)

Yalnız Osmanlı'daki meslek grupları değil, Avrupa toplumlarındaki şövalyelerinde eski zamanlarda sergiledikleri ahlaksızlıklardan biri olarak kendilerine metres tutmaları gösterilir. Çeşitli vesilelerle romanlarında Fransız tarihinden olaylara yer veren ve tenkit eden Ahmet Midhat, özellikle Fransız tarihinin rezilliklerini dile getirmekten adeta mutluluk duymaktadır. Çünkü öteki, her türlü eğlence ve zevk biçimini bir tüketim biçimine dönüştürmekte oldukça yetenekli ve namus kavramını ayaklar altına almakta bir sakınca görmemektedir: *"… birçok asırlar mukaddem yani şövalyeler zamanında usul-i muaşakanın esası vaz olunmuştur. Zira şövalyeler zamanında her şövalyenin "dame" ünvanıyla bir sevgilisi olup ekseriya bu sevgililer en kibar kadınlardan intihap olunurmuş. Fakat muaşakaları pek halisane olup şövalye*

kendisini o kadının kulu kölesi addedirmiş. Allah'dan sonra o kadına perestiş…" (Karnaval, 69)

Doğrudan fuhuş olarak adlandırılmasa da erkeğin kadını bir sevgili olarak metres tutması, ahlaki bulunmadığı için eleştirilmiştir. Bu durum en başta, kadın varlığının değerinin çiğnenmesi olarak görülmüştür. Birtakım Osmanlı alafranga beylerinde de bu alışkanlık olmasına rağmen, özellikle öteki toplumda oldukça yaygın bir durum olarak görülür.

1.3.2. Fuhşun mahsulü: babasız çocuklar

Tanzimat romancıları arasında, fuhşun bir neticesi olarak gayr-i meşru çocuk sahibi olma meselesi üzerinde, Ahmet Midhat'ın hassasiyetle durduğunu görüyoruz. Gayr-i meşru ilişkinin semeresi olarak dünyaya getirilen bu "babasız çocuk"lar, hakikatte günahı olmayan fakat toplumun hayatına, kimsesiz ve değersiz bireyler olarak girecek kimselerdir. Öteki toplumun hayatında, fuhuş yaygın olduğu için gayr-i meşru çocuk sahibi olma durumu azımsanmayacak kadar artış göstermiştir. Osmanlı sosyal ahlakının kabul edemeyeceği bir "ahlaksızlık" anlayışı, 19. Yüzyıl Avrupa'sında varlığını sürdürmektedir. Hatta Avrupa'da, gayr-i meşru çocukların büyütülmesi için kurulmuş yuvalar vardır. Bu durum, Avrupa ahlakının ne denli bir çöküntü içinde olduğunun açık göstergesi olarak sunulur. Sosyal hayat; babasız çocuklarını büyüterek aile sıcaklığını yaşamamış insanları toplum yaşamına salıvermektedir. Bu ahlaksız döngünün giderek büyümesi de kaçınılmaz olmaktadır.

Acayib-i Âlem'de de bu konuya atıfta bulunulur ve bahsedilen manzaraya, romanın gezgin kahramanları Moskova'da şahit olurlar. Burada gayr-i meşru çocukların büyütülmesi için çeşitli kurumlar açılmıştır. Buralara her sene, binlerce gayr-i meşru çocuk alınmakta, bu çocukların bakımlarını yapmak için de yirmi beş bin insanın çalışarak geçimlerini buralardan sağladıkları belirtilmektedir. Bu rakamlar, bu ahlaksızlığın boyutlarını ortaya koymaktadır. Anlatılanlarla resmedilen tablo, sosyo-ekonomik hayatın Rusya'daki bozukluğunu gözler önüne sermektedir. Sefalet ve sefahat ortamı, kadını böylesi uçurumlara sürüklemektedir.

"Avrupa medeniyet-i cedîdesinin fuhşa açmış olduğu meydan münasebetiyle pek çok genç kızlar henüz gelin olmaksızın valide olduklarından ve doğurdukları çocukları bittabi hiçbir kimseye göstermeyerek gizlice büyütmeye dahi hâl ve vakitleri müsait olmadığından gizlice boğup bir tarafa atmak mecburiyetindedirler." (Acâyib-i Âlem, 156-157)

Hayret romanında, yine Rus toplumunda, gayr-i meşru çocuk sahibi olmanın ulaştığı yaygınlığa değinilir. Maalesef ki bu durum, öteki toplum için artık sıradan bir sosyal mesele olarak algılanmaktadır. Toplumun ahlakî açıdan giderek tükenmesi,

meselenin vehametine önem atfetmeyecek kadar kötüleşmiştir. Bu, yazarın değer yargılarına tamamen zıt bir durumdur.

"… Rusya kibarının birçok müstefreşattan birçok dahi çocuklar tevlit etmeleri mutat ve kesir olup işbu evlâd-ı gayr-ı meşrûa dahi babalarının unvanlarını alırlarsa da servet-i pedere vâris olamayıp gayeti babaları sağlıklarında onlara her ne vermişse onunla iktifa ederler. Birtakımlarıysa erkekseler hizmet-i askeriyyeye girerler ve kadınsalar hüsün ü anları sayesinde ikbal ararlar." (Hayret, 90)

Ana Kız hikâyesinde, Paris'te yapılan doğumların istatistiki verilere göre önemli bir oranı, gayr-i meşru olarak dünyaya gelmektedir. Bu oran, fuhşun yaygınlığını göstermesi bir yana, doğan çocukların geleceğinin de toplum hayatı için ne büyük tehlike olduğunu gözler önüne sermektedir. Aile kavramından yoksun olarak büyüyecek çocuklar, tüketim toplumunun bir parçası olacaklar ve fuhuş başta olmak üzere her türlü ahlaksızlığı icra edeceklerdir.

"Bir de Paris belediyesinin resmî ilânına göre Paris'teki tevellüdatın tamam bir sülsü evlad-ı gayr-ı meşruadadırlar. Hiç anası babası olmayan biçâregân kimlere tazim ve tekrimde bulunsun?...Paris'te tevellüdatın yüzde otuz üçü evlâd-ı gayr-ı meşrua olduğu resmen ilân olunur ve nüfusun nısfından ziyadesi kadın erkek gayrı zi-ıyal olarak yaşadıkları görülür ise insanı hayret istilâ etmez mi?" (Ana Kız, 836)

Diplomalı Kız'da geçen şu ifade de yukarıdaki hikâyede verilen bilgiyi destekler niteliktedir: "Paris şehrinin haftalık istatistiklerinde "Bu hafta zarfında piçhaneye seksen çocuk getirildi. On sekizi tanındı, kabul olundu." (s.13) Öteki toplum namusunu ve ahlakını giderek kaybetmekte, kadın ve çocuk gibi en hassas varlıklarını tüketiminin odağı haline getirmektedir.

Yine *Müşahedat*'ta (s. 196), *"valide kızlar veyahut kız valideler"* adlandırılan kadınların dünyaya getirdiği gayr-i meşru çocukların, halen Avrupa'da çözülememiş bir mesele olarak varolduğuna dikkat çekilir. Öteki toplumun bu çirkin âdetinin, bir dönem Beyoğlu civarında da kendini göstermeye başladığı ve kilise kapılarına böyle çocuklar bırakıldığından bahsedilir. Avrupa yaşantısı, girdiği toplumlara fuhşu yaymasıyla birlikte, gayr-i meşru çocukların da ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Arnavutlar Solyotlar romanında da Mükrime'nin toplumun bakışına göre içine düştüğü manzara, gayr-i meşru çocuğun yerini sabitlemektedir. Toplumun: "*Bir piç!...*" (s. 160) olarak belirlediği kişi, doğumundan itibaren kadersizliğinin eline mahkûm olur. Muhtemelen bir kilise kapısına bırakılıverilir, yahut herkesten gizli olarak öldürülüp bir kenara atılır.

Ahmet Midhat, konuya değindiği *Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar*'da, gayr-i meşru ilişkinin mahsulü olan "piç"liğin ne kadar büyük bir günah ve acı bir durum olduğunun altını çizer. Çocuk sahibi olmak bir anne için büyük iftihar kaynaklarından biri olmasına karşın, gayr-i meşru çocuk taşımayı en büyük felaket ve musibet olarak görür. Bu gayr-i meşru çocukların ortaya çıkmasında, erkeklerin suçunun kadınlardan daha fazla olduğunu düşünür. Çünkü erkek, gücü ve ikna kabiliyetiyle kadını günahına ortak eder ve ondan sonrasına da karışmaz. Günahının semeresiyle baş başa kalan kadın da çaresizlikten kendi yavrusunu öldürmek gibi bir trajediyle yüz yüze gelir.

"Namus-perverler lisanında "veledizina" tabir olunan mahsûl-i ömrünü, ciğerparesini, çocuğunu doğmadan öldürmüş kaç valide istersiniz? Bu yolda, yani çocuk düşürürken kendisi gülzâr-ı hayâttan akabe-i helâke tekerlenmiş kaç valide istersiniz? Evlâdı dünyaya gelip de artık kendi yüzüne masumane ve melekâne tebessümler etmeye başladıktan sonra, bir muhabbet-i vakı-'arun yadigârı ve ömrün mahsulü olan bu gevheri, en merhametlisi kilise kapısına köpek yavrusu gibi atıvermiş ve daha korkağı bir sansarın piliç boğması gibi boğmuş ve hatta diri diri toprağa gömmüş kaç valide istersiniz?" (Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 214–215)

Gayr-i meşru çocuk sahibi olmak, kadının ve erkeğin bir cinayeti olarak hem yeni doğacak bir cana kast hem de insan ve toplum ahlakına bir hücum olarak görülür. Kadının bu şartlar altında yaşayabileceği duygu haline de değinen anlatıcı konumundakiler, ahlakın sınırlarının dışına çıkmanın nasıl felaketle sonuçlanacağını ortaya koymaya çalışırlar.

1.4. Kendi Güneşinin Parıltısında: Züppe Ahlakı

Dünya edebiyatında züppe tipi, 19.yüzyıl Avrupa'sının bir çarpıklığı olarak karşımıza çıkar. Züppe tipi, kendi içinde bazı niteliklerine göre; dandy, şık, alafranga,

aylak, snob olarak da adlandırılmış ve hayata karşı gösterdikleri ciddiyetsiz, kayıtsız tutumları ile de toplumun kenarında duran, hoşlanılmayan tipler olarak kendilerine yer edinmişlerdir. İlk dönem Türk romanında işlenen züppe tipi, Osmanlı kibar âleminin, yani soylu memur olarak da tanımlanabilecek bir kısım Osmanlı üst eşrafının servet yiyici çocuklarıdır. Kırım Savaşı ile başlayan yeni dönemde, özenilen yaşamı özetleyen "kibarane yaşamak" ibaresi; Batılı zevklerle hızla değişen yeni Osmanlı yaşamının adı olmuştur. (Timur, 2002: 25-26) Bu ortamlarda yetişen çocuklar, toplumun beklentilerine cevap vermeyen ve değerden yoksun bir hayat yaşayan kimseler olarak büyürler.

Bir İslam toplumu olan Osmanlı'nın, kendisine özgü bir "insan tipolojisi" vardı. Sosyal hayatımız, her devrinde ihtiyaç duyduğu insan tiplerini yücelterek ve merkeze alarak "an ve gelecek" eksenini dengelemiştir. Bu insan modellerinin şekillenmesinde, İslam ideolojisinin ve geleneklerinin önemli bir rol üstlendiği görülmektedir. Bireyin sosyal hayat tarafından kabul edilebilmesi için de bunlara bağlı olarak, birtakım nitelikleri taşıması gerekmektedir. Özetle, Osmanlı sosyal hayatında birey olmak, bir bakıma Müslüman hayatın çizmiş olduğun kurallara asgari seviyede riayet etmekle eş anlamlıdır. "Çelebi" ve "beyzade" olarak iltifat edilen insanlar, en azından toplumun bu beklentisini yansıtıcı figürlerdir.

Osmanlı'nın "Batılılaşma" çabalarının sosyal hayatımıza armağan ettiği züppe, bilinçli Batılılaşmanın karşısında yozlaşarak Batılılaşmayı tercih eden insanların temsilcisidir. Bu çarpık kültür algısının mahsulleri, Osmanlı geleneksel yapısıyla uzlaşamaz ve bu yapı içerisinde de iğreti durur. Ait olmak istediği taraf, şuursuz bir hevesle istediği, o çağın rüyası olan Fransız kültürüdür. Osmanlı züppesinin belirgin ahlaki özellikleri; taklitçilik, şımarıklık, kendini beğenmişlik ve müsriflik olarak kendini gösterir. Züppe'yi ortaya çıkaran temel kaynak, onun kibar âleminin bir mensubu olarak dünyaya gelmesi, yani ekonomik güce dayalı bir aile ortamında doğmasıdır. Bu bakımdan ekonomik sıkıntısı olmayan züppe tipinin, çalışma ve bir iş sahibi olma gibi maddî kaygısı yoktur. Sadece harcamaya ve tüketime yönelik idealleri vardır. Gündelik hayatında da taklidîn hazzını önceleyerek yaşar. Köksal Alver, "Üç İstanbul Romanı Üzerine Sosyolojik Okuma Denemesi" başlıklı makalesinde, Robert Bocock'un Tüketim adlı eserinde ifade edilen, "tüketimin kimlik ile yakın diyaloguna" dikkati çeker. Ona

göre, seçkin tabakanın tüketimi, analiz birimi olarak ele alındığında, tüketimin kimlik ve gösteriş kategorilerine dayandırıldığı görülür. Gündelik ihtiyaçların çok ötesinde duygu ve beklentilerle, tüketim davranışlarıyla karşılaşılmaktadır. Bu durum aynı zamanda, Thorstein Veblen'in aylak sınıf çözümlemesinde öne sürdüğü gösterişçi tüketim (conspicuous consummption) kavramını da hatırlatmaktadır. Veblen'e göre gösterişçi tüketim, gösterişçi boş zaman, gösterişçi teşhir, kişinin ilişkide olduklarından üstün olmak ve kendi değerini daha bir arttırmak için başvurduğu araçlardır. Bununla kişi, kendi yüksek tabakasını sembolize etme çabasındadır. Veblen, kıymetli malların gösterişçi tüketimini aylak centilmenin itibar kazanmasının bir aracı olarak tanımlamaktadır. Malların çifte simgesel anlamı kavramına dayanarak eşyanın/malın yalnızca belli bir ihtiyaca değil, aynı zamanda "toplumsal ilişkilere sınırlar çeken hayat tarzındaki farklılıkların vurgulanması amacıyla da kullanıldığı"nın belirtilmesi, Veblen'in çözümlemesiyle birlikte romanda anlatılan tüketim olgusuna açıklık getirmektedir. Çünkü tüketim, dar anlamıyla ihtiyacı aşarak statüyü, itibarı gösteren simgesel bir alanı ifade etmektedir. (Alver, 2002: 26)

Tanzimat devri Türk romanında yabancılaşma ve ötekileşmenin izlerinin en iyi takip edilebileceği tip olan züppe, devrin romancısı için de önemli bir eleştiri odağıdır. Birol Emil, Türkiye'de girişilen çağdaşlaşma hareketlerinin ve dolayısıyla yaşanan krizin Türk cemiyetinde, Türk insanında bir zihniyet ve davranış ikiliği yahut çatışması yarattığını belirtir. Bununla birlikte de üç insan tipi meydana gelmiştir. Bunlardan biri üzerinde durduğumuz işte bu çağdaş medeniyeti; Avrupa'yı her şeyiyle taklit etmek zanneden, Türk cemiyetine yabancılaşmış köksüz, dejenere, kozmopolit, gülünç tiplerdir. (Birol Emil, 1982: 271) Yazdığı romanların niceliğine bağlı olarak bu tipin eleştirisine, en çok Ahmet Mithat Efendi yer vermiştir. Ahmet Mithat'ın romanlarında bu tipin karşısına "yerli bir tip" çıkarılarak daha mutedil birey örnekleri sunulmuş, nasıl olunması ve nasıl olunmaması gerektiği ihtar edilmiştir. Böylelikle okura, mukayese yapabilme imkânı tanınarak anlatıcının alkışladığı ve kargışladığı tipler, okur tarafından da benzer bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ayrıca, Ahmet Mithat'ın züppe tipine yaklaşımı her konuda oldukça alaycı ve eleştiri yüklü olmuş ve onların hayata karşı geliştirdikleri ciddiyetsizlik, gününü gün etme istekleri; yazar tarafından onlara karşı da uygulanmıştır.

Ahmet Mithat'ın "*Felatun Bey ile Rakım Efendi*"si, edebiyatımızda züppe tipinin işlendiği ilk romandır. Bu roman " memlekette Tanzimat'la başlayan züppe ve köksüz insanla, memleket şartlarının yetiştirdiği hakikî münevver arasındaki farkı göstermek isteyen bir romandır." (Tanpınar, 1997: 293) Romana isim olarak verilen "Felatun Bey" züppe bir karakterken; "Rakım Efendi" yukarıda bahsettiğimiz gibi yerli bir tip, halis bir Osmanlı beyefendisidir. "Felâtun Bey ile Râkım Efendi" romanı, bu iki tipin mukayesesi şeklinde kurgulanmış ve Osmanlı tipi Rakım Efendi'nin zaferi ile sonuçlanmıştır. Romanda konu edilen tipin doğumunu hazırlayan bir tür yapay aile ortamı mevcuttur. Fransız hocaların eğitimi ile yetiştirilen bu tipler, böylelikle Fransız medeniyetinin kodlarını doğrudan, o dil aracılığıyla almaya başlarlar. Züppenin davranış dili, kendini en çok giyim-kuşam alanında gösterir. Batılılaşmanın gündelik hayattaki ilk pratiğinin giyim-kuşam alanında olduğunu düşünürsek, Felatun Bey'in babası Merakî Efendi'nin, çocuklarını alafranga tarzda yetiştirmek için hiçbir noktayı eksik bırakmama gayretini anlayabiliriz.

Mirasyedilik, züppenin en birincil ödevidir. Ailesinden kalan mirasla geçimini temin eden züppe, maddî kaygılardan azâde bir hayat sürmek ister. Serveti, onun hazza dayalı bir yaşam sürmesinin önünü açmıştır. Gününü türlü eğlence ve zevk uğraşılarıyla, seyir yerlerinde geçirir. Seyir mahalleri, züppenin devam mecburiyeti olan mekânlardır. Felatun'un, Beyoğlu'nda oturması da oldukça anlamlıdır. Mekân, onun alışkanlıklarının ve yaşam tarzının da ipuçlarını vermektedir. Alafranga hayatın merkezi olarak burası züppenin soluklandığı tek yerdir.

Felatun'un bir mesleği vardır ki o da; "haftada üç saat gittiği Kalem"dir. Fakat burada da vaktini "nakl-i hikayât"la geçirmektedir. Felatun Bey hakkında okurunu bu bilgilerle dolduran roman anlatıcısı, onun "okuması var, yazması var, Fransızcası var" diyerek "zeki, fatin, cerbezeli ve zengin" olmasından dolayı, hayatta edinmek isteyip de sahip olmadığı hiçbir şeyin kalmadığını söyler.

"… Nesine lâzım? Ayda lâakal yirmi bin kuruş iradı olan bir babanın bir tek oğlu olup kendisi ise muhâkemât-ı feylesofânesini gerçekten Eflâtunlardan daha dakik bulmakla âlemde yirmi bin kuruş iradı olan adamın başka hiçbir şeye ihtiyacı kalmayacağını hükmetmiş ve fazl ü kemalini ise kendisi beğenmiş olduğundan cuma

günü mutlaka bir seyir mahalline gidip cumartesi ise dünkü yorgunluğu çıkarır ve pazar günü seyir mahalleri daha alafranga olduğundan gitmemezlik edemez. Pazarın yorgunluğunu dahi pazartesi çıkarır. Salı günü kaleme gitmeğe hazırlanıyorsa da havayı muvafık görünce Beyoğlu'nun bazı ziyaret mahallerini, baba dostlarını, ahbabı vesaireyi ziyaret arzusu o günü dahi tatil ettirir. Çarşamba günü kaleme gidecek olursa saat altıdan dokuza kadar olan vakti ancak o haftanın vukuatını hikâyeye bölebilip akşam için mutlaka iki dalkavukla gelir. Bunlar dahi kendisi gibi genç olacaklarından ve bahusus Felâtun Beyefendi Beyoğlu'nda oturmak münasebetiyle ahbabını alafranga bir yolda eğlendirmek lâzım geleceğinden perşembe gecesini alafranga eğlence mahallerinde geçirir. O gece sabahlandığı cihetle perşembe günü akşama kadar uyunur. Nihayet yine cuma gelir ve işte şu bir haftalık meşguliyet nasılsa diğer haftaların meşguliyetleri dahi yine nev-ummâ onu andırır." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 6)

Züppenin mesaisi oldukça yoğundur. Felatun Bey, haftanın günlerini alafrangalılığın adetlerine taksim etmiştir. Seyir yerleri, arkadaş ziyaretleri ve gevezelikleri arasında gidip gelen gündelik eylemleri, hiçbir olumlu hareketi ve değeri barındırmamaktadır. Anlatıcı, Felatun Bey bütün bu zenginliklerine ve şaşaalı hayatına rağmen "tavrından ve azametinden" geçilmemesi gerekirken Felatun Bey'in bunun aksine oldukça tevazu sahibi olduğunu belirtir. Bu tutumun sebebi de aslında, yine alafranga züppeliğin bir gereğidir. Züppenin hiçbir duygusu sahici olmadığı gibi, insanlararası ilişkilerinde gösterdikleri samimiyetler de gerçeklikten uzaktır. İnsanlara güler yüz göstermek alafrangalılığa göre, mecburiyetten kaynaklanmaktadır.

"…Hatta bazı kere Felâtun Bey'in yanında bulunan uşağı kendi beyini bir adam ile gayet tatlı ve nazikâne ve tazimkârâne konuşuyor gördükte, "Bu efendi bizim beyin pek dostu olmalıdır" itikadına düşerdi. Lâkin o adamdan ayrıldıktan sonra beyefendinin hiddetinden çıldırmak derecesine geldiğini ve hatta söğüp saydığını görünce ve işitince uşak şaştığından ne düşüneceğini dahi bilemezdi." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 7)

Ahmet Midhat'ın manzarasını çizdiği davranış biçimi, alafrangalıkta "nezaket" ve "mertlik" kavramlarının nasıl gülünç duruma düştüğünü açıkça göstermektedir. Belli başlı davranış biçimlerinin içinin boşaltılmasını ve alafranga karakterinin bir parçası

olmasını alaycı bir dille ele alır. İnsanî değerlerin yitimi ortadadır. Bu davranış biçimleri, geleneksel Osmanlı ahlakının çok uzağındadır.

Felatun Bey'in görmüş olduğu eğitim de kendi kişisel yapısına uygun biçimde ciddiyetsizdir. Eğitimleri yarım yamalak ve belli bir dayanaktan yoksun olduğu için, hayatın hiçbir alanında istikrar gösterememiş ve başarı kazanamamışlardır. Felatun'un, eğitimle olan mesafesi çok uzak olduğu için, eğitimi önemli bir iş olarak görmemiş ve bu nedenle öğrendiklerini de tam anlamıyla kavrayamamıştır. Ahmet Mithat, onların bu yönünü alaycı bir dille ele alır.

"…Felâtun Bey dahi bildiği şeyi nasıl öğrenmiş olduğunu bilmeyenlerdendi. Pek taaccüp etmeyiniz. Biz bir efendi gördük ki gerçekten kâtip ve hüsn-i hat sahibiyken, divanî kırması olarak cümlesi bir yerde ve birbirine mülâsık surette yazdığı "bulunduğundan" kelimesinin o hey'et-i müttehide miyanında her tarafını irâe ve tariften aciz kaldı." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 25)

Osmanlı beyefendisi Rakım Efendi'nin karşı tipi olarak öne çıkarılan Felatun Bey, ne kadar ahlakî zaaf taşıyorsa, Rakım Efendi de o kadar ahlakî mükemmelliğe sahiptir. Onlara verilen unvanlarının da bu anlamda anılmaya değer olacağını söyleyebiliriz. Felatun'un "Bey", Rakım'ın "Efendi" sıfatlarıyla anılması, bir ahlak terazisinin kefelerini dengelemek içindir. "Râkım Efendi hesaplı adamdır. Adı bile bu mânâya gelir. Fakat kelimenin bir başka mânâsı vardır. Aynı zamanda yazan adamdır. Bu hesap para üzerine kurulur. Küçük bütçe ve aile çerçevesi içinde saadet, alâyişsiz, oturaklı yaşayış, memnun, müreffeh ve hiç bir huzursuzluğa yer vermeyen bir hayat! Hiç bir felsefî ve içtimaî huzursuzluğu bu kitapta göremezsiniz. Râkım Efendi'nin uykusuz tek bir gecesi yoktur, ne de yanlış bir adımı (…) Râkım Efendi'de muvaffak olmak için gerekeni yapmağa hazır akıllı insanı zaferleri birbirini takip eder. Ders verdiği İngiliz kızları ona âşıktır. Beyoğlu'nda bir Frenk metresi vardır. Analığını -annesinin dadısı olan ihtiyar kalfa- üzmemek için şehirli kızla evlenmeyen bu genç adam eve aldığı cariyeyi kendisine âşık eder. Onunla evlendiği günlerde metresinden de bir çocuğu olur. Hülâsa «opportuniste» ahlâkının saadet ve ruhî muvazenesinin hakkı olan başarılar dört tarafından yağar. Buna karşı muvazenesiz ve sathî Felâtun Bey babadan kalma servetini kumarda ve sevdiği kadın uğrunda yemiştir. Üstelik de her an gülünçtür. Râkım Efendi

kendisini talebesi olan kızlara sevdirmeğe çalışırken o ayni âilenin aşçısiyle muaşakaya kalkar. Ve Paul de Kock'dan gelen bir yığın kötü tesadüf ile mahcup olur. Fakat acaba hangisi hakikaten ahlâklıdır? Şüphesiz Rakım Efendi kitaba uydurulmuş ahlâktır." (Tanpınar, 1997: 458-459) Anlatıcı, hükmünü her zaman ahlakî yönden mükemmel olandan yana kullanmakla, okurunu da bu yolda yönlendirmeye çalışmıştır. Onun başka romanlarında da bu tür dengelemeler yapma gayreti içinde olduğunu görebiliriz. Ayrıca romanda, Rakım'ın "gerçekten alafranga" ibaresi ile tanımlanması, Ahmet Mithat'ın alafrangalılaşmayı kabul eden bakış açısını ve Rakım'ın üstünlüğünü kabul ettiğini göstermektedir. Onun kabul edemediği, taklidî düzeyde kalan şekilci alafrangalılaşmadır.

"Evet efendim! Biz burada bir meleğin ahvalini tasvir etmiyoruz dedik. Namusunun muhafazasını bilir insan gibi yaşar gerçekten alafranga ve alelhusus zamanımızda yaşayan bir genç adamın hakîkat-ı ahvâlini tasvir ediyoruz. O akşam Râkımın bulunduğu mevkide bulunup da perhizkârlık edebilecek bize bu delikanlı daha gösterebilirseniz, bu hikâyeye onu derc ederi saman altından su yürütmek ve karda gezip de izini belli etmemek Râkım kadar aklı başında delikanlıların kârı olup bu hâllerin aksi bir hâl ararsanız onun misâlini dahi Felâtun Bey'de bulacaksınız." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 44- 45)

Felatun Bey, karakter özellikleri ile çevresindekiler tarafından da ciddiye alınacak biri değildir. *"Felâtun Bey'i hatırda tutuyor musunuz?Adam bırak şu hoppa zevzeği!.." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 115)* cümlesi, anlatıcı mesafesinden onun karakterinin dile getirildiği bir diğer ifadedir.

Nurdan Gürbilek, "Ahmet Midhat'ın Felâtun Bey'i hafif de olsa kadınsıdır. Recaizade Ekrem'in Bihruz Bey'i de efeminedir." tespitiyle, Tanzimat romanının esas problemi olarak etkilenmiş kadından çok, etkilenmiş erkeği işaret eder. Babasının yol göstericiliğinden yoksun kaldığı için, yabancı telkinler karşısında korumasız kalan züppeleşmiş yetim oğullar, esas problem olarak belirirler. Geleneksel erkek mitinden kayarak kendini bir haz kültürüne adayan züppe, ona göre bir tür "erkeklik problemi" ve "yetim oğlun haysiyet problemi" ile karşı karşıya kalır. Burada dikkat çekilmek istenen nokta onların kadınsılaşma meselesidir. Züppenin bir çeşit kadın-adam olarak

okuduklarından etkilenmesi ve erkeğe ait olan alışkanlıklardan uzaklaştırması gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır. (Gürbilek, 2007: 47-48)

Ahmet Midhat'ın bir diğer romanı *Karnaval*'da, Zekayi adlı züppe tipinin ahlaki özelliklerini tenkit eder. Romanda geniş biçimde tasvir edilen balolar, Zekayi gibi alafranga züppelerin vazgeçilmez mekânlarıdır. Alafranga tipin en sevdiği ortamlar, balolardır. İstanbul'da düzenlenen bir baloda alafrangalılık ahlakı üzerine yapılan bir sohbette alafrangalığın adetlerinden birinin de ihanet, kıskançlık gibi duygulardan arınmak olduğu ileri sürülür. Onlar, bu duygulardan arınarak gerçek bir centilmen olunacağına inanırlar. Alafranganın geleneksel ahlak kaidelerinin dışında yeni bir ahlak sistemi oluşturmaya çalıştığı görülür:*"…alafranga kıskançlık pek büyük terbiyesizlik addolunup bunun dahi pek beca olduğunu hükmeylemişlerdir."(Karnaval, 71)* Romanın başka bir yerinde de yine Hamaparson Ağa'nın ağzından alafrangada kıskançlık göstermenin ne denli ayıp bir şey kabul edildiği dile getirilir: *"…Hayır efendim! Alafrangada kıskanmak yoktur. Kıskanç kocalara "Eşek herif"derler." (Karnaval, 164)*

Zekayi ve metresi, alafrangalılığın başkenti sayılan Paris'e gittikten sonra, kendilerini gece âlemlerinin akışına bırakmışlardır. Paris alafrangalarıyla bir Türk alafrangasının büyük buluşması, onun hayallerinin gerçekleşmesi demek olup başını döndürmüştür. Alafrangalılıkta, ihanet ve kıskançlık duygularına yer verilmeyişine bu bahiste de değinilmiştir. Dolayısıyla Zekayi'nin metresinin serbest ve hoppa davranışları, onun alafrangalık ahlakına bağlı olarak "centilmenlik muktezası" gereğince memnun olması gereken hareketlerdir.

"… Zekayi Bey dahi Paris'in vur patlasın çal oynasın alemlerinde benli Helena'sı ile zevk ve safada idi. Zekayi'nin Paris alemlerini nazarlarınızda güzelce tecessüm ettirmek için şunu da düşünmelisiniz ki orada birtakım aşüfteler böyle kont Monte Cristo'nun yeğeni zannolunan Türk senyörlerinden biraz şey dahi kendilerini bulmak için etrafını alarak Zekayi ise kadınların kendisine ne büyük bir ehemmiyet ve tehalük gösterdiklerini Benli Helena'ya anlatmak için bunlara dahi güler yüz göstermekten ve bayağı mühimce hediyeler vermekten kaçınmadığı gibi Helena bu yolda amante'ından geri kalmamak ve şu kadar ki Zekayi bir yandan para kazanmak için o dahi "Aman

bakalım şu Türk karısı nasıl şey imiş!" diye arz-ı heves eyleyen Frenk müsriflerin bir çok hediyelerini kabul eder, bir çok güler yüz gösterirdi." (Karnaval, 278)

Romanda, Avrupa hayatı ile ilgili bahisler, Avrupa'da kadın erkek ilişkilerinin çarpıklığının nerelere vardığının işaretleri olarak sunulur. Osmanlı toplumu için namus meselesi sayılabilecek bir mesele; Avrupa'da, Fransa'da gayet doğal karşılanarak alafrangalılığın bir gereği olarak görülmektedir. Avrupa ahlakı bu bakımlardan kadın üzerinden hiçbir engelleyici ahlaki kaide tanımaz. Alafrangalılık adı altında her şeyi meşrulaştırarak hazzını yaşamaya çalışırlar.

"Erkeklerin birisi zevcesinin muaşakalarından haberdar olduğu halde kıskanmayan koca şövalyeler zamanındaki halisane muaşakalara göre belki mazur görülebilir ise de sonraları muaşakaların adeta muaşaka-i tabiye suretini aldığı zamanlarda böyle bir kocanın mazur görülemeyeceğini dermeyan edince çünkü bu mubahesede bulunanların cümlesi bekâr adamlar olup kadınlara yaranmak gayretinde bulunduklarından bunlar mülahazaya şediden itiraz etmişler ve alafranga kıskançlık pek büyük terbiyesizlik addolunup bunun dahi pek beca olduğunu hükmeylemişlerdir."(Karnaval, 71)

Esrar-ı Cinayat'ta da Halil'in karısına Konsolos'un kur yaparak onu taciz etmeye başlamasından bahsedilir. Kadıncağız "öyle kurdan, muaşakadan" anlamayan bir kadın olarak bu durumdan oldukça rahatsız olur ve bunu eşine haber verir. Halil ise: *"Sen alafranga âdetlerini bilmiyorsun. Onun sana yaltaklanması benim için bir şereftir. Herife sert çehre gösterme!" (Esrâr-ı Cinâyat s. 128-202)* diyerek yine bu manzaraya dikkati çeker. Bu durum, hem Konsolos'un hem de Halil'in alafranga ahlakının düşüklüğünü ve namus kavramını silici bir fonksiyon üstlendiğini göstermektedir.

Alafranga ahlakında kıskançlık duygusunun yitirilmesine yönelik tenkit, *Ahmet Metin ve Şirzad*'da da dile getirilmiştir. Kişinin, "zevcesinin kaffe-i fezâili"ni kimseyle paylaşmak istememesini, evrensel insan ahlakının bir gereği olarak gösterir. Fakat ne talihsizliktir ki insanın eşiyle ilgili getirdiği ahlaki kısıtlamalar; *"…medeniyet-i mezkûre erbâbınca kıskançlık diye hükmolunup muayyebâttan" (Ahmed Metin Şirzad s. 155-156)* sayılmaktadır.

Karnaval'da, Fransızların namuslu insanlardan hoşlanmayışları anlatılırken onların sosyal hayatında geçerli olan yaşam biçiminin, tamamen şuhluğa ve edepsiz konuşmalara dayandığı ileri sürülür. Bunu dile getiren Hasna, Resmi Efendi'nin bu insanlar tarafından pek sevilmemesini de onun bir Osmanlı beyefendisi olarak görülmesinden kaynaklandığını söyler. Resmi, ancak Zekayi gibi *"…her birine bayağı bîedebane iltifatlarda bulunan", "espriuelle' (Karnaval, 116)* davranırsa onların sempatisini toplayabilecektir.

Romanın kadın kahramanlarından Madam Hamparson'un Resmi ile aralarındaki bir konuşmada, Zekayi'nin şahsında söylediği sözler, alafrangalığa özenen tiplerin köksüz ve yüzeysel yaşantılarını göstermektedir. Aklı başında kadınların züppelere karşı yaklaşımı, onların beklediği gibi bir hayranlık ve ilgiyle neticelenmez. Züppe, ciddiyetsiz bir figür olarak toplum hayatında yer ettiği için, insanlarası ilişkilerinde dikkate alınmama gibi bir talihsizlik yaşar. Yaşadığı kibir duygusu, onun bu gerçekleri görmesini engellediği için, kadınların kendilerine karşı olan tutumlarının farkına varamazlar:*"Madam —…böyle şıkların gösterdikleri hevesleri ciddi bir suretle telakki eden kadınlara da acırım!" (Karnaval, 104)*

Zekayi de karşısındakine alafrangalığını kabul ettirebilmek için Avrupa'yı kitaplar aracılığıyla gayet iyi tanıdığını ileri sürer. Avrupa'yı görmemiş bu taklitçi alafranga, sadece hayalinde yaşattığı bir kültürün mensubu olma gibi bir köksüzlüğün üstünde boy vermektedir: *"…siz de bir alafranga adamsınız ben de! Vakıa siz Avrupa gördüğünüz halde ben Avrupa görmedim ise de okumadığım kitap mı kaldı?" (Karnaval, 164)* Zekayi'nin, babasının ölümü karşısında sergilediği alafranga tutum da oldukça çarpıcıdır. Tıpkı Felatun Bey'in kızkardeşinin, babası Meraki Efendi öldüğünde tuttuğu yasın alafranga manzarası gibi bir sahneyle karşılaşırız. Bu tipler, ölüm adetlerini bile alafrangaca yaşamaya çalışır, ölümün kutsiyeti karşısında bile hürmetsizliğini göstermeye devam ederler. Zekayî Bey'in babasının mezar taşına Fransızca yazılar yazdırması, mezar sandukasını büyük masraflarla Roma'dan getirtmesi ilginç örnekler olarak sunulur. Anlatıcının özellikle vurgulamak istediği şey, züppe'nin değerlere karşı olan bu hücumu ve değer tanımazlığıdır.

"…mirasyediliği pederinin mezarı ve ruhu için ifa-yı vazife-i bünüvvetten olan şeylerin suret-i icrasınca dahi görülmeye başladı. Mesela en küçüğümüzden en büyüğümüze varıncaya kadar herkesin mezar taşları birkaç yüz yıldan beri bu sanat ile iştigal eden esnaf tarafından yapılırken Zekayı "Efendim! Aux sculpture'lük (mermer tıraşlık) beaux atrs (sanayi-i nefise) bizim eşek heriflerin sanayi-yi nefisece ne kadar costeau'ları olabilir. Pederime bir chef-d'oeuvre (enfes-i asar) yaptırmalıyım!" diye enmahir bir ressama şeklini tersim ve Roma'da suret-i mahsusada imal ettirdiği bir mezar sandukası hiç de bir Müslüman mezarına benzemedği halde birkaç bin liraya mal olmuş ve dostların "Uzleti Efendi gibi kibar-ı ulemadan bir zatın böyle Frenk mezarında yatması uyamaz!" diye ısrarları üzerine Roma'dan gelen mermerler bir tarafa atılarak yeniden sanduka imaline mecburiyet elvermişti." (Karnaval, 275-276)

Alafranga ahlakı, kendi değerlerini inşa ederek girdiği toplumların yerleşik alışkanlıklarını hiçe saymaktadır. Gündelik yaşamın görünür her alanında yeni bir yaşama kültürü doğurur. Züppe tipi de mutedil yaşamaya alışkın olmadığından dolayı her şeyde aşırılığı tercih eder. Hayattan aldıkları zevkler, başkalarının beğenisine dayalı olarak şekillendirilir. Gündelik alışkanlıklar, törencikler halinde samimiyetten uzak bir şekilde yaşanır. Anlatıcı, Zekayi gibi "uydurma ve mukallidane zadegânlıkta bulunan" bazı yeni yetişmelerin hayatlarındaki ilginç sahneleri nakleder.

"Mesela zevcelerini görecekleri saatler muayyen olup bir de taam vakitleri sofrada isbat-ı vücud etmeye ve şayet bir mahalden davetli bulunsalar suret-i mahsusade istizan eylemeye ve istizane imkan yok ise mektup yazmaya falan pek ziyade riayet etmekle beraber sanayi-i nefiseye daha tarafdar görünmek ve hatta bunlardan bir kaçına mensubiyet davasından bulunmak gibi gayretlerde kusur etmezler ise de her şeyin taklidi ne kadar soğuk ise bu taklitleri dahi o kadar soğuk görülür." (Karnaval, 276-277)

Ahmet Midhat'ın züppe tipini merceğe aldığı bir diğer romanı da *Bahtiyarlık*'tır. "*Bahtiyarlık* özellikle iki bakımdan önemli, fakat bu önemi bugüne kadar pek de fark edilmemiş bir eserdir. İlk olarak, vak'anın bir kısmının köyde geçmesi sebebiyle ilk köy romanıdır. İkincisi, eserin kahramanlarından Senai, Tanzimat romanının en önemli tiplerinden alafranga züppenin Felatun Beyden sonra daha gelişmiş bir örneğidir."

(Gökçek, 2001: XX) Senaî, mensubu bulunduğu Osmanlı toplumunun adetlerinden utanan, kültürüne ait olan hiçbir değeri benimsemeyen biridir. Felatun Bey'in züppeliği, tahammül edilebilir ve gülünebilir bir şey ise de Senai'de bu tutumlarının ifrata vardığını ve anlatıcının kızgınlığının da karakterin değerlendirilişine yansıdığını söyleyebiliriz. Senai, Felatun Bey gibi komik tavırlarından dolayı sempati uyandırmaktan çok uzaktır. "Hemen bütünüyle eğlence merkezli hayat tarzıyla Felatun Beye benzeyen Senai, bu hayat tarzını gerçekleştirmek ve idame ettirmek için hile ve entrikalara başvurması, çevresini aldatma çabası ve bu konudaki başarısı ile Felatun Beyden ayrılır. Felatun Bey de Senai de mirasyedidirler, fakat birincisi bütün varlığını tükettikten sonra bir memuriyet maaşına razı olur ve hatta biriktireceği parayla borçlarını ödemeyi tasarlarken Senai mevcut varlığını tükettikten sonra da ıslah olmaz." (Gökçek, 2001: XX) Senai'nin aslen köylü bir kültürden gelmesine bağlı olarak şehirde yaşama arzusu çok şiddetli olmuş ve bir anda arzu mekânı olarak İstanbul'dan Paris'e sıçramıştır. Hatta İstanbul'u, Paris'in yanında küçük bir köy olarak görme derecelerine kadar inmiştir. Bu bakımdan meftunu olduğu Paris'in adet ve alışkanlıkları, onun her tür kabulünün temel ölçüsüdür. Bu zihniyetiyle eğlence âlemlerinde de alafranga tarzı mekânları tercih ederek *"Flamme'nin en başlı müdavimlerinden ve Rizet'in en büyük ahbabından"* olmuştur.

"…Binaenaleyh bir şey iyi ve şân-ı medeniyyete lâyık olmak için mutlaka Frenge mensup olmak lâzım gelip alaturka olduktan sonra hiçbir şey Senai'nin nazarında memduh olamazdı.

Senai Osmanlıların yemekçe içmekçe yatıp kalkmakça usullerinden hiçbirisini beğenmeyip hatta devâir-i hükümetin usûl-i idâresini dahi beğenmediğinden böyle barbarcasına bir usule tebaiyetten kendi alafranga hevesâtına tebaiyeti tercih eylemiş.." (Bahtiyarlık, 519)

Senai'nin, Hariciye Nezareti'ne girerek o yönde ilerlemek ister. Bunun nedeni de Hariciye'nin olanakları ile alafranga kültürle daha yakın temas kurabilme imkânıdır. Fakat bu yolda ilerleyerek diplomat olmak hevesine rağmen, herhangi bir gayret içerisine de girmez, çünkü çalışma şevkinden yoksundur. Bütün şımarıklığı ile kendine oldukça güvenir ve her kapının kendisine açılacağına inanır.

"…Senai nefsine o kadar mağrurdur ki hangi gün nezarete müracaat eylese istediği kaleme çırak edilebileceğini ve hangi safarette bir ser-kitabeti açılacak olsa iltimas eder etmez oraya nasbolunacağını muhakkakattan olmak üzere hükmeylerdi." (Bahtiyarlık, 519)

Ahmet Mithat, *Bahtiyarlık* romanında alafrangalılığın, evliliği ciddi bir iş olarak görmediğinin altını çizer. Fakat Senai'nin evlilik düşüncesi taşıması, anlatıcıya göre onun henüz "teehhülün alafrangaca pek de ehemmiyet verilecek bir şey olmadığını" kavramamasına bağlıdır. Senaî, evleneceği kızın özelliklerini sıralarken Avrupaî bir kız tipi çizmektedir. Senai'nin sevebileceği kız; kibarzadelik bir yana, güzel, zengin, okuryazar olmalı, hatta Fransızca bilmeli, musıkiyle de ilgilenmelidir. Yani ev kızı değil, tam anlamıyla bir "Avrupalı kız" olmalıdır.

"…Yoksa alacağı kız kadın kadıncıkmış dikiş diker nakış işler oya yapar bez dokur yemek pişirir işinin gücünün sahibi olabilirmiş!... Hiç Senai buralarda mıdır? Herif bir modistre bir aşcı bir yukarı hizmetçisi istemiyor. Kendisi Berrakpınar Prensi olduğu gibi yine Berrakpınar'a lâyık olabilecek bir prenses hevesinde bulunuyor…" (Bahtiyarlık, 521-522)

Senai'nin, bütün Avrupai hayat arzulamalarının varacağı nokta kaçınılmaz olarak mensubiyetlerinden nefret etmeyi beraberinde getirmiştir. Romanın çoğu yerinde Osmanlılığından tiksintiyle bahseder. Bu tutumu, Tanzimat'ın hemen bütün züppe tiplerinde yerleşmiş bir yargıdır. Çünkü doğal olarak içinde yaşadıkları topluma onları bağlayan maddi ve manevi herhangi bir iletişim kanalına sahip değillerdir.

"Netîce-i kelâm Frenklikten başka hiçbir şeyi beğenmez bir adam olmuştu. Hatta cihanda kendisinden başka hiç kimseyi beğenmediği hâlde kendisinde dahi beğenmediği yalnız bir şey olup o da Osmanlı doğmuş bulunmasından ibaretti. Bunu düşündükçe kemâl-i tahassüründen derdi ki:

-Ah! Pederimin bu kadar emlâki Avrupada olsaydı da ben dahi Avrupada doğmuş bulunsaydım gerçekten bir marki veyahut kont olurdum. Türk doğmuş bulunduktan sonra velev ki zadegândan velev ki ağniyadan ol yine Türksün barbarsın vesselam! (Bahtiyarlık, 521-522)

Senai, bu gençlik hâli ve başıboşluğu içerisinde İstanbul'u da beğenmediği için, kendini bir türlü bir yere ait göremez. Onun bu sevdası hep hayali ve taklidi kalmaya mahkûmdur. Diğer züppelerden daha talihsiz bir biçimde, İstanbul'un alafranga hayatına da kendini uyduramadığı için ne yapacağını bilemez, eğlenceden sefahat âlemlerine doğru bir kayma yaşar. Çünkü: "*Avrupa maişeti Flâmme gibi yerlerde rezilâne sürtmekten ibaret olmayıp namuslu terbiyeli kibar âlemine mensup olan Avrupalılar dahi bu rezaleti kat'an kabul etmemektedirler." (Bahtiyarlık, 521-522)*

Senaî'ye çevresinde takılan «düzme frenk» ve «tatlı su frengi» gibi lakaplar, onun toplum tarafından da alayla karşılandığını göstermektedir. Toplum içinde bu tipler kabul görmedikleri için, bunlar "zavallı çocuklar" olarak değerlendirilirler. Bu durum onların ne kendi toplumlarından biri olmayı becerebildiklerini ne de öteki toplumdan biri olmayı becerebildiklerini göstermesi bakımından oldukça dikkate değerdir. Senai'nin bu şekilde dışlanması, onun duygularını da incitmektedir.

"Hele bu mahrumiyetlerin kâffesine faik olmak üzere Osmanlı takımı dahi Senai'yi «düzme frenk» ve «tatlı su frengi» gibi teşbîhât-ı muhakkırâne ile bihakkın istihzada bulunurlardı ki işte böyle her cihetten mahrum ve bed-nam olan zavallı çocuk için şu dünya bahtiyarlık dünyası değil hakikaten safalet ve ısdırap dünyası olmuş kalmıştı." (Bahtiyarlık, 523)

Ahmet Mithat'ın romanlarında, olayların akışı içerisinde çeşitli pasajlar halinde olaylar ve kişiler hakkında kanaatlerini paylaştığını zaten her romanında görebiliriz. Anlatıcı da Senaî hakkındaki fikirlerini söylemekten çekinmez ve Senai'nin İstanbul'daki alafrangalılığın vardığı boyutlara bakarak Paris'te ulaşacağı boyutların tahmin bile edilemeyeceğini vurgular. Senai'nin, Paris maceraları artık tamamen çizgi dışıdır. Burada alafrangalığın sarhoşluğunu yaşayan züppe tipi, Paris'in sefahat hayatı içerisinde kendini tümden kaybetmiştir.

"Bu hikâyenin şu dördüncü babında Paris'e azimetini hikâye edeceğimiz Türkse daha İstanbul'daki hâlini beğenmediğimiz «Senai de Berrakpınar»dır ki böyle hoppa bir adamın İstanbul'daki ahvali ve etvarından gayret-i Osmâniyye ve hüsniyyât-ı insâniyyemiz hasebiyle memnun olamadığımız hâlde Paris'teki ahval ve etvarından hiç de memnun olamayacağımız aşikârdır." (Bahtiyarlık, 537)

Paris'te yaşadığı sınırsız eğlence ve aşırı harcamalar, Senai'nin maddi açıdan da tükenmesine neden olur. Onun, Avrupa'da yaşadığı pek çok rezilliğe rağmen, yine "Frenk hayranlığı"ndan bir türlü vazgeçemediğini görürüz. Bu tükenmişlik içerisinde ülkesine bile zar zor dönebilir. Fakat yine de uslanmamıştır. İlk fırsatta Avrupa'ya hayranlığını dile getirmekten kendini alamaz. Züppe'nin bu eğilimi, alafrangalılığın zihinsel bir süreci olmadığını tümüyle bir saplantıdan ibaret olduğunu göstermektedir: *"—Her zaman demez miyim? Şehrîlik demek Frenklik demektir. Şu İzmir de Frenk sanayi Frenk ticareti bulunmasaydı ben şöyle beş dakikada giyinebilir miydim?" (Bahtiyarlık, 545)*

Bahtiyarlık romanında, Senaî'nin karşısına çıkarılan Osmanlı beyefendisi Şinasi'nin, Senai hakkındaki kanaatleri iç monologla yansıtılır. Senai, işe yaramaz hatta zararlı bir varlık olarak değerlendirilir: *"Senai gibi bir adamın vilâyetinde payitahtında ne pederine ne devletine ve hatta ne de kendi nefsine hayrı olmadığı hâlde Paris'te hiç hayra muvaffak olamayacağını daha şimdiden görüp duruyordu." (Bahtiyarlık, 570)* Felatun Bey ile Rakım Efendi karşıtlığında oldu gibi, bu romanda da Şinasi ile Senai'nin hayat öyküleri ve karakter karşıtlığı üzerinden hikâyeleri nakledilmiştir.

Paris'te Bir Türk romanında, Nasuh ile De la Chaise arasındaki konuşmada, Nasuh'a büyük bir güven duyan De la Chaise, ona verdiği değeri belirtirken Paris züppeleri hakkındaki fikrini de beyan eder. Osmanlı beyefendisi Nasuh'un Fransız züppesi karşısında bir ahlak zaferi kazandığı De la Chaise'nin sözlerinden anlaşılmaktadır. Anlatıcı, Avrupalı bir kadının ağzından kendi toplumunun erkeklerinin iticiliğini gözler önüne sererek onların kendi toplumlarında da yer bulamadıklarını gösterir. Avrupalı züppe, oldukça sert bir dille küçümsenerek tasvir edilir. Kadınlar, karşısındakilerin şekli ve yüzeysel reveranslarını alayla karşılar:

"Ben size arz-ı emel ettim, sizde bir büyük emniyet istidadı gördüm de onun için ettim. Yoksa bizler hiçbir vakitte kendimize arz-ı hâhiş eden kıçı kırıklara meyletmeyiz.

Nasuh - (Bir büyük kahkaha koparıp) Yahu! Bu lâtif tabirler de Parislilere mahsustur. Kıçı kırık ha? Haniya şu hanımlara tazim için belini kırıp da kıçını fırlatan şıklar değil mi? Pek muvafık teşbih!" (Paris'te Bir Türk, 315)

Tanzimat Devri Türk romanının bir diğer önemli romancısı olan Ekrem'in *Araba Sevdası* adlı romanı, züppe tipi ile adeta sembolleşmiş bir romandır. "*Araba Sevdası*'nda biz, muayyen ve şümullü bir terbiyenin, insanı yapan değerlerin yokluğunu görürüz." (Tanpınar, 1997: 489-490) Züppe tipi, romanımızda en çok bu eserle birlikte anılmıştır. Züppenin belli başlı özelliklerini de en net biçimde "Bihruz"'un şahsında görebiliriz. Yarım yamalak Fransızcası, şımarıklığı, giyim-kuşam merakı, seyir yerlerindeki gezintileri, zamanını boşa harcama gibi özellikleriyle ile tam bir alafranga züppe örneğidir. Bihruz, bütün züppe tipleri gibi Fransızca'yı hakkıyla öğrenememiştir. Ve "ağızdan bellediği bir hayli elfaz ve terakip" ile alafranga konuşma yeteneği kazanmıştır. Model olarak da "en alafranga genç beylerin tavır ve kıyafet ve hal ve hareketini" kendisine örnek alır. Bihruz Bey, ailenin tek evladı olarak şımarık büyütülmüş, babasının ölümünden sonra ise tamamen büyük bir servete konmuştur. Annesinin, babasının ölümünden sonra onu kontrol edememesi, onun kalem hayatından da kısa sürede uzaklaşmasına neden olur. Burada babanın ölümünün, Bihruz'un şahsında nasıl bir otorite boşluğu yarattığı ve onu müsrif bir hayatın içine sürüklediği gözden kaçırılmamalıdır.

Bihruz'un devam çizelgesinde Beyoğlu ve seyir yerleri başlıca mekânlardır. Günleri "saçlarını kestirmek, terziye esvab ısmarlamak ve kunduracıya ölçü vermek" gibi çabalarla sürer. Bihruz'un bu başıboş yaşantısı, her türlü faydadan da uzaktır. Romana isim veren araba ile kendini sosyal hayata bir beyefendi olarak arzedebilmenin azmi içerisindedir. "sahibinin isminin baş harflerini taşıyan "araba"daki Bihruz, modern hayat ile arasındaki mesafeyi bindiği vasıtayla kısalttığını zanneden bir adamdır. Bihruz, ne mekânlar ne de ilişkiler ağı içinde gerçek bir kişilik olarak vardır; kendi gerçekliğinden yalıtılmış, hayali bir varlıktır. Bihruz'un yöneldiği kişilik ise bu hayalin kişiliğidir. Araba, bu kişiliğin görünmesinde en temel imge; bu kişinin yaşamak istediği hayata girdiğini gösteren en canlı simgedir. Batılı bir hayat tarzının lümpen yaşayışının gerektirdiği maddi imkanları mirasyedilik sağlıyorsa; bu hayatın yaşandığı dünyanın içine girmeyi de araba sağlar." (Narlı, 2008: 176)

"Vilâyetlerde bulunduğu zaman en büyük zevki — sırmalı esvap içinde, midilli veya at üzerinde — arkasında çifte çifte uşaklarla sokak sokak gezip dolaşmaktan ibaret olan bu Beyin İstanbul'a geldikten sonra merakı üç şeye masruf oldu ki birincisi

araba kullanmak, ikincisi alafranga beylerin hepsinden daha süslü gezmek, üçüncüsü de berberler, kunduracılar, terziler ve gazinolardaki garsonlarla fransızca konuşmak idi.

Bey, kışları Süleymaniye'deki konaklarında, yazları da Küçük Çamlıca'daki köşklerinde ikamet ederdi. Kendisi gibi kibarzadegâhın rağbet göstereceği hiçbir seyir yeri bulunmazdı ki bu beyfendi en son modaya muvafık surette giyinmiş olduğu halde bazan yağız ve bazan lor bir çift beygir koşulu dört tekerlek üzerinde üstü ve yanlan açık süslü bir peykeden ibaret olan ve seyis oturmaya mahsus yeri arka tarafında bulunan arabasiyle orada hazır bulunmasın." (Araba Sevdası, 16–17)

Araba Sevdası romanının kadın kahramanlarının kendi aralarındaki konuşmalarında, Bihruz Bey hakkındaki ifadeleri, onun da *Bahtiyarlık* romanının Senai'si gibi kadınlar tarafından ciddiye alınmadığını göstermektedir. Kadın kahraman Periveş, kendisine bütün saflığıyla tutulduğunu anladığı Bihruz'u ciddiye almayarak onunla dalga geçer. Bu konuşmalarda Bihruz'un; "toy zavallı, budala, hoppa ve zıpır" sıfatlarıyla adlandırılması, züppenin toplumsal kabulün dışında, basit kadınlar tarafından bile ciddiye alınmadığının göstergesidir. "Felâtun olsun, Bihruz olsun, yozlaşmış, halka yabancılaşmış adamlardır. Ama gerçek anlamıyla kötü ve ahlaksız oldukları söylenemez. Hele para konusunda. Bihruz'un kendini bağışlatacak hatta sevimli gösterecek yanları da vardır. Romandaki diğer kişilerin çoğundan daha dürüst ve iyi niyetli olduğu için başkalarının hakkını yemek şöyle dursun kendi kazık yer hep. Herkes aldatır Bihruz'u (….) Kendi hayal dünyasında yaşayan saf Bihruz'un kavraya-madığı gerçek çıkar dünyası güzel bir dünya değil. Romanda gerçek yaşamı temsil edenler, biraz kaçık buldukları ve saflığından yararlandıkları Bihruz'a oranla daha bencil, daha hesaplı, çıkarlarını daha çok gözeten insanlardır. Tanzimat züppeleri zararları kendilerine olan birer budala sayılırlar." (Moran, 2002: 86)

"Çengi Hanım Bihruz Beyin bir aralık tefevvüh etmiş olduğu fransızca fane kelimesini «fani» diye işittiğinden ve bir hanıma ilk görüşte arz-ı hulûs-ı âşikane için takdim olunan çiçeğin faniliğinden bahsetmekte bir hüsn-i münasebet, bir zerafet ve letafet bulamadığımdan: «Fanî çiçeği ne yaptın?» demekle Bihruz Beyin o münasebetsizliğini telmih etmek istedi.

— Ha!... Gerçek o ne demekti acaba? «Benim aşkım da bu çiçek gibidir... böyle solar gider» mi demek istedi.

— Adam sen de! Onun ne söylediğinden, ne yaptığından kendisinin de haberi yoktu.

— Gelecek cumaya bekliyecek...

— İşi yoksa beklesin dursun.

— Adam gelelim, eğleniriz... bahçe de hiç fena değil doğrusu...

— Her vakit böyle süslü arabayı nereden bulacaksın?

— Böylesi olmasın da âdetası olsun... Meram eğlenmek değil mi?

— Ya o vakit alafranga bey gene sana bakar mı dersin?

— Bakmazsa bakmayıversin... o da tasamın on beşi sanki!...” (Araba Sevdası, 42)

Araba Sevdası’nın bir diğer kahramanı olan Keşfi Bey, diğer alafranga tiplerden biraz daha farklı olarak az çok kabiliyet sahibi bir insandır. Fakat bu alafrangalık illeti onun bazı güzel hasletlerini de yok etmiştir. Romanın anlatıcısı, romanın kaleme alınışından yirmi beş- otuz sene öncesinden itibaren Avrupa’ya gitmiş olan Osmanlı gençlerinin alafrangalılık illetini Osmanlı hayatına armağan ettiğinden bahseder. Toplumun üst kademesinden itibaren yavaş yavaş alt tabakadaki insanlara kadar sirayet eden alafrangalılık, Osmanlı gençleri için ciddi bir bozulmanın ve ötekileşmenin yolunu açmıştır. Bu, gençlerden biri de Keşfi Bey’dir. O da: “*…frengâne süslü gezmek, fransızca okumak, «Bonjur! bonsuvar! vuzalle biyen?» demek için Beyoğlu'nda adam aramak, Türkçe lâkırdı ederken araya fransızca lâfızlar katmak, koltuğunun altında roman taşımak, israf ve sefahate, borç etmeye üzenmek ve türkçeyi edebiyatsız, kaba bir lisan addedip bu lisânın cahili bulunmakla iftihar etmek gibi alafrangalığın o zamanca ve belki hâlâ bile merasim ve levazımından madut olan efkâr ve evza' ve malûmatta velhasıl şeayir-i milliyetten mümkün olduğu kadar sıyrılmak hususunda bu da akranı mertebesine yetişmiş” (Araba Sevdası, 139)* bir insan olarak Tanzimat’ın züppeler galerisindeki yerini almıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Keşfi Bey’de, züppenin pek çok ahlaki ve sosyal bozukluğunu edinmekte geri kalmaz. Keşfi Bey’in aslen zeki biri

olmasına rağmen, küçüklüğünden itibaren atalete alıştırılması, disiplinli, doğru dürüst bir eğitim görmeye tembelliğinin engel olması, *"…türkçeyi öğrenemediği, öğrenmek de istemediği gibi bilûmum alafranga beylere medar-ı mahz-ı mübahat olan fransızcayı da lâyıkiyle ele getirememiş ve hele fününa müteallik malûmattan bilkülliye bibehre" (Araba Sevdası, 140–141)* kalması onu bu hale getirmiştir. Keşfi Bey, Bihruz Bey ve onun gibilerden; sakin karakteri, aşırıya varmayan eğilimleri ve özellikle de aşkbazlık konularında ayrılır. Sokakta gördüğü kadınlara her ne kadar "harfendazlıkta ve diğer muamele-i tecavüzkârâne" bulunsa da bunu aşırıya vardırmaz. Keşfi Bey, bütün olumsuz özelliklerine rağmen yine de diğer züppelerden daha ehven bir tip olarak karşımızda durmaktadır.

Jale Parla, *Araba Sevdası*'nın konusunun "hiçlik" olduğunu ileri sürmüştür. "Ekrem, romanını oluşturan izlekleri, kişileri, nesneleri, ilişkileri ve hatta üslubu durmaksızın hiçleyerek uyandırır: Araba Sevdası'nda arabalar yokolur, sevdalar yiter, sevgili kayıplara karışır, metinler buruşturulmuş kâğıtlar üzerinde boşluğa atılır, ilişkiler (özellikle de Bihruz'un annesiyle ve hocasıyla ilişkisi) çıkar ilişkisine dönüşür, eylemler, Çamlıca'daki arabaların döne döne gidişini yineleyen "muttasıl ve müselsel devreden zencir-i müteharrik" gibi hiçbir yere ulaşamayan, bir kısır döngüyü, sanki aynı abes merkeze zincirlenmişcesine tekrarlayan eylemlerdir." O, döneminin kültürel karmaşasının farkında birisi olarak "karşıt epistemolojilerin buluşma noktasındaki boşluğu görmüş ve bu boşlukta hiçbir gerçekliğin tanımlanamayacağından ürkmüştür." Yapılan roman denemelerinden de bir fayda gelmeyeceğini gördüğü içindir ki, yaşadığı karamsarlığı romanında "baştan sona bir yazma ve okuma eylemi parodisi biçiminde kurgulayarak" yansıtmıştır. "Recaizade Ekrem'i çağdaşları arasında benzersiz kılan, tüm eylemleri eylemsizliğe, tüm öykünmeleri başarısızlığa, duyguyu abes duygusallığa ve düşü (ki yaratıcılığı da içerir) yokluğa dönüştüren bir roman yazmış olmasıdır." Parla, modernleşmeyi temel alarak bu romanın modern ilk romanımız olduğunu düşünür. Gerekçesini de romanın; "çağının bilinç kargaşasına bu bilincin dışından, alternatif bir bilinçle bakabilen, çağını seyredebilen, ve bu irdeleyici bakışı kendine de yöneltebilen, yani iki yönlü sorgulayabilen" (karşısındakini ve kendini) bir yapıt olmasına bağlar. (Parla, 2002: 129-130)

Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat romanında, Fitnat'ın evdeki kapalılığından kurtulması için dışarıya çıkartılması gerektiğini düşünen Şerife Kadın, Hacı Ağa'yı ikna etmeye çalışır. Fakat seyir yerlerindeki ahlaksızlıkları örnek gösteren Hacı Ağa buna müsaade vermez. Seyir yerlerindeki gezintilerin alafranga adeti olduğunu söyleyen Şerife Kadın'a karşı Hacı Ağa, bunun alafrangalılıkla alakalı bir şey olmadığını savunur. Alafrangalılık ile taklidî alafrangalılık birbirlerinden bu şekilde ayrılmak istenir. Burada halktan bir insan olmasına rağmen gerçek alafrangalılığa karşı olumlu bir tutum sergilenir. Madamların erkekleri ile birlikte iffetli bir şekilde gezmesi ve ciddiyetin muhafaza edilmesi, alafrangalılığın bir gereği olarak gösterilir. Fakat taklidî alafrangalılığa bağlı olarak seyir yerlerindeki kadınlara karşı sergilenen tutumlar ve ahlaksızlıklar, tenkit edilen hususlar arasındadır.

"—… modalar, alafrangalar böyle şeyler çıkardılar. Ne yapalım?

Affedersin, bu alafranga da değil. Alafranga bunu kabul etmez. Hiç Kâğıthane'de Veli efendi'de öyle mahallerde bir madam hiç gördünüz mü?

—Ben mi göreyim? Ben gider miyim öyle yerlere?

—Gidenlerden sorabilirsin. Madamalar çıkarlar, erkeklerin meclislerine girerler, kahvelerde otururlar. Fakat bir madama kocasını yahut biraderini, ya babasını kolundan alıp kemal-i vakar ile yürüyerek ırzına halel getirmeyecek." (Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat, 80)

Mizancı Mehmet Murad'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanında da başkahraman Mansur'un züppe tipine yönelik değerlendirmelerini görürüz. O, Ahmet Mithat'ın ve Ekrem'in şık tiplerinin yerine, Avrupa'ya okumaya giden ve değişerek dönen tipleri eleştirmeyi tercih etmiştir. Avrupa hayranlığı ile geriye dönen bu tipler, kendilerine ve kendi değerlerine olan sempatilerini kaybetmişlerdir: *"Avrupa'ya giden gençleriniz Figaro gibi bir meddah hokkabazın tezviratını ciddî bir şey addiyle fikirlerini tesmim ediyorlar ve vatanları hakkındaki emniyet ve muhabbetlerini tenkis ederek geri geliyorlar." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 162–163)* Mansur, İslam dünyasının yetişmiş insana en çok muhtaç olduğu bir dönemde, böylesi bir yozlaşmanın yaşanmasını büyük bir talihsizlik olarak değerlendirir. Romanın başka bir yerinde yine aynı konu etrafında Emin Paşa ile Mansur arasında gerçekleşen diyalogda, Paris'e öğrenim görmek için

giden gençlerin değişimi tartışılır. Paris; adeta o dönemki Türk aydınının Araf'ıdır. Oraya gidip gelmek arasındadır her şey. Bir yüzleşme mekânı, kendini sınama yeri ve bir bireysel dönüşüm merkezidir. Büyük umutlarla gönderilen insan; ya "ziya"yı alır gelir yahut bir kültür uçurumuna yuvarlanıp kaybolur. Kendisine bu konudaki düşüncelerini yönelten Emin Paşa'ya, onun bu görüşlerine katılmakla birlikte, bu tip insanların zaten önceden de köksüzlüklerini yaşattıklarını belirtir.

"Emin Paşa- Pek âlâ!... Siz Avrupa'da tahsil etmişsiniz. Tahsil için her sene biz bu kadar gençleri Paris'e gönderiyoruz. Lakin hiçbiri istediğimiz surette avdet etmiyor. Terbiyesi, ahlakı bozularak, istifade olunur hâlleri kalmıyor. Öğrendikleri de süslü giyinmek, eğlenceleri için israfta bulunmak, salâbet ve diyaneti kaybedip frenk olmaktan başka bir şeylerini görmüyoruz. İnşallah bey oğlumuz, öylelerden değilsiniz?" (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 225)

Vah romanının Behçet Bey'i de bir başka züppe örneği olarak karşımıza çıkar. O da konuşma üslubunu Fransızca'ya yaklaştırarak züppenin bilindik özelliği olan Frenk mukallidliğini öne çıkarmaya çalışır. Çünkü Behçet Bey için de öteki toplumun alışkanlıkları en geçerli olandır. Onların bütün davranış kalıplarını Avrupaî yaşam biçimi şekillendirdiği için, romanlarda yapmacık özellikleri ile öne çıkarlar: *"Behçet bey hikâyeye başladı. Şıkların bir hali daha vardır ki gördükleri ve hikâye edecekleri bir şeyi öyle dört lakırdı ile söyleyip bitirmezler. Etrafıyla mufassalan hikâye ederler. Zira öyle sözü kıpkısa kesenler Fransızca "beau parleur" yani güzel söyleyici sıfatına layık olamazlar." (Vah, 336)*

Behçet Bey'in bir diğer ahlaki özelliği de kadınlara karşı olan zaafıdır. Züppe tipi her zaman, kadına karşı yalaka ve onun güzelliği karşısında hayran rolündedir. Bunu da centilmenliklerinin bir gereği olarak görürler: *"…Zaten şıkların, centilmenlerin umumu için zen-dostlukta ifrat dahi cümle-i levazımdan değil mi ya? Fransızlar 'beausexe!' (boseks) demezler mi? 'Güzel nevi' manasına olan bu tabir nev'-i nisvâna mahsus olup güzelliği tazim dahi centilmenliğin birinci şiarındandır." (Vah, 31)*

Müşahedat'taki şu ifadeler de alafrangalılık illetinin doğulu Ermenilere kadar sıçramış bir heves olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir. Osmanlı teb'asından veya Doğu toplumlarından çoğu, o dönemin bir modası olarak Fransız hayranlığını

hayatlarının her alanında yaşamaya çalışırlar. Belki züppeliğe varmasa da kendi hayat imkânları içerisinde en azından giyim kuşam alanında Batılı kültürü aldıklarına dair bir işaret sunmak isterler: *"Madrup, gerek evvelki ve gerek bu sözünü pek gubat bir Ermeni şivesiyle söylediğinden derhal anlaşıldı ki kavmiyeti, kıyafetiyle mütenasip değildir. Bir Avrupalı olmayıp, ona heveskâr bulunan bir şarklı Ermenidir." (Müşahedat, 29)*

Ahmet Midhat'ın *Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar* adlı hikâyesinde, Paris'in kibar âlemleri anlatılırken; yarattıkları alafranga hayatını kendi zevk ve haz kültürlerine göre nasıl şekillendirdikleri resmedilir. Erkekler kadınlarda zenginlik aramakta, kadınlar ise erkeklerde zenginliğin yanında rütbe ve şerefli bir ismi tercih etmektedirler. Ayrıca "tam kibar âlemi"nin yanında; bir de "yarı kibar âlemi" vardır ki, bu âlemin kadınları, artistlerden ve güzelliği dillere düşmüş sıradan kadınlardan oluşmaktadır. Erkekleri de genellikle zengin kimselerdendir. Ahlakî düşüklük, kumar, düello ve şehvet düşkünlüğü alafrangaların yaygın özellikleri haline gelmiştir. (s. 563–564) Ahmet Midhat, bu "tam kibar âleminin" kapılarını okurlarına, *İki Hud'akâr* hikâyesinde açar. Hikâyenin ideal özelliklerle donatılmış kahramanı olarak öne çıkan Şarl'ın terbiyesi ve olumlu özellikleri, Fransa'nın çirkinlikleri ile tezat oluşturmaktadır. Onun içinde yetiştiği ve mensubu olduğu kibar âlemi; "her türlü israf ve sefahati mübah ve belki de vacip" gören bir sosyal ortamdır. O ise, "sabır ve kanaat ve iffet ve safiyet" terbiyesi almış biridir. Anlatıcı, ahlaki özellikleri bakımından onu sürekli taçlandırır. Şarl, Hristiyan din adamları ve diğer inançlardan olan insanlarla sohbet etme imkânına sahip olduğu için kendine farklı bir dünyanın pencerelerini açmıştır. Fakat babası, Şarl'ın, mensup olduğu kibar âleminin yaşantısından kendini uzak tutmasından rahatsızlık duymaktadır. Şarl'ın *"akvam-ı şarkiyeye mahsus olan afifane ve perhizkârane ahval ve etvarı"* na karşı babası, alafrangalılığın bütün olumsuz yaşama biçimlerini oğlunda görmek ister. Burada, "baba" figürünün, oğlunu kibar sefahatinin içine çekmesinin, Ahmet Midhat'ın romanlarında pek rastlanmayan bir detay olduğunu da belirtmek gerekir.

"Ne çare ki oğlunun hem de "Blanşmezon" namını payidar etmenin vasıta ve medar-ı yegânesi olan oğlunun bu vechle talim ve terbiye edilmesinden babası Kont Aleksandır de Blaşmezon asla memnun olmuyor idi. Kendisi Paris'in efkâr-ı cedide ashabından bulunarak hele familyasının asalet-i kadimesine pek de mağrur olduğu cihetle onun nazarında kulüplerde her nev' kumar oyunlarında cümleye galebe etmeyen

ve yılda üç beş düelloda bulunmayan ve kadınların afeti sayılmayan bir delikanlıya "kibarzade" ünvanı asla lâyıkgörülmez idi." (İki Hud'akâr, 704)

Batılılaşmanın etkisi, kendini kapalı kapılar ardında bırakmış olan kadınlar dünyası üzerinde de gösterir. Kadın, sosyal hayatta henüz kendini var edememiştir, ama evinde, yabancı dil başta olmak üzere çeşitli alanlarda ders almaktadır. Hatta bu eğitimleri biraz daha ileri bir vaziyet alarak onları yozlaşmaya, züppeliğe kadar sürüklemeye başlamıştır. Osmanlılık dairesi içinde bulunan kızların bir kısmı, Fransızca ve Avrupaî eğitimin etkisi altında, Türkçeyi hemen hemen unutma derecelerine gelmişlerdir. Züppelik bir bakıma, toplumun yanlış ve bilinçsiz eğitiminin bir semeresi olarak da ortaya çıkmaktadır. Türk kızı aldığı terbiye ile bir Fransız kızına dönüştürülmekte, Osmanlılık dairesi içerisinde ötekileşmektedir.

"… en çoğu Mısırlılardan olmak üzere bir hayli familyalar dahi kızlarını Fransızca talim ediyorlardı. Fransız dâyelerinin ellerinde büyütüp Fransız mualimlerinin ellerinde terbiye ettiriyorlardı. Bunların bazılarıyla mülâkat ve mükâleme dahi eyledik. Bir Fransız kızından hemen hiç farkları yoktu. Lâkin bunlar dahi Türkçe bilmiyorlardı." (Taaffüf, 99–100)

Geleneksel Türk aile yapısı içerisinde, toplumsal yaşamın belirlediği kadına ait görevler vardır. Bu görevler, Batılılaşma ile birlikte yerini başka şeylere, daha doğrusu ev içi işlevsizliğe bırakır. Kadın "ev"inden "dışarı"ya doğru bir yönelim gösterir. Bu aynı zamanda, alafrangalılık merkezli bir cinsiyet aristokrasisinin doğmasına da sebep olacaktır. Ev işlerinden anlamayan ve yapmak istemeyen bu şık kadınlar için hayat, bir eğlenceden ibaret kalır. Alafranga kız tipi olarak, Felatun Bey'in kız kardeşi bu anlamda oldukça belirginleşmiştir. Mihriban Hanım, kendisini beğenmeye gelen kadınlarla dalga geçerek herkese bir bahane bulur. Geleneksel evlilik adetlerine bu karşı koyuşu, elbette düşünceye ve bilince dayalı bir tutum değildir. Bu türden kadın züppelerde "şımarıklık" da bir tür ahlakî alamet olarak öne çıkar. Ayrıca Mihriban Hanım'a, alafranga eğitim yolunda bazı şeyler aşılanmaya çalışılsa da yeteneksizliğinden dolayı bir ilerleme kaydedemez.

"… kızcağız hoppa mı hoppa mı hoppa mı? Şen mi şen mi şen mi! Zıp zıp sıçrar! Ter ter tepinir! Kendisi yetişmiş çatmış olduğu cihetle birkaç yerden görücüye

gelmişlerdi. Bahusus pederinin servet-i müştehiresi her servet heveskârını celbederdi. Ancak görücülere Mihriban Hanım oğullarının neci olduğunu sorar. "Kâtip" cevabını alınca "Oh! Cebi delik!" der, "asker" cevabını alınca "Yarım kunduralı" der, "hoca" cevabını alınca "sarımsak başlı" der. Hasılı herbiri için bir kulp uydurup maazallah eğer görücüler "A hanım kızım niçin böyle söylüyorsun? Oğlumuz şöyledir böyledir" diyecek olursa bir püsküllü kahkaha koyverip "Oh, kalmış kalmışım da, sizin oğlunuza mı kalmışım. Hanım, oğlunuza başka yerden kız arayınız" diye kalkar yürüyüverirdi." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 9)

Mihriban Hanım'ın başka kızlar gibi oya yapmasını bilmemesinin nedeni de; *"zira alafrangada oya yoktur."* cümlesi ile açıklanır. Bunun dışında başka örgü işlerini de yapamaz. Çünkü bunların hepsi modist kızlara havale edilen işlerdir. Nakış işleme, yapma çiçek hazırlama, çamaşır yıkama, ütü yapma, yemek pişirme gibi ev işleri, hepsi hizmetkârların işidir. *"Hatta kendi başını taramak bile alafrangada olmayıp mahsusan perükâr karı gelir tarar."* Mihriban Hanım'ın babasının ölümü karşısında sergilediği yas tutma tarzı da ironik bir dille anlatılır. Onun bu tutumu, hem dinî hem de kültürel alt yapımızdan çok uzaktır. Kahramanın en üzgün anında bile alafranga tarzı bir yas törenciğine bürünmesi, alafrangalığın en halis duyguların bile içini boşalttığını göstermesi bakımından önemlidir. İçselleşmeyen duygu, kendini sadece şekilde göstermektedir.

"Felâtun –Evet, zavallı kızcağız! Pederin vefatına benden ziyade yandı, tutuştu.

Râkım-Acaip!

Felâtun- Evet pek acaip kızdır. Ama ne yas. Yemek tabaklarına varıncaya kadar siyahlanmış tabak aldırdı. Kendisi tiyatroda bile siyahtan başka bir şey giymez. Elinden gelse güneşin ve gökteki yıldızların dahi üzerine bir siyal tül çekecekti." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 69)

Bahtiyarlık'ta, züppe kadını temsil eden Nusret Hanım'ın alafranga müzik ile olan ilişkisi, halk müziğini bakışı ve özellikle annesine karşı olan tavrı dikkate değerdir. Kendisinden Türkçe bir musıki icra etmesini isteyen babasına, içten içe öfkelenir. Çünkü ona göre, Türkçe musıki hiç olmadığı gibi, *"musıki denilen şey gayet mühim bir fen"* olarak sadece alafrangalılığa mahsustur. Babasının bu isteğine karşı gelemeyen Nusret,

Wagner'in bir opera parçasını da piyanoda çalar. Babasının bu durumdan iyice keyiflenmesi karşısında da; *"âdeta musikinin kutsiyetine küfür ediliyormuşçasına bir hiddetle ağlamak derecelerine gelir." (Bahtiyarlık, 552)*

Nusret Hanım'ın musıkide bu alafranga taassubuna bağlı olarak mensubiyetinden nefret duyduğunu da kolaylıkla anlayabiliriz. "Ham Türk" olarak tanımladığı annesine, olmadık hakaretler eder. Bu tutum, züppe kadının "anne" gibi kutsal bir varlığı hiçleştirme çabasının, değer kaybının ve hürmetsizliğin ne seviyelere ulaştığını gözler önüne sermektedir: *"Kadıncağız bir lâkırdı söyleyecek olsa lâkırdısını ham armut gibi ağzına tıkayarak hatta kavgayı pek ileriye vardırdığı zamanlar «Ben terbiyeyi bir ham Türkten almaya muhtaç değilim!» diye kadıncağızı ağlatmak mertebesinde tahkirlere varırdı." (Bahtiyarlık, 552)*

Nusret Hanım, züppe kadının başarı ile işlenmiş bir örneğidir. Felatun Bey'in kızkardeşi ile davranış biçimleri birbirine çok benzemektedir. Geleneksel evliliğe karşı olma, bu tiplerin ortak bir özelliği olarak karşımıza çıkar. On dört yaşına girdiği zaman Fransızca'da, musıkide mahareti ve güzellikte şöhreti yayılınca bir takım kibar yerlerden görücüler gelmeye başlar. Fakat kendisine gelen görücülere tepkisi sert olur: *"Validesi kızına bu görücülere çıkıp kendisini arzetmeyi teklif eylediği hâlde kız «Ben cariye miyim ki beni beğeniniz diye bir alay kadının karşısına çıkayım» cevabıyla imtina eylerse beğenir misiniz?" (Bahtiyarlık, 555)* Nusret Hanım, kendisine talip olan Osmanlı gençleri için "kaba Türk" tabirini kullanır, ama evleneceği züppenin alafrangalılığı ile de büyük gurur duyar. Nusret Hanım, doğal olarak kendi dengini bulduğu için, müstakbel kocasının Avrupailiğinden dolayı memnuniyetini yansıtmaktadır: *"Mütekebbir ve mağrur Nusret "Gördünüz mü efendim? Avrupa terbiyesi görmüş olan bir delikanlı hiç o kaba Türk'e benzer mi?" diye şimdiden kocasının terbiyesiyle filânıyla iftihara başladı." (Bahtiyarlık, 558)*

Ahmet Metin ve Şirzat'ta, alafranga adetleri ile küçük yaştan itibaren yetiştirilmeye çalışılan çocuğun, nasıl küçük züppe ahlakına sahip olarak büyüdüğünü, şımarıklıkları ile insanları nasıl zor durumda bıraktığı anlatılır. Fakat ailesi, alafrangalığın gerektirdiği şartları yavaş yavaş kazanmaya başlayan çocuğun yetişme tarzından oldukça memnundur. Bu çocuk, küçük bir züppe olarak "arsız, yüzsüz, edepsiz, haşarı"

olarak yetişir. Anlatıcı, çocuk yetiştirmede şımartılmanın ve çocuğun kötü davranışlarının hoş karşılanmasının, çocuğun ilerideki hayatında ne gibi felaketlere sebep olacağını işaret etmiş olur. Çocuğun küçük yaşlarda, alafranga ahlakına yönelik yetiştirilmesi doğru görülmez.

"Fakat çocuğu Stefano'ya, karısına, muallimesine sorarsanız güzel cevaplar alırsınız. Pek zeki! Pek uyanık! Günlerin, ayların isimlerini biliyor. Karınca ile Ağustos Böceği'nin ve Karga ile Tilki'nin manzum hikâyelerini Fransızca da tekrar ediyor, Almanca da! Avrupa hükümdarlarının isimlerini pek âlâ sayıyor. Tabiatı da ne kadar kibar ya? Mısır unundan mamaliga yapanlara "hayvan" diyor. Kendisi Viyana'dan gelme bonbonlardan, şokolalardan başka bir şey yemiyor. Daha dört-beş yaşında iken olur olmaz süsü bile beğenmiyor. Prenses vesselâm." (Ahmet Metin ve Şirzat, 162)

Turfanda mı Yoksa Turfa mı? romanında, züppe kadını temsil eden kişi Sabiha Hanım'dır. Mansur'a âşık olan Sabiha Hanım, ona yaklaşmak için her yolu dener, fakat karşılık bulamaz. Çünkü Mansur, yazarın idealize ettiği bir tip olarak Sabiha Hanım'ın karakterinden çok uzaktadır. Mansur aralarındaki karakter uçurumunu izah etmeye çalışarak Sabiha Hanım'a ve onun gibi kadınlara karşı olan tavrını net bir biçimde ortaya koyar. Onun, kadının sadece erkeğine saklı bir güzellik olarak gerektiği düşüncesi ve kadını bir iffet abidesi olarak görme isteği, Mansur'u Sabiha gibi şuh karakterli kadınlara karşı daha müsamahasız olmaya yöneltir. Sabiha Hanım'ın seyir yerlerindeki kendisine yönelik tacizlere ses çıkarmaması, Mansur tarafından ciddi bir ahlaki düşüklük olarak değerlendirilir.

"…Beni ölünceye kadar sevecek olan hanım Göksu çayırı ile Kâğıthane yollarında rastgele çapkınların edepsizliklerini kabul edemez. Arabaya atılan kâğıdı açıp gülerek okuyamaz. Benim riayet ve muhabbetimi celbedecek olan bir hanım öyle yarı çıplak, yarı giyinmiş bir hâlde usulsüz bir hastalık bahanesiyle vücudunu sererek hayvanlığımı tahrike çalışmaz…" (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 170)

Avrupalı alafranga kadının önemli bir ahlaki özelliği de onun yutucu karakteri ile öne çıkarılmasıdır. Elde ettiği erkeği, maddi ve duygusal açılardan sömürerek bir tür vamplık da kazanmaktadır. Alafranga kadın, ortada hiçbir sebep yokken araya bir dargınlık sokar ve erkeği peşi sıra koşturdukça koşturur, küçülttükçe küçültür. Örneğini

de *Felatun Bey ile Rakım Efendi* romanında, Polini'nin Felatun Bey'e karşı uyguladığını görürüz. Zengin alafranga erkeklere metreslik eden bu yabancı kadınlar, maddî anlamda alafranga erkeği soyup soğana çevirir ve onlarla oynamaktan büyük zevk alırlar. Zavallı züppe erkek, fettan züppe kadının elinde oyuncağa dönüşür.

"Efendim, bir alafranga adam, bir frenk kızıyle muâşakayı kızıştırıp karı herifi lâyıkıyla bend ettiğini görünce araya böyle bir dargınlık sokar. Zira aşkı bir kat daha kızıştırmak ve zımnında edilecek istifadeyi bihakkın etmek için yol budur. Matmazel Polini dahi Felâtun'u bu dereceye getirmiş bulunduğundan eğer oyunda zarar meselesi meydana çıkmamış olsaydı bile Polini başka türlü esbap ve vesâil araştırılıp bulup bu dargınlığı ika edecekti." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 98)

Züppe tipi; kadını ve erkeği ile birlikte, Tanzimat romanının üzerinde en çok konuşulan sosyal tenkit mevzusu olmuştur. "Bu tip, bir yönüyle kendi kendine yeterli, kendi dairesinde üretken geleneksel Türk ailesinden, bariz vasfı üretici olmaktan çok tüketici olan "modern aile"ye geçişin arızalı bir örneğidir. O, resmi Batılılaşma politikamızdan ve ebeveynlerinin ihmalinden gelen cesaretle ortaya çıkar, nihayet köksüzlüğünün verdiği hareket kabiliyetiyle hayatının ana eksenini teşkil eden parasıyla birlikte kendisini de tüketir." (Tekin, 1990: 42) Alafrangalılığın dayanılmaz cazibesi karşısında, zengin aile çocuklarının israf ve eğlence merkezinde yarattıkları yaşam kültürü, Tanzimat romancısının tenkit süzgecinden geçirilirken alabildiğine eleştirilmiştir. Çünkü onlar, bireysel ve toplumsal hiçbir katkı kültürüne sahip olmadıkları gibi, kötü birer örnek de olmaktadırlar.

1.4.1. Bir başka dili kutsamak, kendi diline yabancılaşmak

Toplumların, sosyal ve siyasi münasebetlere girdikleri toplumlardan çeşitli bakımlardan etkilenmeleri kaçınılmazdır. Bu etki alanlarının en önde gelenlerinden biri de dildir. Bu kimi zaman mevcut dile, zenginlik olarak aksedebilirken kimi zaman da toplumun kendi dilini dışlayarak ikinci plana düşürmesi şeklinde karşımıza çıkar. Dolayısıyla bu durum, hâkim ve güçlü olan dilin aktif olduğu bir etkilenme biçimidir. Alıcı konumundaki toplum, muhatabının üstünlüğünün kompleksi altında, kendini onun aktarımlarına açık tutmak zorunda kalır. Tarih boyunca da Türk toplumunun dil etkilenmeleri, Türk sosyal tarihinin adeta ayrılmaz meselelerinden biri haline gelmiştir.

Türklerin İslam dinini kabul edişiyle birlikte yaşadığı hem Arapça hem de Farsça'nın güçlü etkilerini, uzun uzun anlatmaya gerek duymuyoruz. Bu dilsel etkilenme, 19.yy.'da kendini başka bir dilin etkisi ile gösterir. Batılılaşma hayatımız ile birlikte Fransızca'nın, Osmanlı üst tabakasından başlamak üzere geçerli dil olma özelliği öne çıkmaya başlar. "Fransızca konuşmak da Tanzimat entelijensiyası için, modernleşmenin bir parçası değil, kendisidir. Tanzimatçılar için Fransızca bir dil değil, bir üstün idrak, bir farklı akıl yürütme, kısaca Osmanlı'ya tepeden bakan bir medeniyettir. Cemil Meriç'ten öğreniyoruz: Mithat Paşa, Ahmed Cevdet Paşa'ya, 'senin aklın bu işlere ermez, çünkü Fransızca bilmezsin' dermiş. Bu önemli: Fransız dili, Mithat Paşa'ya göre, üstün bir idraki işaretler; -ancak o dili bilen biri, Batı medeniyetine ilişkin meseleleri anlayabilir çünkü! Bırakınız Mithat Paşa gibi Batı hayranlarını, Tanzimat'ın o büyük muhafazakâr paşası Ahmed Cevdet Paşa'nın bile, kızı Fatma Aliye Hanım Fransızca öğrenip, üstelik bir de roman tercüme ettiğinde, ona karşı 'pederane bir şefkat yerine, bir nevi saygı' duymaya başladığını da yine Cemil Meriç aktarıyor." (Yavuz, 2009: 233) Fransızca'nın bizdeki bu etkisinin sosyo-ekonomik bir mesele içerisinde değerlendirilmesi, Fransızca'nın özellikle züppe tipi başta olmak üzere Osmanlı aydın zümresi tarafından kutsanması ve Türkçe'nin tüketim nesnesi olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Fransızca dil eğitimi, Tanzimat insanının/aydının Batılılaşma yolunda katettiği önemli merhalelerden biridir. Tanzimat insanı, Fransızca ile en ciddi muhatabının karşısında onunla aynı dili konuşmaya başlar. Onu sağlıklı anlayabilmenin en önemli yolu da budur. Böylelikle farklı bir dil penceresi açmış olur. Özel hocaların nezaretinde verilen Fransızca dersleri ve Fransa'ya öğrenim için giden öğrencilerle birlikte canlanan Fransızca hayranlığı, günden güne Batılılaşma hayatımızdaki yerini alır.

Öncelikle yazdığı romanların sayı bakımından fazlalığı dolayısıyla, Ahmet Midhat Efendi'nin Fransızca karşısındaki tavrını anlamak gerekir. Ahmet Caferoğlu, O'nun *Tercüman-ı Hakikat*'teki bir makalesinden yola çıkarak: "…dil bakımından oldukça yüksek bir kültüre, fikirce ise, millî bir ülküye bağlı olan Mithat Efendi dilsiz bir millet olamayacağını "fakat bir milletin lisansız kalması mümkün mutasavver değildir." Cümlesi ile kesin olarak söyledikten sonra, yabancı kapılarını çalarak "lafızca kavaidçe sadaka-i marifetlerini" dilenmektense, kendi dilimiz bünyesi ve çevresinde olmak üzere dilimizin ıslahını talep etmektedir. "Vasefa, ki biz şimdiki halde bir lisan dilencisiyiz. Kâh

Arapla-kâh Acemlerin ve hele şimdi de Frenklerin kapılarını çalacak lafızca kavaitçe sadaka-i mârifetini dileniyoruz. İşte bu dilencilik rezaletinden kurtulmak için, kendi lisanımızın ıslahını yine kendi lisanımız dâhilinde aramağı istida ediyoruz." (Caferoğlu, 1946: 3) tespitinde bulunur. Bu görüşler ışığında onun, Türkçe'nin lehine bir iyileştirme yapılması gerekliliğini savunduğunu görürüz.

Ölüm Allah'ın Emri adlı hikâyede Sıtkı'nın, İstanbul'a gönderilerek bir konakta alafranga terbiye alma serüveni dile getirilirken ona Fransızca ders aldırıldığı da özellikle belirtilir. Alafranga yolda eğitimin ilk basamağı olan Fransızca öğretimi, Tanzimat yenileşmesinin bir gereği olarak sosyal hayatta yerini almıştır. O dönem için Fransızca, bir gencin ikbal vaadetmesi için en fazla itibar edilen yabancı dildir.

"Çocuk İstanbul'a geldi. Paşa kendisini konağına kabul eyledi. Eyüp'te sakin bir asker tabibini Sıtkı'ya haftada iki gün Fransızca ders vermek üzere bir mukavele-i mahsusaya rabtederek sair zamanlarda dahi konağı umuruna bakmaya memur etti.

İstanbul'da Tanzimat'ın hüküm ve kuvveti arttıkça alafranga âdetlerin dahi taammüm etmiş olduğu malûmdur." (Ölüm Allah'ın Emri, 206)

Züppe tipi, Fransızca konuşmayı bilgi aktarımı amacıyla ve entelektüel düzeyde elbette kullanmaz. Onun Fransızcası, hevesin ve öteki'ne benzeyebilmenin dilsel bir aracıdır. Hatta denilebilir ki Fransızca hayranlığı, bir yozlaşma göstergesi olarak kendini ifade etmekten aciz züppeyi, tamamen dilsiz bırakmıştır.

Ahmet Midhat'ın *Felatun Bey ve Rakım Efendi*'sinde, züppe tipinin şahane örneği Felatun Bey'e bu yanlış telakkileri aşılayan ve en azından ona züppeliğin yolunu açan kişi olarak babası Merakî Efendi'yi görürüz. Felatun Bey'e, babası alafranga eğitim hevesiyle Fransızca dersleri aldırır. İlk alafranga terbiye, böylece farklı bir dilin açtığı yeni bir dünyayı tanımakla gerçekleşir. Onun en büyük yanlışlarından biri oğlunun alafranga eğitiminin Fransızca öğrenmesi ile tamamlanacağını düşünmesidir. Felatun'un rüşdiyeye devam etmesi ve Fransız hocasından da ders almasının hiçbir şey ifade etmemesi, anlatıcı tarafından bu eğitiminin "gider gelir ve gelir ve gider"lerle tanımlanmasına neden olmuştur.

"Vakıa çocuk Mekteb-i Rüşdiye'ye verilmiş olduğundan her gün çantası elinde gider gelirdi. Bundan başka bir de Fransız hocası vardı ki haftada iki defa gelir giderdi. Lâkin Mustafa Merakı Efendi öyle tahsil görmüş bir adam olmadığı gibi çocuğunun tahsiline nezarete dahi vakti olmadığından oğlunun mektebe gidip gelmesini ve Fransız hocasının dahi eve gelip gitmesini bir çocuğun terbiyesi için kâfi görürdü." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 5)

Felatun Bey'in vasıflarından bahsedilirken onu farklı kılan özelliklerinden birinin, Fransızca bilmesi olduğu belirtilir. Yazar anlatıcı, onun bu özelliklerini vurgularken alaycı bir üslup kullanır. Yarım yamalak Fransızcası, onun "nakl-i hikâyât"la geçen eğitim ve çalışma hayatının belki de en önemli tarafıdır.

"…haftada üç saat kaleme giderek onu da nakl-i hikâyâtla geçiren bir delikanlı ne öğrenebilir? Nasıl ne öğrenebilir? İşte Felâtun Bey öğrenmiş ya! Yazısı var, okuması var, Fransızcası var." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 6)

Sadece oğlunun değil, baba Merakî Efendi'nin de Fransızca konuşma hevesini ele alan Ahmet Midhat, Fransızcayı günlük konuşma dilinin arasına serpiştiren alafranga baba-oğulun tutumlarını tasvir eder. Baba Merakî Efendi'nin kendileri yetmezmiş gibi konağına aldığı bir çocuğu da alafranga usule göre yetiştirme çabası, oldukça gülünç manzaraların ortaya çıkmasına sebep olur. Onların bu alafranga merakının karşısında bu zavallı "Mehmetçik", adeta bir oyuncağa dönmüştür. Meraki Efendi'nin en büyük derdi, bu çocuğu "terbiye etmek"tir. Çünkü onun nazarında terbiye etmek sadece alafrangalılığı öğrenmekle mümkün olabilmektedir.

"Bir gün "Mehmet, Beyefendi ne yapıyor?" deyip de Mehmet'ten "Çorba içiyor" cevabını alınca "Oğlan öyle söyleme ona alafrangada supe yiyor derler" demiş ve Mehmet "Hayır efendim! Allah göstermesin! Sopa yediği yok çorba içiyor" dediği hâlde dahi Merakî Efendi meraklanmayıp "Oğlum! Alafrangada çorbanın ismi supedir, bunları birer birer öğrenmeli" diye bir nasihat vermişti. İşte anlayınız ki Mehmet dahi yavaş yavaş alafranga olacaktır." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 8)

Ahmet Midhat'ın züppe tiplerinden bir diğeri de *Karnaval* romanının Zekayi'sidir. O da tıpkı *Araba Sevdası*'nın Bihruz'u gibi, konuşmalarına Fransızca sözcükler ekler. Ölen babası için yaptırdığı mezar taşına bile, Fransızca yazdırma isteği,

züppe'nin Fransızca merakının vardığı noktayı göstermektedir. Züppenin bu yaklaşımı, geleneğin kutsiyetine karşı olan olumsuz tavrını da yansıtmaktadır. En muhterem karşılanması gereken durumlar bile züppenin nazarında anlamını kaybedebilmektedir.

"… Mesela en küçüğümüzden en büyüğümüze varıncaya kadar herkesin mezar taşları birkaç yüz yıldan beri bu sanat ile iştigal eden esnaf tarafından yapılırken Zekayi "Efendim! Aux sculpture'lük (mermer tıraşlık) beaux atrs (sanayi-i nefise) bizim eşek heriflerin sanayi-yi nefisece ne kadar costeau'ları olabilir. Pederime bir chef-d'oeuvre (enfes-i asar) yaptırmalıyım!" diye enmahir bir ressama şeklini tersim ve….."(Karnaval, 275-276)

Bahtiyarlık romanının züppesi Senaî'de, Fransızca'nın büyüsüne kapılanlardandır. Sevebileceği kızda aradığı özellikleri sıralarken onun mutlaka Fransızca da bilmesi gerektiğini söyler. Senai'nin: "Avrupalı kız gibi olmalı" derken kafasında ülküleştirdiği tip, Osmanlı ahlakının dışında bir şık kadın tipi arzuladığını göstermektedir. Züppe erkek ile züppe kadının birbirlerini tamamlamaları için aynı çizgilere sahip olmaları gerekmektedir: *"... sevebileceği bir kız kibarzade güzel zengin olmaktan maada okuryazar olmalı hatta Fransızca bilmeli musikiye mensubiyeti bulunmalı elhâsıl bir Avrupalı kız gibi olmalı.." (Bahtiyarlık, 521)*

Senaî'nin romanın ilerleyen bölümlerinde Türkçe'ye yönelik tavrını daha net görürüz. Senai'nin Fransızca hayranlığı, kendi diline yabancılaşma bir yana, Türkçe düşmanlığı ile daha da pekişir. O, kendi halkını barbar, kullandığı dili de düzensiz ve biçimsiz bir dil olarak tanımlayarak millî mensubiyetinden duyduğu utancı vurgular. Züppenin milliyeti bu anlamda tamamen ötekileşir. Çünkü yaşayışı, dili, zihniyeti öteki'nin istemlerine göre düzenlenmiştir. O dönem, Osmanlı züppesinin bir farkı da bu yönde ortaya çıkmaktadır. Maddi tüketimin içinde yuvarlanan evrensel züppeden farklı olarak Osmanlı züppesi, kendi milliyetinden nefreti içinde yaşatır. Manevi bağlarından kendini koparır. Anlatıcının, onun Mekteb-i Sultani'de öğrenim gördüğünü belirtmesi, o dönemin Osmanlı aydınlarının bu okula bakışının da az çok izlerini yansıtmaktadır. Fransız kültürünün aşılandığı bir okul olan Mekteb-i Sultani, o dönemlerde tam bir Fransız propagandası yapan kurum olarak faaliyet göstermektedir. Hatta bu okulda okutulan bir kitabın Türkleri barbarlıkla suçladığına ve bunun Osmanlı çocuklarına

okutulmasının İstanbul kamuoyunda tepkiyle karşılandığına, Ahmet Midhat Efendi yine Bahtiyarlık romanında değinmiştir. Bu okuldaki Fransızca telkinleri, onu kendi anadilinden koparan başlıca amillerden olmuştur.

"Vakıa tahsil yolunda olup hele Fransızcası pek mükemmel idiyse de Mekteb-i Sultânî'ye gideliden beri Türkçeye ehemmiyet vermediğinden Arabîden Farisîden çocukluğu zamanında tahsil etmiş olduğu miktarı muahharen Osmanlıcaya tatbik edemeyerek lisân-ı mâderzâtınca pek ziyade geride kalmıştı. Ama Senai bu kusuru kendisinde bulur mu? Kusur hep Osmanlı lisanında hep Osmanlılıkta! Böyle barbar bir halkın gayr-ı muntazam lisanını mükemmelen tahsil kabil olur mu ki zavallı çocuk tahsiline muktedir olabilsin? Bazı pek canı sıkıldıkça kendi kendisine derdi ki:

—Canım! Farisîde «peder» Arabîde «eb» derler. Farisî ve Arabî lisanları Osmanlıcanın mahall-i iktibası addolunur. «Peder-i âcizânem» demek hata addolunmaz da «eb-i âcizânem» denildikte herkes güler artık buna akıl mı erdirilebilir?" (Bahtiyarlık,522)

Tanzimat romanında, züppe tipi olarak Felatun Bey'den sonra en fazla tanınan tip, özellikle Fransızca kullanımındaki düşkünlüğü ile tanınan *Araba Sevdası*'nın kahramanı Bihruz Bey'dir. Bihruz Bey, taklidî alafrangalığına, yerli alafrangaları taklitle başlar. Bu bayağı tipin en çok sevdiği üç şeyden biri, sıradan insanlarla Fransızca konuşmak ve bunu bir meziyet olarak görmektir. Onun özellikle Fransızca bilmesi ihtimal dâhilinde bile olmayan sıradan insanlarla konuşmasının anlamını da kendini üstün ve değerli hissetme duygusunu tatmin etmeye yönelik olma şeklinde yorumlayabiliriz. O, "ağızdan bellediği" bir dil olarak Fransızcasını, en büyük istidadı olarak görmektedir.

"Bihruz Bey ilk hevesle beş altı ay kadar kaleme devam ederek daha Fransızca bir ibare okumaya iktidar hasıl etmeden ağızdan bellediği bir hayli elfaz ve terakip ile en alafranga genç beylerin tavır ve kıyafet ve hal ve hareketini taklitte hakka ki bir büyük eser-i istidat gösterdi.

(…) bu beyin İstanbul'a geldikten sonra merakı üç şeye masruf oldu ki (…) üçüncüsü de berberler, kunduracılar, terziler ve gazinolardaki garsonlarla fransızca konuşmak idi. (Araba Sevdası,16–17)

Dikkat edilirse Bihruz, Fransızcayı iyi konuşabilecek olanlarla bu dili konuşmaz, bu dile tümüyle yabancı olan avamla konuşmaya çalışır. Zaten züppenin Fransızca'daki mahareti, Osmanlı aydınının dili kullanma seviyesinden çok alt seviyede, sıradan halkın alakasının da çok uzağında, amaçsız bir kullanıma yöneliktir. Bihruz'daki bu Fransızca hayranlığı da tıpkı *Bahtiyarlık* romanının züppesi Senai'de olduğu gibi kendi dilinden ve edebiyatından nefrete sebebiyet vermiştir. Bihruz'un yazacağı mektuptaki *"letâfetsizliği lisân-ı Türkînin kifayetsizliğine" (s. 56)* yorması da budalaca bir tavırdır. Çünkü O, alafranga beylerden işittiği kadarıyla Türkçe'nin bir şiir dili olamayacağına inanmıştır: *"Bihruz Bey Türklerde adam gibi şair yetişmediğini ve çünkü Türkçede şiir söylenemiyeceğini gene kendisi gibi alafranga beylerden işitmiş…" (Araba Sevdası, 64)*

Bildikleri; okumayla edinilmediği, sadece işitmeyle gerçekleştiği için Bihruz hiçbir davranışını sahici olarak gerçekleştiremez. Ayrıca romanda, uzun metinler halinde karşımıza çıkan Bihruz'un gündelik Fransızca sözcük ve cümle sayıklamaları da yazarın bu meseleye ironik yaklaşımını yansıtmaktadır. "*Araba Sevdası*'nda hiçbir gerçekliğe gönderme yapmayan, parodist bir dil kullanılır. Dahası, romanda kullanılan diller kimseye ait değildir; kimse ne kendi kullandığı dili, ne de başkalarının kullandığı dili anlar. Bihruz Bey'in kendi kullandığı dili anlamak için Fransızca ve İngilizce sözlüklere başvurması; gene kendi kullanacağı bir sözcüğün, Osmanlıca yazılışını bilmediği için, sözlükten anlamını bulamaması, elbette Bihruzvari cehaleti hicvetmek içindir. Ama bu cehaletin hep "anlam"da ortaya çıkması ve Bihruz Bey'in yaptığı, söylediği, giderek yaşadığı her şeyi bir anlamsızlıklar yumağına çevirmesi, sorunun yalnızca cahil bir bireyin sorunu olmadığı, daha genelde paylaşılan bir sorun olduğu izlenimini verir." (Parla, 2006: 133)

Bu tipler, dışsal etkileri ve tepkileri önemsedikleri için, kendilerini seçkin birer alafranga beyefendi olarak göstermeyi arzularlar. Okudukları bir gazeteyi bile anlayabilecek Fransızca'dan yoksun olmaları, onları içsel olarak rahatsız etmez. Fiziksel sunuş, bu bakımdan onlar için en geçerli olan şeydir. Bihruz'un, anlar gibi davranması, Fransızca karşısında gösterebildiği en anlamlı tepkidir.

"Vapur iskeleden ayrılır ayrılmaz beyefendi gazeteyi açtı; baş tarafından kemal-i dikkatle mütalâaya iptidar etti ise de artikl dö fon'dan bir şey anlıyamıyor, fakat anlar

gibi davranıyordu. Ondan sonra kronik havadise geçti; bunları ne ise anlıyabildi." (Araba Sevdası, 110–111)

Araba Sevda'sının bir diğer alafranga tipi olan Keşfî Bey'in de Bihruz'dan aşağı kalır yanı yoktur. Keşfi Bey, bu züppelik modasının bir diğer zavallı ferdidir. Alafrangalılığın, romanı yazdığı yıllardan otuz sene kadar önce Osmanlı hayatında kendini göstermeye başladığını belirten anlatıcı; "Avrupa görmüş bazı gençlerden iptida zerafetperverân-ı kibar zadegâna" sirayet eden ve daha sonra da "rical evladının kabiliyetlerine" sıçrayan bu "alafrangalılık illeti"nin, işte bu Keşfi Bey ve Bihruz Bey zavallılarına da böyle bulaştığını anlatır. Keşfi Bey'in de en belli başlı özellikleri arasında Fransızca'yı olur olmaz yerde konuşma gayreti, tabiatıyla beceremememesi ve Türkçe'yi hakir görmesi gelmektedir. Fransızca'ya olan ölümcül tutkuya ve bu tutkunun eşliğinde Türkçe'ye sergilenen düşmanca tavra, Keşfi Bey'de de şahit oluruz.

"… pederinin müsaade-i kudret ve mevkii dairesinde olmak üzere frengâne süslü gezmek, fransızca okumak, «Bonjur! bonsuvar! vuzalle biyen?» demek için Beyoğlu'nda adam aramak, türkçe lâkırdı ederken araya fransızca lâfızlar katmak, koltuğunun altında roman taşımak, israf ve sefahate, borç etmeye özenmek ve türkçeyi edebiyatsız, kaba bir lisan addedip bu lisânın cahili bulunmakla iftihar etmek gibi alafrangalığın o zamanca ve belki hâlâ bile merasim ve levazımından madut olan efkâr ve evza' ve malûmatta velhasıl şeayir-i milliyetten mümkün olduğu kadar sıyrılmak hususunda bu da akranı mertebesine yetişmiş idi." (Araba Sevdası, 139–140)

Araba Sevdası'nın dışında, Recaizade Mahmut Ekrem'in Fransızca ile olan münasebetine Mustafa Nihat Özön, *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde dikkati çeker. Onun Fransızca öğrenmeye başladığı yıllarda yaptığı *Atala, Mes Prisons* gibi çevirilerde Türkçe'nin ifade imkânları ile ilgili birtakım sıkıntılar yaşadığını aktarır. "Bu tercümeleri yaptığı sıradaki lisan kayitleri, kendisini "lisanımızın her manayı tamamıyle ve suhuletle ifadeye kâfi olmıyan vüs'at-i hazırası"ndan şikâyete sürüklemiş ve dilin birçok eksikliklerinden başka "hâlâ muradat ve tasavvuratımızı bile tamamıyle ifadeye kafi olmadığı kaziyesi"ni insaf sahiplerine tasdik ettirmiye çalışmıştır. Yabancı bir dili yeni öğrenmiye başlıyan birinin, o dilin bilhassa üslûbu ile şöhret kazanmış muharrirlerinden birini tercümeye kalkışmasının tabiî bir neticesi olarak uğrıyacağı zorlukları dile

yükletmesi gibi görünen bu mazeretlerde bir hakikatte mevcuttu." (Özön, 1985: 218) Özön'ün bu tespitlerinin, *Araba Sevdası*'nda Türkçe ile ilgili yansıtılan eleştirel bakışta etkisi olup olmadığına hüküm vermek zaten mümkün değildir. Son bir nokta olarak da Jale Parla, Ekrem'in kendi üslubuyla, Bihruz'un üslubu arasında kurduğu anlatım benzerliğine de dikkati çeker. Tanzimat romanında denenmemiş bir tarz olarak "her şeyi bilen mutlak yazar, beğenmediği, onaylamadığı bir kişinin üslubunu benimsemiş gibi görünerek öyküyü anlatmaktadır." Böylelikle roman anlatıcısı, yalnızca bir züppe tipi yaratmakla kalmamış, "oluşamayan bir dil, giderek oluşamayan bir bilinç sergileme fırsatını" da yakalamış olur. Bihruz'un kafa karışıklığı, bilici ve kişiliği dilin kullanma biçimiyle aktarılmış olur. (Parla, 2006: 136-137)

Ahmet Midhat *Taaffüf*'de, Osmanlı üst tabakasının kızlarının eğitimi üzerine çeşitli gayretler sergilendiğinden ve bazı ailelerin onlara Fransızca dersleri aldırmadığından bahseder. Buna karşın İstanbul'a göçmüş Mısırlı aileler ise, kızlarına özellikle Fransızca dersleri aldırmakta, hatta onları tamamen Fransız kültürü altında yetiştirmeye çalışmaktadırlar. Ahmet Midhat'ın bakış açısıyla her iki durum da hoş karşılanmaz. (Taaffüf, 99-100) Bu mukayese ile Ahmet Midhat, kızların terbiyesine yönelik yapılan bu hareketlerin eksikliklerine dikkati çeker. "Ahmed Mithat Efendi'nin, Fransızca konusunda bazı çekinceleri vardır. Tanzimat bürokrasisinin kayıtsız şartsız Batı hayranlığına karşı (bu hayranlık, görüldüğü gibi, Fransızcaya ilişkin olarak Ahmed Cevdet Paşa gibi bir muhafazakârda bile vardır!) Ahmed Mithat Efendi, Fransızcayı bir üstün idrak, bir farklı akıl yürütme ve toptan Osmanlı'ya tepeden bakan bir medeniyet olarak olumlayan Mithat Paşa'nın tam da karşıtında yer alır. Fransızcayı bir dil olarak onaylar, ama onun, bir üstün idrak, bir farklı akıl yürütme, kısaca Osmanlı'ya tepeden bakan bir medeniyet düzeyine çıkartılmasını olumsuzlar Ahmed Mithat Efendi… Mithat Paşa, Batı Medeniyetini Fransızca ile bir tutmada ne kadar 'metonimik' bir zihniyet yapısı sergiliyorsa, Ahmed Mithat Efendi, bu indirgemenin ne kertede vahim bir entelektüel yanılgıyı içerdiğinin ayırdındadır. (Yavuz, 2009: 233) Bu anlamda, genç kızlara Fransızca'nın öğretilmesi gerektiğini, ama tamamen Fransızca'ya ve Fransız kültürüne yönelik aktarımın yapılmasını da yanlış bulduğunu ima eder.

Vah romanında da anlatıcı, Behçet Bey'in Mekteb-i Sultani'de öğrenim görmesinden dolayı Osmanlıcasının yetersiz olduğunu belirtir. Onların konuşurken

bilerek sergiledikleri "kaht"lığın, şık gençler tarafından bir konuşma süsü olarak görüldüğü ifade edilir. Züppenin kendini ifade ediş biçimi, tıpkı yarım yamalak anladığı ve konuştuğu Fransızcası ayarında, aksak ve anlaşılmaz bir iletişim biçimine dönüşmüştür. Bu tutumları, Türkçe'yi bir çeşit yadırgayış şekli olarak da değerlendirilebilir.

"Behçet Bey Mekteb-i Sultani'de ikmal-i tahsil eylemiş olduğu cihetle Fransız lisanına aşına olduktan maada bir takım fünundan dahi behre peyda eylemiştir. Şu kadar ki Mekteb-i Sultani'de ikmal-i tahsil eden sair ağleb-i şakirdan gibi onun dahi Osmanlıcası kahtır. Zaten şık ve centilmen geçinenler için Türkçe'nin biraz kaht olması da başkaca bir süs yerine geçmez mi?

Bunlardan pek çoklarını gördük ki ahbap meyanında en çok istimal olunan "teklif ve tekellüf" tabirlerinin Türkçesini bilemeyerek veyahut bilmezlenerek "şey… of! Türkçe nasıl derlerdi?..." diye arandıktan tarandıktan sonra nihayet Fransızca "façon" tabirini istimal ederek kendilerini muvaffak addetmişlerdir." (Vah, 327)

Aynı romanda Ahmet Midhat, züppenin Fransız dilinin ifade biçimlerinin etkisi altında kalarak, anlatacak olduğu şeyleri çok uzatarak anlatmasını tenkit eder. Züppe, öteki'nin dilinin yanında, kullanma biçimini de taklit etmeye çalışmaktadır: *"… Şıkların bir hali daha vardır ki gördükleri ve hikâye edecekleri bir şeyi öyle dört lakırdı ile söyleyip bitirmezler. Etrafıyla mufassalan hikâye ederler. Zira öyle sözü kıpkısa kesenler Fransızca "beau parleur" yani güzel söyleyici sıfatına layık olamazlar." (Vah, 336)*

Bekarlık Sultanlık mı Dedin? hikâyesinde Süruri Efendi, kendisine tavsiye edilen alafranga yaşamın büyüsü içinde yüzerken; bu hayatta kabul görmenin biricik yolunun Fransızca öğrenmekten geçtiğini öğrenince hemen Fransızca öğrenmeye başlar. Hikâyedeki Doktor Efendi, Sururi'ye, alafranga ailelerin özel yaşama biçimlerini tarif etmiş, "alafranga meclis"lerde yaşayabileceği zevkleri anlatmış ve bu anlattıklarıyla biçare Sururi'nin aklını başından almayı başarmıştır.

"Beyoğlu âlemlerinde yaşayacak olan bir adamın tam alafranga olarak yaşayabilmesi için behemehal biraz Fransızca da öğrenmeye muhtaç olduğunu doktor efendiden haber alması üzerine derhal Fransızca tahsiline dahi başlamış idi…Bu saadete mazhariyetin birinci mevkufun ileyhi Fransızca olduktan sonra Süruri Efendi geceyi

gündüze katarak Fransızca tahsiline can atmaz da ne yapar?" (Bekarlık Sultanlık mı Dedin, 272)

Mizancı Murad'ın *Turfan da mı Yoksa Turfa mı?* romanında Mansur, Osmanlı kimliğinin ve Türkçe'nin topyekün bir milletin ortak kimliği ve dili olduğunu savunur. Fransa'da öğrenim görmüş olan Mansur, amcasıyla olan bir konuşmasında, alafrangalılaşmadığının altını çizerek kendini "Osmanlı", kullandığı dili ise "Türkçe" olarak tanımlar. Şuurlu bir duruş sergileyerek kendine sunulan başka kimlikleri reddeder. Bu tutumu, sadece Fransızcaya değil, Türkçe dışındaki diğer dillerin asla Türkçe'nin yerine ikame edilemeyeceğinin savunmasıdır.

"—Amcacığım, arz etmiştim ya! Ben frenk olarak gelmedim. En halis Osmanlı nazarıyla bakabilirsiniz.

Bu "Osmanlı" sözü her nedense Salih Efendi'nin nazar-ı dikkatine ilişti. Güya cevap olmak üzere.

Salih Efendi- A, biz vatanımızın lisanını bırakıp hâla Türkçe konuşuyoruz. Türkçedeki fesahatinizi gördük, beğendik. Şimdi de biraz lisan-ı maderzadınızdaki maharetinizi görelim!

Mansur- "Maderzad" mı buyurdunuz? Validem Çerkes idi. Hatta Türkçeden başka doğru olarak bir lisan bildiği yoktu. (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 54–55)

Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt* adlı romanında, bu konuyla alakalı bir bahse yer verildiğini görürüz. Romanda Fransız bir mürebbiye tipi resmedilir. Celal Bey'in hemşiresi Tesliye'nin mürebbiyesi olan bu kadın; Türkçeye karşı olan tavrı ve Doğu'ya alaycı bakışı ile öne çıkar. Herkesin Fransızca öğrenmeye mecbur olduğunu savunarak Fransızca'nın propagandasını yapar. Öteki'nin bu şımarıklığı; Türkçe'nin ve Türk kültürünün yaşadığı kompleksin bir karşılığı olarak, kazanmış oldukları cesaretin bir göstergesidir.

"…bu ihtiyar Fransız hanımı on seneden beri İstanbul'da bulunduğu hâlde Türkçe olarak "Bakalım... Kısmet... Yavaş yavaş..." gibi bir iki kelimeden, cümleden başka bir şey bilmez ve fakat misyonerlerin Protestanlığı neşretmek için ibraz ettikleri derecede

bir taassupla kendi milletinin lisanını herkese talim etmek isterdi. "Volter'in, Hugo'nun, Jan Jak Ruso'nun lisanını âlem-i insaniyet öğrenmeye mecburdur" derdi.

Türkçenin kendisine mahsus bir edebiyatı olduğunu işittiği zaman tamamıyla itimat etmemişse de yine hayrette kalmıştı. İstanbul'a ilk geldiği günlerde sofrada lisan bahsi geçerken "Türkçe, Bizantinlerin söylediği lisandan iktibas olunmuştur a..." deyip de etrafındakilerin gülümsediklerini görerek "Yoksa Mısır'da şimdi söylenen Arapçadan mı?.." (Sergüzeşt, 43–44)

Fransızca'nın, züppenin dünyasında kutsanarak Türkçe'nin tüketildiğini ve hor görüldüğünü Tanzimat romanında açık bir biçimde görmek mümkündür. Özellikle, Ahmet Midhat'ın ve Ekrem'in yaklaşımı, Fransızcanın kullanımında sergilenen züppeliğe karşı bir tepki şeklinde kendini gösterir. Kendi diline yabancılaşan Tanzimat züppesi, Fransızca ile dünyaya tutunmaya çalışmış, fakat bu defa da kendi kültür ve ahlak dairesinin dışına düşme tehlikesi ile yüz yüze gelmiştir.

1.4.2. Alafranganın giyimi

Osmanlı Batılılaşmasının gündelik hayattaki en somut taraflarından biri, giyim-kuşam alanındaki yenilikler aracılığıyla kendini gösterme imkânı bulmuştur. Batılı giyim tarzı, ilk olarak II. Mahmut dönemlerindeki giyim ve kuşam alanında yapılan değişikliklerle yaygın bir şekilde uygulanmaya başlar ve Padişahın emriyle; fes, setre pantolon vs. gibi kıyafetlerle devlet erkânı ve memurlarla arasında yaygınlaşır. Avrupaî giyim, öteki toplumla kendini şekil anlamında bütünleştirme ve çağdaşlaşma gayretinin bir ürünüdür. Fes, bir Osmanlı alamet-i farikası olarak muhafaza edilmiş, fakat setre pantolon, kravat vs. alafranga giyimin tercihleri olarak alınmıştır. II. Mahmut'un "gâvur padişah" olarak anılmasına da neden olan bu değişiklik, Osmanlı imajının değişmesindeki önemli merhalelerden biri olarak kaydedilmelidir.

Tamamen dışsal algılara dayanan ögelerle kendini var eden alafrangalığın en çok önem verdiği hususların başında, kılık-kıyafete gösterdiği titizlik gelir. Çünkü kendini dış çevreye ilk sunuş biçimi kılık kıyafetle olur. Züppe tipi, karşıdakini etkilemek ve itibarını arttırmak için ilk adımlarını giyimindeki gösterişle kazanacağına inanır. Bu

anlamda hem züppe erkeğin hem de kadının giyim-kuşamları abartıya kaçtığı için eleştirilmiştir.

Ahmet Midhat'ın romanlarında, giyim konusunda sözün dönüp dolaşıp Felatun Bey'e gelmesi kaçınılmazdır. Ona, alafrangalılık yolunda ilk yanlış telakkileri aşılayan ve en azından buna yol açan babası Merakî Efendi, çocuklarını giyim merakıyla yetiştirmiştir. Oğlu Felatun Bey'in ve kızının giyimlerine azamî ölçüde dikkat ederek saplantılı bir moda tutkusu edinmiştir: *"…bu çocukların giyinmesi kuşanması elhak söz götürmezdi. Beyoğlu'nda çocuk kisvesi olarak her ne ki moda olmak üzere şüyu bulur idiyse, Merakî Efendi cümleden evvel onu alıp çocuklarına giydirmeğe mecburdu." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 5)*

Felatun Bey, giyim-kuşam mevzuunda varılabilecek en uç noktalara varmış, artık günlük olarak kılık-kıyafetlerini değiştirmeye başlamıştır. Küçüklüğünden itibaren bu moda hassasiyetiyle yetiştirilen Felatun, kendini hep hayranlık duyduğu "öteki"ne benzetme çabası içerisindedir. Anlatıcı, Felatun Bey'in kıyafetini "tariften izhâr-ı acz" içinde olduğunu belirtir. Felatun Bey'de bu durum, tamamen bir tüketim çılgınlığına dönüşüvermiştir.

"Şu kadar diyelim ki, hani ya Beyoğlu'nda elbiseci ve terzi dükkânlarında modaları göstermek için mukavvalar üzerinde birçok resimler vardır ya? İşte bunlardan birkaç yüz tanesi Felâtun Bey'de mevcut olup elinde resim, endam aynasının karşısına geçer ve kendini resme benzetinceye kadar mutlaka çalışırdı. Binaenaleyh kendisini iki gün bir kıyafette gören olmazdı ki "Felâtun Bey'in kıyafeti şudur" demek mümkün olsun." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 8)

Romanın anlatıcısı, alafrangalığın tutarsız, gülünç ve anlamsız gereklerini teşhir ederek onları alaycı bir şekilde eleştirir. Felatun'un gündelik hayatı içerisinde giyim-kuşam tutkusu, kimi zaman komik ve tuhaf görüntülerin sergilenmesine sebep olur. Felatun Bey'in Ziklas ailesine yaptığı bir ziyarette başına gelen bir olay, alafrangalılıktan kaynaklanabilecek rezilliklerin nelere sebep olabileceğini gösterir.

"… Gayet dar ve siyah olmasından dolayı çürük bulunan pantolonun kıçı boylu boyuna ayrılmış olmaktan başka bir şey değildi. Arkasındaki gayet kısa ceket tesettür için kâfi olmadığı cihetle pantolonun düzlüğü bozulmamak için böyle bir büyücek yere

geldiği zaman pantolonu donsuz giymek – Zira alafrangalığın gayeti budur itikadındaydı- mutadı olduğundan eğer yine bu âdete riayet etmiş olsaydı, işin içindeki en büyük sakatlık o zaman meydana vururdu." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 47-48)

Ahmet Midhat'ın, Felatun Bey ile Rakım Efendi dışında giyim-kuşam konusuna değindiği bir diğer romanı *Karnaval*'dır. Onun, kadınların vücutlarını teşhir ettikleri giyim-kuşam tarzları hakkındaki görüşleri, hem İstanbul'daki balolar hem de Avrupa'daki kadınlar düzeyinde ve gece eğlencelerinde karşımıza çıkar. Bu eğlence âlemlerindeki kadınların giyimleri konusunda da ironik bir dil kullanmayı tercih eder. "Mayo" olarak tabir edilen elbisenin kullanılmaya başlandığı zamanlarda, kadınların mayoyu icat edene teşekkür borçlu olmaları gerektiğini söyler. Çünkü kadınların vücutlarındaki orantısızlıklar ve çirkinlikler, mayo vasıtasıyla örtülebilmektedir. Kadınların "donsuz olduğu halde kısacık bir fistan giymek" diye tabir ettiği giyimlerini anlatıcı, oldukça yadırgar ve gayr-i ahlaki bulur.

"… kadın o kısacık fistanı gerçekten çırçıplak giyecek olsa bacaklar ile dizler ve baldırların bazı hududunda göze letafet veremeyecek bir takım tenasüpsüzlükler olabildiği halde mayo bunların umumuna bir tenasüb-i külli vererek bacakları kalıptan dökme gibi bir hale getirir. Bacak letafetlerince zengin bir kadın şu mayolar mucidine pek ziyade minnettar olabilir olabilip vakıa mayoların gömlek, fanila gibi bir de arkaya giyilenleri olduğundan kol ve göğüs ve arka hususunda biraz fakir ve züğürt olan kadınlar dahi onları istimal edebilmek varid-i hatır olursa da bir kısım azanın behemehal çıplak olması kavaid-i esasiyyeden bulunduğu cihetle gömlek mayoların icadıyla adem-i icabı müsavidir. (Karnaval,10)

Yine *Karnaval* romanında, balolardan birinde şahit olunan bir giyim ahlaksızlığını anlatır. Baloda, bir kadının giydiği kıyafeti resmederken; gördüğü manzaranın acayipliğini yansıtmaya çalışır. Çünkü mevcut görüntü, adeta kadının giyinikliği ve çıplaklığı arasında gidip gelmektedir. Balolar, bu bakımdan kadın bedeninin sergilendiği ve utanç perdesinin kalktığı eğlenceler olarak değerlendirilir Ahmet Midhat, bu kıyafette gördüğü kadını, Fransa'da aşırı çıplak giyimiyle meşhur olan Rigolbouche ile karşılaştırır.

"Denizden çıkan Zühre" kıyafetiyle bir rezil tiyatrocu kızın bir bal costume'ye gelişini tarif ederler ki hakikat akıllara hayret verir. Malumdur ki Frenklerin Venüs tesmiye eyledikleri hüsün ve cemal mabudesi Zühre denizden çıkmış olup o zaman vücudunun bazı mahallerini kar gibi beyaz deniz köpüğü setr etmekte imiş. Deniz köpüğü şeffaf olmadığı cihetle setr edeceği mahalleri hakikaten setr edebildiği halde tiyatro aktrisi bu köpüklere bedel vücudunun bazı mahallerine gayet ince beyaz gazdan mamul köpük taklidi koymuş olduğundan ve gaz ise gayet şeffaf bulunduğundan yalnız saçlarıyla mülebbes olduğu halde baloya giden Rigolbouche ile bunu arasında fark kalmamıştır. (Karnaval, 11-12)

Ahmet Midhat Efendi, *Yeryüzünde Bir Melek* romanında, kadınların süslenmesi ve giyim-kuşamı ile eskiden farklı düşüncelere sahip olduğunu, şimdi ise bu düşüncelerinin değiştiğini belirtir. Düşüncesi, kadınların kendilerini güzel göstermeleri için süslenmeleri gerektiği yolundadır ki, süsün kadına güzellik kattığını, çirkin kadına ise süslenmesinin bir fayda sağlamayacağına inanır. Sözü, alafranga adetlerine getirerek balolardaki kadın kıyafetlerinin sergilediği çirkin görüntüleri tenkit ederek bağlar. Kadının kıyafet meselesi; daha öncesinde, Tanzimat'ın ilanından da önce, önemli bir sosyal mesele olarak Osmanlı toplumunda yer etmiştir. Örneğin: "elde mevcut bir vesika Üçüncü Selim'in "vezir"ine verdiği emri anlatmaktadır. Buna göre: "Nisa taifesinin çarşı pazarda açık renk feracelerle gezip edepsizlik ettikleri" padişahın kulağına gidiyor ve "Fimabaat açık renk ferace ve hadden ziyade yaka giymeyip herkes edebiyle olması iktiza edenlere tenbih" olunuyor, bu biçim elbiselerin "yasak" edilmesi irade ediliyor." (Fındıkoğlu, 1940: 32) Osmanlı kadının açık saçıklığı bir yana, renkli elbiseler giyerek sokakta dolaşması bile 19. yüzyıl başlarından itibaren gündeme getirilmiş ve Osmanlı ahlakının bu konudaki hassasiyeti yansıtılmıştır.

Ahmet Midhat, bazı eski eserlerinde, kadının evinin dışına mümkün mertebe süslenmeden çıkması gerektiğini savunmuş olmasına rağmen, bu düşüncelerinin "itikat noksânî-i tecrübeden" ve "galat tetkikten" kaynaklandığını belirtir. Yani kadın süslenmeli, fakat ölçüyü korumasını da bilmelidir. Bu en ilkel toplumlardan en medeni toplumlardaki kadınlara kadar bir ihtiyaç olarak kendini gösterir. Alafranga kadının güzel görünmek adına girdiği kılıklar oldukça rahatsız edici görünümlerle sahne olmaktadır.

"…Bir büyük sofra balosunda bulunduğumuz zaman kibar nisvanın ziynetlerine dikkat ederiz. Boynundan omuzlarına doğru köprücük kemikleri çifte kanatlı kapıların bol demirleri gibi gerilmiş ve başın sıkletine tahammül edemeyecek zannolunmak mertebesinde gerdanı ince ve eski bir müstekreh." (Yeryüzünde Bir Melek, 89–90)

Ahmet Midhat, Galata ve Beyoğlu'ndaki alafrangalılaşma modasının, Avrupa ile yarışır duruma geldiğini gözlemler. Züppe tiplerinin her gün sergilemiş olduğu görüntüler ve türlü eğlencelerde giymiş olduğu kıyafetler, şehri adeta bir karnaval havasına sokmuştur: *"Elbise ve kıyafet cihetiyle zaten şehrimiz daimi bir karnaval halinde bulunup vakıa meskaralık ve rezalet derecesinde Venedik'e, Paris'e çıkışamaz isek.." (Karnaval, 15)*

Avrupa "kibar âleminin" vefat-matem adetlerinden biri de matem için karalar giyilmesi gerekliliğidir. Bu tamamıyla şekilci bir durumdur. Züppe ahlakı, hüznüne ve acılı gününe bile uygun kıyafet biçecek kadar boş zamana ve uğraşa sahiptir. *İki Hud'akâr* adlı hikâyesinde, Avrupa kibarlarının, vefat günlerinde tuttukları matemlerin sahteliğini ve şekilciliğini eleştirir. Bu da o "şuh mizaçların", duygu gerçekliklerinin kalmadığının bir göstergesidir.

"… Avrupa kibar âleminde bir vefat vukuunda karalar giyilir, matemler edilir ise de bunlar hep bir moda, bir süs olmak üzere icra edilir şeylerdir. Kıyafetleri gibi kendilerine dünya da karanlık kesilmez. Kıyafetleri gibi gönülleri dahi meyus ve matem-zede değildir. Her zamanki suret-i maişetlerinden hiçbir şey noksan bulmaz. Hatta âşıklar, matemzede âşıkalarına, "Ah size karalar dahi ne kadar yakışmış! Ne giyseniz yaraşır!" gibi sözlerle teselli vermeye kalkıştıkları hâlde bu yoldaki teselliler, o şuh mizaç madamların ne kadar hoşlarına gider! " (İki Hud'akâr, 712)

Araba Sevdası'nın Bihruz Bey'inde ise, alafrangalılığın bir gereği olarak giyim-kuşam düşkünlüğü had safhaya çıkmıştır. Dış görünüşün nizamı, züppe için en önemli ölçüttür. Romanın genelinde işlenen bu takıntı, Bihruz'un yoğun mesaisinin en önemli işlerinden biri olarak gösterilir. Bihruz, tepeden tırnağa bir züppe titizliğiyle, kendini kusursuz olarak sunmaya çalışır:

"Kaleme gitmediği günler ise saçlarını kestirmek, terziye esvap ısmarlamak, kunduracıya ölçü vermek gibi hiç eksik olmayan vesilelerle Beyoğlu'nda, ötede beride vakit geçirir….

Vilâyetlerde bulunduğu zaman en büyük zevki — sırmalı esvap içinde, midilli veya at üzerinde — arkasında çifte çifte uşaklarla sokak sokak gezip dolaşmaktan ibaret olan bu Beyin İstanbul'a geldikten sonra merakı üç şeye masruf oldu ki birincisi araba kullanmak, ikincisi alafranga beylerin hepsinden daha süslü gezmek…" (Araba Sevdası, 16–17)

Züppe'yi, geleneksel bir temaya ve herhangi bir kavrama bağlamak mümkün değildir. O, alafrangalık adetlerine ve özellikle giyim-kuşama fetişist bir bağla bağlanmıştır. Şık görünmek uğruna kışın ince giyinir, yazın da yine şıklığından taviz vermemek için aynı ayarda giyinmeye çalışır. Çektiği bütün eziyetler, sadece şık görünmek uğrunadır. "Kılık-kıyafete dayalı tüketim, serbest zaman dâhilinde Osmanlı modernleşmesinde belirleyici, öne çıkan simgeler olarak yer alırlar. M. Fatih Andı, *Roman ve Hayat* adlı kitabında Frenk usulü olmanın görünümle, bir yasam tarzı olarak 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda hem kadınlar hem de erkekler arasında gözlenen, zihniyet dönüşümüne iliskin bir olgu olduğunu söylemektedir ve bu "kâtip ve alafranga tipleri, bilhassa topluma 'sivri' gelen yönleriyle alafranga züppe tipi, insan-toplum-hayat ilişkisini en canlı ve kalıcı olarak aksettirebilen bir sanat olarak edebiyatta ve hassaten de romanımızda ayrıntılı ve zengin bir sûrette akis bulur"demektedir." (Günaydın, 2007: 95) Bihruz'un giyim-kuşam konusunda gösterdiği saçma saplantılar ve tavırlar, tıpkı Felatun Bey gibi onu da oldukça komik durumlara düşürmektedir.

"Kışın meselâ zemherir içinde bir açık hava görünce arkasında mücerret süse halel vermemek için dar ve incerek jaket, dizlerinin üzerinde ise mücerret süslü görünmek için bir kadife örtü bulunduğu halde Beyoğlu caddesinde, Kâğıthane yollarında araba kullanmak hevesiyle en şedit poyrazın karşısında tiril tiril titriyen Bihruz Bey yazın da otuz, otuz beş derece sıcak günlerde Çamlıca, Haydarpaşa, Fenerbahçesi yollarında gene o hevesle en kızgın güneşin altında haşım haşım haşlanır ve fakat bu azabı kendisine en büyük zevk addeder idi." (Araba Sevdası,17–18)

Giyim kuşam konusunda yine Ahmet Midhat'a dönersek, *Paris'te Bir Türk* romanının idealize kahramanı Nasuh'un, bir fikir adamı gibi ileri sürdüğü düşüncelerine kulak veririz. Nasuh, Catrisse'le yaptığı bu konuşmada, Batılılaşmanın giyim-kuşamla olan ilişkisine dair önemli çıkarımlarda bulunur ve İstanbul'daki alafranga giyim tarzının yaygınlaşmasının, Osmanlı'nın çağdaşlaşmasına işaret ettiğine inanan Catrisse'in bu düşüncelerini çürüten görüşler ileri sürer. Catrisse'e göre; "eski kıyafeti terk etmek" ve "Avrupakâri giyinmek" Osmanlı için önemli bir "terakki" göstergesidir. Nasuh ise, bu göstergeyi umursamadığını ve "elbise ve kıyafette"ki "heves-i cahilanenin" Avrupalılaşmanın bir işareti sayılamayacağını savunur.

"Nasuh - … Siz İstanbul'un âsâr-ı terakkisinden olmak üzere Avrupakârî giyinmiş birçok adamlar bulunduğunu beyan eylediniz. İstanbul'un terakkiyatına dair gördüğünüz misal yalnız bundan ibaret midir Madame?

Cartrisse - Bu terakki az terakki midir? Bir millete eski kıyafetini terk ettirmekten güç bir şey mi olur?

Nasuh - Bendenize kalır ise ondan daha kolay hiçbir şey olamaz. Büyük Petro gibi bir adam olur da bir günde tebdil-i kıyafeti emr ve emrini icra ettirebilir. Yahut bu yolda bir heves-i cahilâenin koca bir halka delâlet etmesi dahi mümkündür. Fakat size şunu sorarım ki şimdi Paris halkına bir aba, potur, cepken filân giydirsek, başlarına dahi kocaman birer fes veyahut sarık koysak Parisliler barbar olurlar mı?

Cartrisse - Yok!

Nasuh - Öyle ise teslim ediniz ki terakkide, tedennide, medeniyette, bedeviyette elbise ve kıyafetin hiçbir dahli yoktur. İstanbul'un terakkiyatına dair başka deliliniz var ise onu görelim." (Paris'te Bir Türk, 28–29)

Bu ifadelerle anlatıcı, biçimsel ögelerdeki değişimlerin ve Batılılaşmanın, gerçek ilerleme örnekleri olarak ileri sürülemeyeceğine olan inancını belirtir.

Tanzimat romancısı, alafranga tarzda giyim ve kuşamın abartılmasına hep eleştiriyle yaklaşmıştır. Züppenin kıyafeti ve balolarda görülen kadın kıyafetleri, abartılı dekolteleri ile dikkati çekmeye ve gösterişe yönelik olduğu için hoş karşılanmamıştır.

Onların nazarında alafranga giyimin, bir ilerleme ölçütü olarak kabul edilmesi mümkün değildir.

1.4.3. Alafranganın sofrası

Toplumların yeme-içme adaplarını belirleyen ölçütler, sosyo-kültürel olduğu kadar sosyo-ekonomik temellere de dayanmaktadır. Sosyo-ekonomik imkânlar, sosyo-kültürel değerlerle birleşerek sofra kültürünün toplumun karakterine uygun olarak biçimlenmesini sağlar. "Yemek türleri ve sofra adabı da bir cemiyette meydana gelen sosyal değişmelerin tesiri altında bulunmasına rağmen bir kültür unsuru olması sebebi ile millilik vasfını muhafazaya en çok meyilli bir sahadır. Bu yüzden Türk sofrası, yemek çeşitleri ve bağlı olduğu kaideler ile göçebelik döneminin birçok özelliğini korumuştur." (Cebeci, 1993: 136) Sofranın sunumu ve sofrayı kullanma biçimleri toplumdan topluma farklılık gösterse de 19. yüzyıl alafrangalılığı, pek çok dünya toplumunun sofra kültürünün de değişmesine neden olmuştur. Osmanlı'nın sofra kültürü ve damak tadı da diğer yaşam alanlarında olduğu gibi Tanzimat'la birlikte değişimler göstermeye başlar.

Ahmet Midhat, alafrangalılığın pek çok adetlerine olumsuz tutumlar sergilemesine rağmen, yemek adabı ve sofra kurma hakkındaki fikirleri, Avrupaî tarzdan yanadır. Doğu kültürünün, lezzeti gözetmekle birlikte, onu sunmada aynı hassasiyeti göstermediğini düşünür. Bu konuda, eski adetlerimize itibar etmez ve beğenmez. Alafranga sofra usulünün daha rahat ve kolay olduğunu ifade eder.

"…Vakıa elyevm lisanımızda bir "yemek odası" tabiri varsa da elyevm sini altmış, yetmişi bulmuş binaenaleyh yarım asır mukaddemki sûret-i maişetimizi görmüş olan zevata müracaatla soracak olursanız bu tabirin dahi tabirât-ı hâdiseden olduğunu ve bir kırk elli seneden beri taam odaları ayrılmaya başlamasından dolayı ihdas edildiğini size pekâlâ izâh ve ispat ederler. Bizde mine'l-kadim sofralar salon ittihaz edilmeyip oturulan odalara kurulurdu. Bu odalar üç yan kerevetli değil mi ya? İki kerevetin telâki eyledikleri zaviyeye minderin irtifaına mütenasip yükseklikte bir iskemle getirilip konularak, onun üzerine sini ve onun da üzerine kaşıklar, ekmekler, nihaleler tertip olunurlardı. Bu halde minder üzerine oturulan efendiler biraz eğilerek az çok rahatça taam edebilirler idiyse de karşılarında bulunacak ikinci, üçüncü derecedeki akiller için

yere erkan minderi konulmuş bulunduğundan, bunlar üzerine oturanların hemen hemen çene hizalarına gelen sofradan tenavül edebilmeleri epeyce müşkülâtı mucip olurdu." (Taaffüf, 150-151)

Acaib-i Âlem romanının maceraperest seyyahları Suphi ve Hicabi Beyler, yaptıkları gözlemlerle, Rus sosyal hayatını değerlendirirken bu toplumun da yaşadığı alafrangalılaşma serüvenine, sofra kültürü üzerinden ışık tutarlar. Osmanlılar gibi Ruslar için de 19. yüzyıl, Avrupa'nın etki alanına girme ve öteki'ne kendini kabul ettirebilme yüzyılıdır. Aynı toplumsal kaderi ortak bir süreçte yaşayan iki toplum arasında, çeşitli bakımlardan benzerlikler yaşanmaktadır. "Ahmet Midhat'ın Avrupa seyahati sırasında bir Rus seyyahla tanışması ve dost olması onun Ruslara bakışında etkili olmuş mudur bilinmez. Ahmet Midhat ötekici belirlemelerine ilginç benzetmeler getirerek görüşlerini haklı çıkarmaya çalışır: 'Rusların âdetleri Osmanlıların âdetlerine benziyordu…' Ruslar Avrupa medeniyetini Osmanlılardan çok önce kabul etmeye başlamışlar, epeyce de ilerleme kaydetmişlerdi, ama Asyalı davranış ve âdetlerini yitirmemişlerdi…Ahmet Midhat Rusların insancıllığını Osmanlıların cömertliğiyle karşılaştırıyordu. (Fındley, 1999: 56) Bu benzerlikleriyle Ruslar, bu Osmanlı konuklarının alafrangalılığın ölçüsünü anlamak için, sofra adabındaki hareketlerine dikkat ederler.

"Salondaki ilk mülâkatlarında Osmanlı seyyahlarında alafranga etvâra dair öyle şâyân-ı ta'yîb bir güne kusur bulamayan Ruslar acaba sofrada alafranga usulüne dair Osmanlıların kusuru olacak mı diye dikkatten hali kalmadılar. Zira Ruslar fevka'1-had alafrangalık gayretinde bulundukları ve âdeta kendilerini Parisli gibi göstermeye çalıştıkları hâlde yine bin türlü kusurdan kendilerini kurtaramayıp bu hâl ile beraber kendilerinden maada hiçbir halkın en mükemmel alafranga olmasını hiç çekemediklerinden görüştükleri zevatın ahval ve etvâ-rına pek ziyade dikkatten hali kalmazlar." (Acâyib-i Âlem, 199)

Bu durum, Batılılaşma gayretinin iki ayrı toplumun gündelik hayat düzeninde kendini göstermesinin bir işaretidir. Yüzyılın model aynası olan Fransa yahut Avrupa kültürünün küçük bir detayı bile, yakın komşu olan iki toplumun sosyal hayatını en küçük detaydan başlamak üzere değiştirmeye ve bir medenilik ölçütü saydırmaya başlamıştır.

Ahmet Midhat, bir diğer romanı *Karnaval*'da da Hamparson Ağa'nın evinde verdiği bir baloda yaşanan olayı örnek olarak sunar. Alafranga balolardaki yeme içme kültürü, oldukça saçma ve gülünç sahnelerin yaşanmasına sebep olmaktadır. Resmi, şahit olduğu bu olayı anlamlandırmakta zorlanır, çünkü bunun mantıkla izah edilecek bir tarafı olmadığı inancındadır.

"Bir gece Hamparson Ağa'nın verdiği bir soupe'de mevsimin kış olması münasebetiyle cevizli bir bal kabağı yenilirdi. Güya o mecliste bulunanların hiç birisi bal kabağı ne olduğunu bilmezler imiş de ilk defa olarak görüyorlarmış gibi herkes bu kırmızı şeyin ismine bal kabağı denildiğini ve alaturka leziz bir taam olduğunu yekdiğerine tavziye etmeye başladılar.." (Karnaval, 35)

Bekarlık Sultanlık mı Dedin? hikâyesinde, alafranganın sofrası ve özellikle balolardaki yeme-içme biçimleri Sururi gibi alafrangalık düşkünü olan kahramanlar tarafından ilgiyle izlenmiştir. Sururi Efendi'nin, katıldığı alafranga bir salon davetinde, "bedâyi-i medeniye" unsurlarına nasıl hayranlıkla baktığını ve bunları nasıl değerlendirdiğini görürüz. Sofrada önemsenen şeyler; yemek mönüsünün katılımcılara takdimi ve davetlilerin tipik alafranga davranışlarıdır.

"Bu akşam Sururi Efendi ile birlikte bulunmuş olsaydınız mûmaileyhin bedâyi-i medeniyeyi birer birer nasıl telâkki ve muhakeme etmekte bulunduğuna dikkat ederek pek ziyâde eğlenebilirdiniz. Lokantada sofranın intizamı ve herkesin iştihasını tahrik için yemeklerin esâmisini mübin listenin gayet muntazam bir sûrette tab'edilmiş bulunması ve bıçağın ucuyla kademlere dokunup tıngırdatmağı müteâkip uşağın "mösyö!" diye emre intizâren derhal koşup gelmesi hep Sururi Efendi'nin nazar-ı dikkatini celbederek bunları gayet feylesofâne ve şâirâne teşbihler ile bilmuhâkeme tahsin ederdi." (Bekârlık Sultanlık mı Dedin? s. 53-54-Sayfa 130)

Sofra kültüründeki değişimler; Batılılaşma ile yaşanan değişimlerin ve alafrangalığın bir getirisi olarak geleneksel olanın yerine oturur. Romanlarda değişen sofra kültürü olumlu görülmekle birlikte asıl eleştirilen, alafranga sofra kültüründeki saçma ve gülünç adetlerdir. Bu adetler, anlamsız olduğu kadar samimiyetten de uzaktır.

1.4.4. Zamanı tüketmek yahut çalışma ahlakının kaybolması

19. yüzyılın başlarından itibaren şekillenmeye başlayan Batılı hayat tarzının, Osmanlı sosyal hayatındaki en önemli etki alanlarından biri "zaman anlayışı" üzerinde gerçekleşmiştir. Toplumun sosyo-ekonomik yapısını ve sosyo-kültürel yapısını doğrudan etkileyen bu durum, karşımıza kendini boş zamanın ellerine bırakmış, tüketime yönelmiş ve çalışma ahlakını kaybetmiş bir insan modeli çıkarmıştır. "Boş zaman genelde iş/çalışmayla ilintili görülmüştür. İşten artan, geriye kalan, bağlayıcılık ve zorunluluktan uzak bir zaman olarak tanımlanmıştır. Bu zaman dilimi, kişinin özgür iradesiyle, kendi istenciyle kullanacağı, tasarrufta bulunacağı bir zaman dilimidir. (Aytaç, 2002: 232) 1870'li yıllarda İstanbul'u ziyaret eden Edmondo De Amicis, eski Osmanlılar ile yeni Osmanlıları şu cümlelerle tanımlar: "Eski Türkler hâlâ yaşamakta ve Yeni Türkler'in haline ibretle bakmaktadırlar. Eski Türk, Batı medeniyetine bürünmüş yeni Türk'te tenbellik, kabiliyetsizlik, inançsızlık, para hırsı, Frenk mukallidliği, millî an'ane düşmanlığı, uşak ruhlu memuriyet, atalarının papuçları olamayacak küstah, hayâsız, ahlaksız, fakat şık, genç bir kitle manzarası görmektedir. Eski Türk'e göre, Avrupalı gibi yaşayan Yeni Türk, namusa, vicdana, ahlaka kayıtsız, Avrupalı gibi davranarak medeni olduğunu iddia eden bir garibedir. Binaenaleyh eski Türk, Yeni Türk'ü, çağın bilgilerini almış modern bir Türk gibi değil, sapıtmış ve milletine ihanet etmiş, millî çizgiden kaymış sapık zavallılar olarak telakki etmektedir." (Tekin, 1990: 42) Yeni Türklerin şahsında daha somut olarak görebileceğimiz bu değer bilmezlik ve tüketme yarışı; gündelik hayatında üstüne düşen görevleri kavrayamamış ve bireysel/toplumsal faydayı ötelemiş züppenin yaşayışını ortaya çıkarır.

Züppe tipi, etrafında döndüğü zamanı; eğlenceleri, zevkleri ve tembelliği ekseninde şekillendirmeye çalışır. Onun zaman algısı, tıpkı fütursuzca harcadığı babadan kalma mirası gibidir. Bu harcama iştiyakı onu, alafrangalılığı yolunda her şeyini tüketmeye yöneltir. Boş zaman, bu tüketme duygusunun arzusu altında tam bir felakete dönüşür. Ve "vakit" denilen kavram, anlamını yitirmeye başlar. "Romancılarımız topluma daha geniş bir açıdan bakabilmişler ve gerek örf ve âdetlerdeki gerekse Braudel'in "maddi uygarlık" dediği karmaşık bütünlükteki evrimi daha iyi tanımamıza yardımcı olmuşlardır." (Timur, 2002: 10) Haşim'in bir "Müslüman saati" olarak işaret ettiği; bize ait olan, değerlerine bağlı, işinde gücünde insanların

sosyal ve bireysel hayatlarını tertipledikleri zaman anlayışının; onun bunları yazmasından çok daha önce, alafrangalılaşma cereyanı ile birlikte kırılmaya uğradığını söyleyebiliriz. "Sanayi Cemiyetleri, makinenin ritmine uyarak zamanı çok kısa sürelere böldüler." diyen Dilaver Cebeci, sanayi öncesi toplumlarda zaman aralıklarının çok farklı algılandığından bahseder. Osmanlı toplumunun Müslüman bir toplum olarak gününü namaz saatlerine göre ayarlaması, Müslüman idrakindeki zamanın hem izafi hem mahlûk hem de düz bir çizgi halinde görülmesine neden olmuştur. Böylece Osmanlı'nın tam anlamıyla bir sanayileşme yaşamadan böyle bir zaman anlayışı ile karşılaşması da buna tam olarak intibak edememesine neden olmuştur. Ahmet Haşim'in "Müslüman Saati" adlı yazısında şikâyet ettiği bu iki dünya arasında zaman farklılığı ve bu zaman anlayışının Müslüman Osmanlı'nın yaşayışını bozmasıdır." (Cebeci, 1993: 66-67)

Züppe tipinin işlendiği bütün Tanzimat romanlarında, aynı zamanda züppenin boş zamanına da vurgu yapılmıştır. Onun gündelik hayatı tasvir edilirken uyanışından gece eğlencelerine sürünceye kadarki süreçte, hiçbir olumlu hareketini göremediğimiz gibi, faydaya yönelik de hiçbir davranışına tesadüf etmeyiz. Onun için aslolan sadece maddi tatminleri ve haz duygusudur. Saatlerce süslenir, giyinir, kuşanır ve seyir yerlerinde gününü geçirdikten sonra asıl hayatı akşam yemeğinden sonra başlar. Eğlence ve kumar, vazgeçemediği zamanı tüketme araçlarıdır. Mirasyedi olduğu için de para kazanma ihtiyacı duymaz. "Gösterişçi kültür, zengin olmayı ve mülkiyeti, varlık sürdürme aracı olmaktan çıkartarak hayatın temel gayesi haline getirmiştir. Daha çok tüketmenin, üst toplumsal konum işareti olarak görülmesi, konum yükseltme arayışındaki bağımlı kesimin gösterişçi tüketim sembolleri kullanmasına, sahiplik durumunu kıskandırıcı boyutlarda sergilemesine yol açmaktadır. Meta ve tüketimci performans, başkalarından üstün olma aracı olarak işlev görür. Tüketimci konum, egemen kesimlere ait bir iyelik olmaktadır. Veblen'e göre, modern toplumda belli beğeni tarzları ve moda, varlıklı, serbest zamanlı bir sınıf tarafından, alt sınıfları gittikçe kenara itmek için dayatılır. Üretim ve çalışma gibi faaliyetlerden bağımsız olan bu sınıf, kendisini gösterişçi bir tüketime yönelerek kurmaya çalışır. Boş zaman bu kesim için zamanın üretici olmayan bir şekilde tüketilmesi demektir. Bu sınıf, iktisadi gücünü, kıskandırmacı bir tutumla, israf temelli harcayarak ikame etmeye çalışır. Bu şekilde

bağımlı sınıfların şimşeğini üzerine çekmekle birlikte, kendi varoluşunu bu yolla pekiştirmiş olur." (Aytaç, 2002: 241) Ahmet Midhat'ın bu konuya değindiği romanlarında, bu tüketici tipin karşısına özellikle, çalışmayı seven ve mutlaka bir işle vakit geçiren kahramanları koymuştur. Bu şekilde okuruna yanlışı işaret ederken örnek alması gerekeni de göstermiştir. Zamanı tüketme durumu sadece züppenin değil, sefahat hayatına düşmüş kahramanların da yaşayışında etkili olmuş; kendini zevkin eline bırakmanın ya da acıyı bastırmanın bir aracı haline dönüşmüştür.

Tanzimat romancıları arasında züppe tipine yönelttiği eleştirilerine bağlı olarak zamanı tüketme meselesini en fazla Ahmet Midhat işlemiştir. Onun zamanla olan münasebetini çözmek ve çalışma kavramı üzerinde neden bu kadar hassasiyetle durduğunu anlamak için de hayatından yola çıkmak gerekir. Çocukluğundan itibaren büyük bir çalışma aşkına ve iş ahlakına sahip olan Ahmet Midhat, bu ahlakını aşılamak için romanlarında bu konulara geniş yer vermiştir. *Muhâberât ve Muhâverât* adlı eserinde bu yönünü şöyle açıklar:"…Bir dakikamın boş geçtiğini istemem. Çalışırım. Çalışmayı ve onun mükâfatı olan kazancı pek severim. Bazı kere beş on kuruşluk iş için ne kadar uğraştığımı görenler bana adeta acırlar. Lakin bu uğraşış benim zevkimdir." (Ahmet Midhat, 1301: 174) François Georgeon da ekonomik konulara ilgi duyan II. Abdülhamit'in, "rejimin ideologu Ahmet Midhat'tan muhtemelen etkilendiği yorumunu yapmıştır. Buna gerekçe olarak da yazarın, ekonomi-politik konusunda popüler yazılar yazmasını, çalışmaya dair övgüler yazarak, Müslümanları ekonomik hayata daha çok katılmaya çağırmasını göstermiştir. Carter Findley, yazarın kitabının da ismi olan "*Sevdayı Sa'yu Amel*'in" Fransızca "l'amour du travail" ibaresinin Türkçe'ye tercümesi olduğunu, bu kavramın İngilizce'de "serbest girişim" olarak kullanıldığını ve yazarın iktisadi düşünce sisteminde çok önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiştir." Midhat Efendi'ye göre; "girişim sevdası bir toplumun sahip olması gereken çok önemli bir özelliktir. İstanbul'da bu özellikler tamamen yok değildir, fakat en az Müslümanlarda görülmektedir. Oysaki Rumlar, Ermeniler, Bulgarlar ve Yahudilerin çok çalışarak ve hazineye müracaat etmeksizin geçindiklerini yazmıştır." (Rosay, 2009: 125-126) Ahmet Midhat, *Obur* adlı hikâyesinde, "işsiz güçsüzlüğü" sosyal ve bireysel felaketlerin en başlıca kaynaklarından biri olarak görür. O, iş zamanlarında bir meşguliyet bulmak bir yana, insanın boş zamanlarında bile çeşitli dinlendirici işlerle meşgul olması gerektiğini

savunur. Kitap okumanın mühim bir iş olarak görülebileceğini ve özelikle de kadın hayatında roman okumanın önemli bir meşguliyet olarak yerini alması gerektiğine inanır. Bu faaliyet ona göre, kadınları olumlu yönde etkileyecek ve onları ev sıkıntılarından kurtaracaktır. Bu düşünceleriyle, fiziksel olmasa bile insanın yapacağı zihinsel faaliyetleri ile zamanını değerlendirebileceğine inanır.

İşsiz güçsüzlüğe, politika penceresinden de bir yaklaşım sergileyen anlatıcı, siyasetçilerin asıl muhataplarının bu işsiz güçsüz takımı olduğundan bahseder. Çünkü kendi meşguliyetleri ile uğraşan insanların, bu türden "fesad-pişelik" yolundaki işlere akıllarının ermeyeceğini düşünür. Çünkü işsiz kalan insan, olmadık işlerle kendini avutmaya çalışacaktır. Ahmet Midhat hemen bütün medeni toplumların, dinlenme zamanlarında bile sanat faaliyetleri ile zamanlarını değerlendirdiklerini anlatır.

"Bir adamın meşguliyetsiz kalmasından türlü türlü fenalıklar beklenebileceği gibi bir milletin meşguliyetsiz kalmasından dahi pek çok fenalıklar beklenebilir. İnsanın cibillet-i beşeriyesi iktizasınca boş kalması kabil olamayıp zihinler başka bir şeyle meşgul olmazlar ise ahval-ı umumiye-i zaman ile meşgul olarak akıllara gelmedik şeyler düşünürler. Bu hikmete mebnidir ki cemiyat-ı mütemeddinede insanlar kâr ve kesbleri ile meşgul olduktan sonra istirahat zamanlarında dahi bir meşguliyet-i masumane ile vakit geçirmeleri için tiyatrolar gibi konsertolar gibi türlü eğlenceler icad olunmuş ve bir meşguliyetin yorgunluğunu diğer meşguliyet ile çıkarmak cibilletinde olan insanlar istirahat zamanlarında dahi bu eğlenceler ile işgal edilmek yolu bulunmuştur." (Obur, 383)

Züppeliğin ilk romanı olan Felatun Bey ile Rakım Efendi, dolayısıyla boş zaman ekonomisinin de işlendiği ilk romandır. Felatun'un düzenli bir işi olmayışı, avareliği, haftanın günlerini sadece eğlencelerine ve dinlencesine göre ayarlaması, onu "zaman" karşısında hiçleştirir. Romanda "Ahmet Mithat'ın ortaya koyduğu temel karşıtlık, Felâtun Bey ile Rakım Efendi'nin temsil ettikleri tembellik ve israf ile çalışkanlık ve tutumluluk arasındadır. (….) *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*'de de müsrif mirasyedi Felâtun Bey ile çalışkan ve hesaplı Rakım Efendi'nin bu tutumları sonucu, birinin nasıl battığını, diğerinin de nasıl başarıya ulaştığına tanık olur ve ekonomik bakımdan birbirinin karşıtı olan bu iki tutumu değerlendirmeye yöneliriz. (Moran, 2002: 48-49)

Moran'ın işaret ettiği Felatun'un tembelliği, Rakım'ın karşısındaki en büyük eksikliklerinden biridir. Anlatıcının bu olumsuzlayan yaklaşımı, onun okur tarafından da bu yönde değerlendirmesine imkân verir.

Paris'te Bir Türk'te, Alexandre ile Nasuh arasında Paris'in sonu gelmez eğlence âlemleri ile ilgili başlayan sohbette, insanın saadeti üzerine görüşler aktarılır. Yazar anlatıcı Alexandre'a, kendi fikirlerini söyleterek insanın bir "iş" ile uğraşması gerektiği fikrini telkin eder. Zamanı boşa geçirmeye karşı olduğunu belirten kahraman, sırf eğlenceye dayalı bir hayat sürmenin yanlışlığını vurgulayarak, özelde Paris kibar âlemindeki züppelerin, sadece eğlenceye endekslenen hayat tarzlarını tenkit eder. "Boş vaktin fazlalığını, birey gösterişçi sermaye/tüketim ve zenginlik olarak sergilemekle kanıtlamak ister. Boş zaman etkinlikleri ve tüketimcilikteki temel espri ekonomik olarak hayatta kalmak değil, toplumsal temsil ve varoluşu ikame etmektir." (Baudrillard, 2008: 193-194) Alexandre, insanın en büyük eğlencesinin kendi işi olması gerektiğini düşünür. Bunu hayatından edindiği bir tecrübe olarak sunar. Onun içinde yaşadığı kibar âlemine alışamamasının en önemli nedeni de insanlarının üstlerinden bir türlü atamadıkları tembellikleridir.

"…Yüreğimde hissediyorum ki insanı eğlendirecek bir şey var ise o da işidir. İnsan kendi işlerinde her muvaffakiyeti gördükçe ondan memnun olur. Lezzet alır. Lâkin bu kibar âleminde hiçbir iş yoktur diye kıyas ediyorum. Aldığım numuneler üzerine öyle görüyorum. Onların işi yalnız eğlence. Fakat eğlencedir, bıkılır. Hem bir kere de insan şunu düşünmez mi ki bu âlem kendisine hizmetkâr olmak için halk olunmamıştır. Alemin mamuriyeti matlup ise insan o mamuriyet için hizmetkâr olmalıdır. Yoksa başkası mamur etsin, ben safasını süreyim dememeli." (Paris'te Bir Türk, 394–395)

Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar hikâyesinde, yine Paris'teki şık erkek ve kadın tiplerinin gündelik yaşamı resmedilir. Boş zaman ve eğlence üzerine kurulmuş olan yaşamları, "kibar âlemi" etrafında şekillendirilmiştir. Oktav adlı kahramanın şahsında, Paris züppelerinin gündelik yaşamları anlatılır. Kibar âleminin fertlerinin küçük törencikleri vardır ve bu gündelik alışkanlıklar, onların kibarlıklarının temel gerekleri olarak görülür. Kayda değer hiçbir çalışmaları ve faydaları yoktur. Eğlence ve gösteriş üzerine, tüketime yönelik bir hayat anlayışı hâkimdir. Kibar âlemi, gündüzleri sadece

gezintilerle, akşamları ise eğlence âlemleri ile tamamen boş zamanın sularında yüzmektedirler. Gün, sadece içi doldurulmak amacıyla yaşanır.

"İşsiz" ve "yaşapçı" gibi bin türlü namlar ile yâd olunan sair emsali misilli Oktav'ın dahi sabah vakti öğleden iki saat sonra hulul eder. O zaman uykudan uyanan bu zat, iki saatte ancak tuvaletini icra edebilerek biraz da kahvaltı eyledikten sonra akşam üzeri Bolonya Ormanı gibi mesireleri dolaşarak bade'l-gurub akşam taamını tenavül eyler. Asıl gündüzü işte bu akşam taamından sonradır. Zira kulüplere mi, tiyatrolara mı, vizitelere mi nerelere gidecek ise taamdan sonra gidilmek mutat olup ekseriya birkaç yere birden başvurmak lâzım geldiğinden ve hele kumar bunların en büyük eğlencesi olduğundan meşguliyetleri daima nısf-ı leyle kadar devam etmek bunların ahval-i yevmiyesindendir." (Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar, 563–564)

Aynı hikâyede, Mösyö de Parizi adındaki Paris kibarından bir züppenin, yolda yürürken sergilediği davranışlar üzerinden Paris kibarlarının boş zamanlarını nelerle doldurdukları anlatılır. Paris züppesi sadece seyirle vakit geçirir. Eşyayı ve hareketi seyrederken kendisi bu hayat karşısında donuk kalır: *"Vakıa Mösyö de Parizi acele ile üç dört adım attı ise de yalnız üç adım atabildi. Ondan sonra ise her zamanki mutadı vechle yoldan geçen her kadının yüzüne birer ikişer dakika bakmak ve mağazalarda gözüne güzel görünen eşyayı temaşa için biraz tevakkuf etmek gibi acele işi olan adamların hatırlarına bile getirmemeleri lâzım gelen meşguliyetler Mösyö de Parizi'nin birçok zamanını israf ettiriyorlar idi. Ne yapsın? Paris kibarı bundan daha acele iş göremezler ki!.." (Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar, 571)*

Vah romanında da Behçet Bey'in bir züppe olarak günlük hayatına nasıl başladığının tasviri yapılır. O da giyim kuşamı için saatler harcamaktadır: *"Şık beylerin bir hassaları da sabahlan pek ziyâde tenbelcesine davranmak olup hele Behçet Bey gibi bütün bütün işsiz olanları sabahlan zâten uykudan geç kalktığı hâlde giyinip kuşanmaları için dahi saatlere muhtaç olurlar." (Vah. s. 37-141)* Günlerin, onlara yeni bir şey getirmeyişi, sıradanlaşan doğal bir döngü yaratmıştır. Boş zaman gittikçe genişler ve içi boşaltılır. Alafrangalılığın zaman geleneği tamamen basit hazları ile doldurulmuştur. Sururi'de bu tiplerden biridir: *"Süslenmek için aynanın karşısına*

geçtiği zaman iki saat oradan ayrılamazdı. Alafrangalık bu!" (Bekârlık Sultanlık mı Dedin?, 51-143)

Ahmet Midhat, boş zaman meselesi ile alakalı tenkitlerini yaparken konuyu es geçmek yerine, her konuda olduğu gibi tekliflerini ve reçetelerini sunmayı bir görev addeder. *Müşahedat*'ta, can sıkıntısı çekenlerin bunu yaşamalarının en büyük sebebinin, bir işle uğraşmamış olmalarından kaynaklandığını belirtir. Burada tembelliği en büyük bedbahtlık olarak tanımlar. Anlatıcı, tembel tipler üzerinden dünyada merak edilecek ve öğrenilecek sayısız şey olmasına rağmen, tembellerin içinde bulundukları kayıtsızlığa bir anlam veremez. Tembellerin bu halinin bir "bedbahtlık" olmaktan da öte, yavaş yavaş bir hastalığa dönüştüğüne inanır. "Âtalet-i külliye" olarak adlandırdığı bu durum, insanı çürüten bir şey olarak gösterilir.

"…Erbâb-ı mesâi her gününü, her saatini bir meşguliyetle imrar eylediklerinden, onların zamanları, işlerinin bihakkın tasviyesine yetmezse de işi gücü olmadığı gibi, âlem denilen şu tiyatrohâne-i dâimiyyenın her köşesini bir sâha-i temâşâ addedip de tetebbuuna lüzum görmek derecesinden müteyakkız olmayanlar için bu can sıkıntısının derecesi arttıkça artar.

Yiyecekleri, içecekleri, giyecekleri, kuşanacakları önlerine daima hazır gelerek, kendilerini hiçbir şeyle mükellef bilmemek, zinhar insanlar için bahtiyarlık sayılmasın. Atâlet-i külliyyeye müsavi görülecek bu hâl, insan için hakikaten bedbahtlıktır." (Müşahedat, 55)

"Çalışma" fikrini, en temel insanî vasıflardan biri olarak gören Ahmet Midhat, romanlarının genelinde çalışmayı seven kahramanlar ortaya koymuştur. Hem kendisiyle özdeşleştirmesi hem de okuruna ideal örnekler sunma isteği, onu böyle olumlu ve çalışkan kahramanlar galerisi oluşturmaya yöneltmiştir. Yine *Müşahedat*'ta, Seyyit Mehmet Numan adlı kahramanın iç konuşmasında, bir iş ve meşguliyet sahibi olmanın, insanı insanlaştırdığını ifade eder. "Gerçek hikâyelerden yazılmış *Müşahedat* adlı romanında, herkesin memur olma isteğini eleştirerek, romanda girişimci olan Seyit Mehmet Numan adlı yan karakterin İstanbul'da nasıl zengin olmayı başardığını anlatmıştır. İstanbul'da zengin olmayı başarmış "yetmişiki buçuk" millet varken, İstanbulluların değil kıskanmak, durumdan haberdar dahi olmadığını eleştirmiştir.

Bunun nedenini de Batılı ülkelerdeki durumun tersine, Osmanlı halkına daha bu "uyanıklığın" gelmemiş olmasını göstermiştir. Bu nedenle de İstanbul'daki Avrupalılar'ın zenginliğine, "Memleketimizin ağniyası onlar, fukarası biz add olunuyoruz." diyerek tepki göstermiştir. Mithat Efendi, Mehmet Numan'ın hikâyesini hayranlıkla dinlediğini, Osmanlılar'ın bu adamın yolundan gitmeleri halinde, Osmanlı Devleti'nin birinci derecedeki zengin ve güçlü bir devlet olacağına hiç şüphesiz inandığını yazmıştır." (Rosay, 2009: 125-126) Seyyit Numan'a söylettiği sözler, tamamen kendisinin benimsediği görüşlerdir. İnsan, önce kendi işine karşı ciddiyetini göstermeli ve ondan sonra da dinine, milletine, devletine hizmet edebileceğine olan inancını ayakta tutmalıdır. Burada en önemli gösterge insanın kişisel çalışkanlığıdır.

"Seyyit Mehmet Numan nazarında insanın bihakkın reşit olması, kendi ekmeğini kendi kırmasıyla mümkün görülmekteydi. Başlı başına bir iş sahibi olmayan insanın fâil-i muhtâr bile saymak istemezdi. İnsan için kahramanlık denilen faziletin meydanı, sa'y ve amel meydanı olduğunu hükm ile, bu meydandan kaçanları ve çalışkanlıktan üşenenleri, korkanları adam bile saymak istemezdi. Kendi başına dermanı olamayanların din ve devletine, vatan ve memleketine ne hizmet-i ciddiyeleri olabileceğini kestiremezdi." (Müşahedat, 157)

Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları adlı romanında da Amerika'daki refahın en üst seviyelere ulaşması ile birlikte insanlarda görülmeye başlayan "can sıkıntısı" illetine değinir. Bu adeta bir hastalıktır ve onlar, bu can sıkıntısından kurtulmak için kendilerini tuhaflıkların ve uçarılıkların eline bırakırlar. Çünkü maddi anlamda isteyip de erişemedikleri hiçbir şey kalmamıştır. Anlatıcı burada, diğer romanlarında da işaret ettiği gibi, medeni ilerlemenin manevi açılardan kayıplara sebep olduğunu anlatmak ister. Her bakımdan yaşanan maddi doygunluk, Amerikalıları farklı arayışlara itmektedir.

"Böyle hakikaten cinnet derecelerine varan ahvale sebep hep terakkıyât-ı medeniyyenin mertebe-i kemâli de hemen geçerek derece-i ifrâta varmasından neş'et eylemektedir. Her kemâlin bir zevâli olur derlerken Amerika'da bunun hükmü de bir sûret-i garibede görülmüştür.

Esbâb-ı saâdet ve refâhın kâffesi tekemmül eylemiş bir adam için bu mes'ûdiyet-i müfrite dahi bir can sıkıntısı hâsıl etmekle herif kendisini meşgul edecek ve kalbine halecan ve kanına cevelân verdirecek şeyleri aramağa mecbur olur." (Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları, 37)

Ahmet Metin ve Şirzad'da, yukarıdaki düşüncelerinin paralelinde, medeniyette ilerlemenin ve bu durumun insanların refah seviyesine aksetmesinin, onları garip bir şekilde çalışma gayretinden alıkoyduğuna işaret eder. Bunun sebebini de lüzumsuz uğraşıların ortaya çıkmasına bağlar.

"— Usanç, can sıkıntısı, esnemek filân hep o âlem-i medeniyetin, o dağdağa-i cihanın netayic-i mukteziyyesidir... Terakkıyât-ı medeniyyenin mertebe-i kemâle doğru teâlisi insanın tahammülünden ziyade yorgunluğunu mucip oluyor. Bir zihin bunların cümlesiyle iştigal edemiyor… İşte bıkkınlık, usanç, can sıkıntısı bunlardan neş'et etmez de ya böyle vâsi bir sath-ı bahrde sana yine kendi keyfinden başka karışan olmayan bir yerde mi insanın canı sıkılır?" (Ahmed Metin ve Şirzad, 128)

Mizancı Murad'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanında da Mansur, amcası ile bir konuşmasında, bugüne kadar kendi gayretleriyle yetiştiğini, bundan sonra da kendi çabalarıyla ayakta kalacağını ifade ederken "emek" kavramının altını çizer. Kahraman kendi özgüveni ile hayata sıfırdan başlayabileceğine olan inancını ilan eder. Bu durum onun; kurucu, öznel bir kişiliğe sahip ve zamanı reel biçimde kullanan biri olduğunun göstergesidir.

"Sinnim yirmi, oldukça tahsilim var. Fazla olarak tabiplik gibi bir sanat da elimdedir. Bugünden itibaren kendimi hiçbir paraya malik olmayan bir bîkes addederek kendi sa'y ve gayretimle bir mevki kazanmaya sa'y etmek istiyorum." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 57)

Çingene hikâyesinin Şems Hikmet Bey'i zengin olduğundan dolayı çalışmak zorunda olmasa da çeşitli işlerle kendini meşgul etme çabası ile takdir edilir. Vaktini türlü eğlencelerle geçirebilme imkânına sahipken O: "*Zamanının en büyük kısmını hocası Selimcan'la birlikte kitap odasında geçirir. Bir de iş odası vardır ki marangozluğa, demirciliğe ait edevatın kâffesi mevcut olup şerit destere, makineli burgu, plânya makinesi, torna destgâhı gibi ufak tefek makineleriyle orası âdeta bir fabrikacık hâlinde*

bulunduğundan delikanlı bu fabrikada sanatlı kilitlerden masalara, konsollara kadar her şeyi yapar. Hatta bir defa güzel bir sandal dahi imâl eylemiştir. (Çingene, 465) Hikmet Bey, Ahmet Midhat'ın hikâyeleri içinde, boş zamanı olup da bunu en faydalı şekilde değerlendiren kahramanlarındandır.

Felatun Bey ile Rakım Efendi'de de Josefino, Rakım'a Avrupa'nın çok çeşitli eğlence imkânları olsa da sürekli bir monotonluğu içinde barındırdığını belirtir. Öteki toplumun alafrangası, gece geç yatıp gündüz de geç kalktığı için günün vakitlerinin güzelliğini yaşamaktan yoksun kalır. Yani alafranganın zamanı yitmiş bir zamandır. Üretmenin ve çalışmanın zamanı olan gündüz, eğlence uğruna yok edilir:*"…biz tabiatın yalnız bir akşam letafetinden müstefit oluruz. Sabahı o sabah ki tabiatın uykudan uyanması demektir, o güzel sabahı temaşadan hemen daimî suretle mahrum kalırız." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi sayfa 89-90)*

Tanzimat romancısı, çalışmayı ve yapılan işe sadakatle bağlı olmayı adeta ahlakî bir gereklilik olarak görür. Bu nedenle çalışkan kahramanlar hep olumlu, iş-güç sahibi olmayanlar da hep olumsuz örnekler olarak sunulmuşlardır. Çalışma ahlakından yoksun olarak öne çıkan züppe tipi, Tanzimat döneminin aylak adamı olarak zamanı boşa harcaması bakımından tenkit edilen en temel figür olmuştur.

1.4.5. Mirasyedi ve müsrif

Mirasyedilik ve müsrifliğin bir yaşam kültürü olarak Osmanlı hayatına girişi, alafranga hayat alışkanlıklarının yanı sıra Mısırlı ailelerin de etkisiyle ortaya çıkmıştır. Cevdet Paşa'nın, *Marûzat* adlı eserinde Mısır döküntülerinin israf ve sefalet kapılarını açarak İstanbul ahalisinin ahlâkını bozduğundan şikâyet etmesi, devlet adamlarının da bu meseleye ilgisiz kalmadığını ve bunu sosyal bir mesele olarak ele aldıklarını göstermektedir. "Kırım Savaşı Osmanlı başkentinde büyük bir para akımı yaratmış ve bunun da etkisiyle İstanbul'daki yaşantı ciddi bir şekilde değişmeye başlamıştı. Cevdet Paşa'ya göre bu değişiklik, 1848'de Mısır'a vali olan Mehmed Ali Paşa'nın torunu Abbas Paşa zamanında ilk belirtilerini göstermişti. Bu konuda şunları söylüyor tarihçi: Abbas Paşa valiliğinde Mısır'dan Dersaadet'e pek çok paşalar, beyler ve hanımlar hicret ettiler. Gali bahalar konaklar ve yalılar aldılar. Alafranga tecemmülat ile tefriş ve tezyin ettiler. Ebvâbı sefahati açtılar. Vükela ve kibarı İstanbul, bu Mısır döküntüleriyle âşık

atmaya ve vükela haremleri de Mehmed Ali Paşa kerimesi Zeynep Hanım'ı taklid ile israf ü sefahata karıştırdılar." (Timur, 2002: 24-25) Bu sosyal mesele, zamanla alafrangalılığın da gereklerinden biri haline gelmiş, bireysel felaketlerin kapısını aralamıştır.

Tanzimat romancısının yarattığı olumsuz nitelikli kahramanlar da öne çıkan özelliklerden başlıcaları mirasyedi ve müsrif olmalarıdır. Bu durum, karşımıza ya züppe tipinin ahlaki bir özelliği olarak ya da yaşadığı kötü olaylar sonucunda sefahat hayatına düşen insanların sonunu hazırlayan sebepler şeklinde çıkmaktadır. Para kazanmayı ve parayı korumayı oldukça önemseyen, *"cep harçlığına dikkat etmeyen insanı"* kötü ahlaklı olmakla itham eden Ahmet Midhat Efendi için bu durum daha da büyük bir önem taşımaktadır. Romanlarındaki ideal kahramanların hepsinin tutumlu ve çalışkan insanlar olduklarını da göz önüne alırsak onun bu konuya nasıl bir bakış açısıyla yaklaştığını daha kolay anlayabiliriz.

Zamanı tüketme peşinde olan ve çalışma ahlakından tamamen uzak olan züppe, mirasyediliği ve müsrifliği ile tam bir eleştiri odağına dönüşür. Çünkü para kazanmaya başlamak rüşdünü ispat etmenin bir işareti sayılır ve geleneksel toplum kendi emeği ile ayakta duramayan insanı kınama yolunu seçer. "Ahmet Mithat için alafranga züppelik bir para harcama tarzı idi ki bu tarz para harcayış Türk-Osmanlı geleneklerine de ters düşüyordu. Şerif Mardin'in de işaret ettiği gibi Osmanlı soyluları arasında gösterişçi tüketim yok değildi, ama bu, büyük çapta "yanlarında çalıştırdıkları insanlara, izleyicilerine, kullarına, maiyetlerine, silahlı muhafızlarına karşı açık elli olmak" şeklinde belirirdi. Siyasal, "mevkilerdeki kişiler, bir yeniden-üleşim şeklini amaçlayan ve daha önceden belirlenmiş sonuçlara ulaşmak için bu tarz bir tüketimin içine girmek zorundadırlar (ağalık vermekle olur') (...) Bu normların dışına çıkmakla, Tanzimat müsrifleri toplumlarının hem geleneksel üst hem de alt tabakalarına yabancılaştılar." (Moran, 2002: 55) Babasından kalan mirasla geçimini temin eden züppe, gününü türlü eğlence ve zevk uğraşılarıyla geçirir ve kendini maddî kaygılardan arındırır. Özellikle "seyir yerleri" olarak geçen mahallerde arz-ı endam ederek çapkınlıklarla, gece eğlenceleriyle ve gündelik masraflarıyla israfın içinde yuvarlanıp gider.

Ahmet Mithat'ın, Felatun Bey hakkında okurunu bilgilendirirken; onun *"…ayda lâakal yirmi bin kuruş iradı olan bir babanın bir tek oğlu" (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 6)* olduğunu hatırlatması, züppenin hayatında paranın her şeyi meşrulaştıracağı mesajını vermektedir. Yine Felatun Bey'den bahsedilirken; onun mirasyediliği dışında çalışma fikrinin hemen hiç olmayışına da işaret edilerek ona nasihatin de kâr etmediği söylenir. Ahmet Mithat gibi, çalışma fikrini ibadet derecesinde gören ve hayatın temel dinamiği olarak ele alan bir yazar için bu davranışlar elbette hoş karşılanmaz. Bu tipler, yaşadıkları israf zevki ile verilecek nasihatlere de kulak tıkamışlardır: *"Ama bir dost çıkıp da Felâtun Bey'e nasihat verecek olsa faidesi görülecek mi dersiniz? Ne mümkün! Pederinden kalma serveti bu yolda çürütüp bitirmiş ne kadar delikanlı istersiniz? Bunların her birine az nasihatlar mı verilmiştir? Hiçbirisinin faidesi görülmüş müdür? Hatta daha ziyade iştidâd-ı sefâhatlerine hizmet etmiştir." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 100)*

Karnaval romanında Senai, kendi benzerleri gibi mirasyedi bir tiptir. Babası öldükten sonra, gösteriş merakı ve alafrangalılığı yüzünden babasının mezar sandukasını, birkaç bin liraya mal ederek Roma'dan getirtir. Bu durum, züppenin israfta ve para harcamadaki külfeti umursamadığını ve gösteriş merakını yansıtmaktadır. Ayrıca "babanın ölümü", tüketimin önündeki bütün engelleri kaldıran önemli bir etken olarak vurgulanmaktadır. Zaten işlevsiz olan ve terbiye edemeyen babanın varlığı ortadan kalkınca, paranın önündeki son engel de kalkmış olur. Mirasyedi tip, artık hiçbir sınır tanımaz. Züppenin, babasının mezar taşını bile bir gösteriş aracı olarak kullanmaya kalkışması, ondaki yozlaşmanın daha belirgin biçimde görülmesini sağlar.

"…Hatta mirasyediliği pederinin mezarı ve ruhu için ifa-yı vazife-i bünüvvetten olan şeylerin suret-i icrasınca dahi görülmeye başladı. Mesala en küçüğümüzden en büyüğümüze varıncaya kadar herkesin mezar taşları birkaç yüz yıldan beri bu sanat ile iştigal eden esnaf tarafından yapılırken Zekayı "Efendim! Aux sculpture'lük (mermer tıraşlık) beaux atrs (sanayi-i nefise) bizim eşek heriflerin sanayi-i nefisece ne kadar costeau'ları olabilir. Pederime bir chef-d'oeuvre (enfes-i asar) yaptırmalıyım!" diye enmahir bir ressama şeklini tersim ve Roma'da suret-i mahsusada imal ettirdiği bir mezar sandukası hiç de bir Müslüman mezarına benzemediği halde birkaç bin liraya mal olmuş…" (Karnaval, 275-276)

Senai, yapmış olduğu harcamalar yavaş yavaş sınırı aşınca, sarrafı ile yaptığı hesaplar neticesinde, gayr-i menkullerinden bir kaçını satmak zorunda kalır. Fakat bu durum bile Senai'nin aklını başına getirmez. Yaşadığı tüketim hızında ve maddi yok oluşta, züppenin hiç bir vicdani rahatsızlık duymadığını görürüz.

"Sarrafından durma para ister. Herif durma para gönderir. Nihayet bir gün sarrafiyle hesap görüldükte tekküm eyleyen duyun için han ve hane ve hamam gibi birkaç parça irat eyleyen duyunu için han ve hane ve hamam gibi birkaç parça irat satmak lüzumu tahakkuk eder....Yüreği bile sızlamaksızın icab-ı nizamisi icra olundu."(Karnaval, 276-277)

Çengi romanı, Cemal Bey adında bir başka müsrifin hayatını anlatmaktadır. Cemal Bey'in ailesinin başından geçen ilginç olayların yanında, baba mirası ile sefahat hayatına düşerek sıfırı tüketir. Annenin, kendini oğlundan gizleyerek onu sefahat âlemlerine çektiğini ve oğlunun bütün varlığını elinden aldığını ilginç bir kurgu eşliğinde görürüz. Romanın sonunda Sünbül, tertiplediği bu olayı oğluna bir hayat tecrübesi kazandırmak amacıyla yaptığını anlatır. Sünbül'ün yakındığı şey, babaların otorite boşluğudur. Ona göre aileler, çocuklarına sadece maddi varlık bırakmanın yeterli olduğuna inanırlar ve "terbiye" kültürünü ihmal ederler. Romanın sonunda Sünbül, oğluna hitaben şunları söyler:

"– Oğlum, evladım, çocuğuna külliyetli mal bırakan babalar, ekseriya çocuğuna insaniyet âleminde ömrünü şan ile geçirebilmesine medar olacak terbiyeyi vermeyenlerdir. (….) pederin kendi kendisini elimden hiçbir şey gelmezdi. Nihayet, pederin kendi kendisini salb ederek sen on yedi, on sekiz yaşında bir mirasyedi olmak üzere meydana çıktın. Elindeki servet ü samanı mutlaka telef edecektin. O zaman seni evlendirmiş barklandırmış olsalardı bile hiçbir faydası olmazdı. Vur patlasın, çal oynasın alemine mirasyedilerden ağlebinin alnına yazılmış bir yazıdır."(Çengi, 148)

Bu bölüm, oğluna ve gençlere mirasyedi olmamaları için önemli bir ders niteliği taşıyan tavsiyeler içermektedir. Babalarından kalan servetlerini eğlence âlemlerinde Daniş Çelebi gibi yiyen gençlerin çok olduğunu ve onların kendilerini romanın kahramanı ile kıyas edebileceklerini belirtir. "Ahmet Mithat Efendinin romanlarındaki erkek kahramanların birçoğu böyle bir tecrübe yaşadıktan sonra "ıslah-ı nefs" ederler.

Söz gelişi Müşahedat romanının kahramanı Refet, uzun süre sefahat âlemlerinde yaşayıp bu hayatın çirkinliğini gördükten sonra olgunlaşmış ve âdeta mükemmel bir genç örneği olmuştur. *Çengi*'de Cemal Bey bütün servetini sefahat âlemlerinde tükettikten sonra hatasını anlamış ve sonunda dürüst ve namuslu, emeğiyle geçinen ve kazandığı kadar harcayan biri olmuştur." (Gökçek, 2001: XVIII) Anlatıcı, Cemal Bey'in kötü talihinin, yani mirasyediliğinin bir anda mutlu sona dönmesinin gerçek hayatta olamayacağının da altını çizer. Gerçek hayat, elbette mirasyedilere böyle bir şans vermeyecektir. Ahmet Midhat, romanlarının sonunda açtığı bu *"ümit kapıları"*nın *"muharrirlerin sanatlarından mütevellit bir sır"* olduğunu belirtir. Yani mirasyediliğin gerçek yüzü daha acıtıcı ve trajik hikâyelerle doludur.

"…Kendisi dört parayı sa'y-i destiyle kazanıp bir tarafa koyabilmekten aciz bulunan ve pederden mevrus servetle vur patlasın, çal oynasın alemine can atan genç beylerimiz şu noktayı hatırdan çıkarmamalıdırlar ki bulundukları mecaliste bezm-i iş ü nuşu neşelendirenler hemen hiçbir zamanda Sünbül ve Melek olamazlar. Binaenaleyh elden çıkan saadeti yine bunlar hatta ibtidasından daha mükemmel ve daha ciddi olmak üzere iade edemezler." (Çengi, 152)

İki Hud'akâr'ın kahramanlarından Kont Aleksandr de Blanşmezon, kendisine miras kalan milyonları *"envai sefahat ve israfat içinde yitip bitirmiş"* olmasına rağmen, bu iflasının kendisinde uyandırdığı gayretle sekiz-on yıl içerisinde tekrar eski servetini elde etmeyi becermiştir. Kendine bu konuda büyük güven duyan bu Paris kibarı, oğluna da Tanzimat romanlarında pek rastlanmayacak bir tarzda, neden sefahat âlemlerine merak duymadığını ve müsrif bir hayat sürmediğini sorar. Bunu söylerken güttüğü bir amaç vardır. O da oğlunun tıpkı kendisi gibi müsrif bir hayat sürmesini, sonra da onun aklının başına gelerek paranın önemini ve gerçeği fark edebilmesini arzulamaktadır.

"Oğluna: "İstediğin kadar para benden! Kibar âleminde panl parıl parlamalısın. Ben sağ olduğum müddet re'sü'1-male dokunmak olamaz. Yalnız faiziyle geçinmeli. Ben vefat eyledikten sonra ise re'sü'1-mali de batırmak. Anan yok, hemşiren yok, kimsen yok. Para kazanmak için müste'merat-ı şarkiye yolu açık olduğunu bilirsin. Bence bir kere servetini mahvetmeyen ve fakat yerine yenisini kazanmaya da muktedir olmayan adam insan bile sayılmaz" diyor. Oğlunun masrafı ayda iki bin franga kadar vardığı

hâlde: "Daha yalnız bu kadar masraf edebilecek bir hâlde misin? Yazık sana be! Ne miskin herifsin!" diye bir kat daha teşvikatta bulunuyor." (İki Hud'akâr, 705)

Ahmet Midhat, *Müşahedat*'ta zenginliğin bir kavram olarak tanımını yapar ve bunun bir "*semere-i mesai*"nin ürünü olarak ortaya çıktığını belirtir. İnsan bu dünyada sadece geçinebilecek kadar bir zenginlik kazanmışsa, bu bile bir *"şâyân-ı şükr ve iftihar"* kabul edilmelidir. Hele de daha zengin olmanın ve çevresindekileri ihya etmenin, büyük bir şeref ve büyük insan olmakla eş değer görülmesi gerektiğini düşünür. Anlatıcı, bu bahiste sözü mirasyediliğe getirir ve kendisine baba mirası kalmış olan gençlerin bu gayretle elde edilmiş bir zenginliği yok etmelerinin üzüntü duyulması gereken bir olay olduğuna işaret eder.

"Mirasyedi öyle midir? Pederinin malına vâris olmuş. Bir sırrı hilkat, kendisini o pedere ferzend ve o mala namzet etmiş. Ama o malın cem'ini temin eyleyen muvaffakıyât büyüklüğü dahi beraberce intikal etmemiş olur da, pederinin bunca mesâîi-i muvaffakane ile topladığı malı, o çocuk, muhafazaya bile muvaffak olamayarak, nice israfat ile itlâfa namzet bulunursa, şüphe yoktur ki "mirasyedi" unvanından müteessir, müteellim olmalıdır." (Müşahedat, 158)

Romanda, insanların kendi kazandıkları servetleriyle iftihar etmelerinin çok doğal bir şey olduğunu düşünür. Çünkü helal para, onların hem kendilerini hem de yakınlarını başkalarına muhtaç olmaktan korumaktadır. Buna karşın bir de çok zengin olmalarına rağmen gerek cimriliklerinden gerekse kötü ahlaklarından dolayı kendilerini muhtaç gösteren insanlar vardır. Ona göre bu insanlar, fakirlerden daha düşkün ve acınacak kimselerdir. Ayrıca bir insana baba mirası kalmasının da yadırganmaması gerektiğini, önemli olanın o paranın korunması belki daha da çoğaltılması olduğunu savunur: *"Servet-i pedere vâris olmak gayrimeşru mudur? Halbuki bir adama zengin denildiği zaman mahzuz oluyor da "mirasyedi" denildiği zaman bilâkis müterediddit kalır." (Müşahedat, 157)* Romanın kahramanlarından Refet'in, babasından kalan mirasın iltizamcılıktan elde edilen para olması yüzünden kendisi de bu parayı sefahat ve israf yolunda elden çıkarmıştır. Yani para geldiği gibi haram yolla elden çıkıp gitmiştir. (Müşahedat, 161) Ahmet Midhat'ın emek ürünü olmayan ve zorla halktan alınan paranın hayrının olmayacağını burada da açıkça dile getirdiğini görürüz.

Eski Mektuplar romanında, Daim Bey'in ahlaksızlıkları sıralanırken onun müsrifliği ve mirasyediliği de eleştirilir. Paraya çok düşkün olmasına rağmen bu düşkünlüğünün asıl sebebi harcama alışkanlığıdır. Eline ne kadar para geçerse, onu o gün harcamak zorundadır. Anlatıcı onun bu durumunu "*parayı bir sa'y, bir meşakkat mukabilinde kazanmamış"* olmasına yorar. Ve bu şekilde sürüp giden sefahat hayatı sonunda da Daim Bey ve onun gibiler ellerindeki her şeyi kaybederler. (*Eski Mektuplar*, 138)

Yazı hayatının dışında, ticari anlamdaki ve iş hayatındaki çalışkanlığı da dillere destan olmuş Ahmet Mithat, *Yeryüzünde Bir Melek* romanında da bir servet sahip olmanın ve onu koruyabilmenin ne denli tehlikeli bir iş olduğuna değinir. Okuruyla giriştiği hasbihalde, onları hayalen "*bir mahbûde-i nâzenîn"* ile yalnız başlarına kalabilecekleri bir yere bırakır. Fakat bu baş başa kalmanın insanı kötülüğe ve kontrolsüzlüğe sevk edebileceğinin de açıkça ortada olduğunu belirtir. (*Yeryüzünde Bir Melek,* 73–74) Tıpkı bunun gibi, bir insanın servetiyle baş başa kalmasının da onun başına ne büyük tehlikeler açabileceğini düşünür. Nasıl ki bir çocuğun eline silah verildiği takdirde, çocuk ne yapacağını bilemez bir şekilde onu kullanacaksa ve suistimal edecekse, onlara bırakılan mirası da çar çur etmelerinin olağan bir manzara olabileceğinin altını çizer.

Müşahedat'taki tespitlerinde de servetlerini kıymet bilmez bir şekilde yiyip bitiren mirasyedilere karşı acımasız bir tavır sergiler. Kendilerine baba mirası kalanlara, annelerinin birer vasi tayin etmesi âdetine karşı çıkarak; serveti idare etmede akıllı hareket etmenin ve tecrübe kazanma gerekliliğinin özellikle önemli olduğunu düşünür. Ahmet Midhat, parayı kontrol edememeyi ve bilinçsiz harcamayı kesinlikle hoş görmez ve bunun izah edilir bir tarafı da olmadığına inanır. Ona göre böyle insanlar, servetlerini tüketmeli ve çaresizlik içinde kalmalıdırlar ki, "çalışkan adam" olma gerekliliğini fark etsinler ve "yeniden bir servet teşkil" edebilsinler. Bu düşüncelerinin *İki Hud'akâr* hikâyesindeki Şarl'ın babasının oğluna verdiği nasihatlerle paralellik taşıdığı görülmektedir.

"Bir adam, bir serveti idareye kabiliyetsizmiş; kabiliyetsiz olduğu için onu telef ve mahvetmiş; bunun nesine acımalı? Kendisine bir vâsi tayin edip de malını teleften

vikaye edememişler diye neden makhûr olmalı? Servet-i mezkûrenin bir vâsi elinde bulunması demek, sahibinin elinde bulunmaması ve sahibinin ona malik olmaması demektir. Vâsi tarafından idaresine kâfi verilecek maaş, kendisini daimi bir çocukluk hâlinde bulundurup, kabiliyyet-i matlûbenin de husûlden men'i demektir.

Böyle olmaktan ise, bırakınız malını telef etsin. Her hâlde kendisine mal olmayacak şey elinden çıksın gitsin. Başlı başına kalsın. İki el bir baş için olduğunu düşünsün. İhtimal ki bu hâlde bir çalışkan adam olur. İhtimal ki kendisi yeniden bir servet teşkil eder.

Ama edemiyecekmiş. Öyleyse varsın sürünsün. Hangi taş daha katı ise, başını o taşa vursun.[i] Başkaları da kendisinden ibret alsın." (Müşahedat, 79)

Bir Tövbekâr hikâyesinde anlatıcı, Feda Efendi adlı kahramana, babasından kalan yüklüce bir miras olmasına rağmen, onun tutumluluğuyla ve aklıyla bu serveti koruduğunu istisnai bir durum olarak sunar. Bunu anlatırken de bazı babaların oğullarına yüklü servet bırakmasına rağmen, oğullarının bu duruma layık hareket edemediklerini ifade eder. Hikâyenin kahramanı Feda Efendi, bir sanat ve memuriyet sahibi olmadığı gibi, çalışma zorunluluğu olan biri de değildir. Ahmet Midhat Efendi onun şahsında, bazı gayretli babaların kendi geçimlerini sağlayacak gücü elde etmelerinin dışında: *"evlât ve ahfadlannı dahi çalışmaya mecbur etmeyecek derecelerde mazhar-ı muvaffakiyet"*e *(Bir Tövbekâr, 414)* erişerek kendi çocuklarının da maddi açıdan iyi bir gelecek kurmalarını sağladıklarını ifade eder. Fakat üzüntüyle şunu ekler; bu çocuklar, babalarının bıraktığı mirası olduğu haliyle bırakmayacaklardır. Fakat Feda Efendi, bu tip mirasyedilerden değildir, babasından kalan mirası, "hüsn-i idare" ile idare etmeyi becermiş ideal bir hikâye kahramanıdır.

Ahmet Mithat, bilinçli harcama kültürüne sahip olmayı, iyi bir insan olmakla eş tutar. Eğer bir insan gündelik hayatında müsrif ise, kötü bir alışkanlığa sahip demektir: *"Bir adamın hâlini anlamak içi onun cep harçlığına dikkat eylemek her zaman kifâyet eyler. Zira cep harçlığınca müsrif olan adam, sû-i ahvâl erbabından olmasa bile bir iyi adam addolunamaz." (Dürdane Hanım, 96)* Onun bu bakımdan müsrifliği ve paranın kıymetini bilmeyişi, ahlaksızlıkla bağdaştırması bu meseleyi ne denli önemsediğinin bir kanıtıdır.

Henüz On Yedi Yaşında romanında da Beyoğlu'ndaki sefahat âlemlerinde harcanan paranın yekûnunu çıkarır. Buralarda geçirilen bir gecenin maliyeti, bir fakire sermaye olabilecek kadar yüksek bir meblağdadır. Bu kadar para harcayanların bu paraları alın teriyle kazanmış olamayacaklarını, bu tüketim hayatının içine girenlerin ya mirasyediler yahut da rüşvet alan memurlar olabileceğini belirtir. Sağda solda gördüğü kebapçı, muhallebici, sucu ve tezgâh satıcılarının yaptıkları işlerinin sermayesini de kuruşuna kadar hesaplar. Ona göre bu işleri yapanlar, küçücük sermayeleri ile ailelerini geçindirir, vergilerini verir hem de para biriktirirler. Dolayısıyla onların parası, çalışkanlıkların ve emeklerinin semeresi olarak bereket kazanır. Fakat sefahat âlemlerinde harcanan para helal para olmadığı için ve kötü yolda harcandığı için, hiç kimse hayrını göremez.

"-Bir adamın böyle yerde bir gece geçirmesi bir buçuk lira gecelik. Hiç olmazsa yarım mecidiye delâlet bahşişi. Lâ-akal üç dört şişe rakı parası olarak iki mecidiye. Sabahleyin uşaklara bir mecidiye bahşiş. Hamamda bir kese sabun için bir mecidiye. Etti iki yüz altmış iki yüz yetmiş kuruş para! Hâlbuki sabahtan akşama kadar arkasında küfe, meyve, sebze satanların sermayesi nedir? Arkasında elli okka üzüm bulunsa kârıyla beraber kırkar paraya veriyor ki elli kuruş eder. İşte elli kuruş bir fakire sermaye olur. Demek oluyor ki iki yüz yetmiş kuruş bir değil beş altı fakire sermaye olabilecek!" (Henüz 17 Yaşında, 64-65)

Ahmet Midhat, gayr-i meşru hayatın sonucunun bütün varlığını kaybetme ile noktalanmasına, bu romanında da atıfta bulunmaktadır. Batakhaneleri mesken edinen insanlar, bu sefahat âlemlerinde, keyiflerince eğlenmekte, onlar gibi nicesini tüketmiş olan kadınlar da onları sadece sömürmeye çalışmaktadırlar. Romanda örnek olarak verilen bu tür kişilerden biri, buralarda çerçicilik yapan yoksul bir insandır. Bu adam, batakhanelerin eski müdavimlerinden biri olarak servetini buralarda yiyip tüketmiş, şimdiyse, karnını bile zar zor doyurabilecek durumlara düşmüştür. Anlatıcı, onun gibi pek çok insanın, bu şekilde süründüğünü belirtir. Fakat roman anlatıcısı, bu insanlara acımanın gereksiz olduğunu, onların kendi akılsızlıklarının cezasını çektiklerine inanır.

"…Bütün kerhaneleri dolaşıp ekmek parası kazanmağa çalışır yalnız bir Acem değil ya? Ne kadar beyler, efendiler ağalar var ki kül olmuşlar. İşte onlardan ibret olarak kendilerini korusunlar. Onlara acımak lazım mı?" (Henüz 17 Yaşında, 67)

Araba Sevdası'nın Bihruz'u da ileri derecede bir mirasyedidir. O da diğer züppeler gibi sınırsız bir harcama kültürüne sahiptir. Bihruz'un babası ölünce, kendisine kalan yirmi sekiz bin liralık yüklü miras, onu sonu gelmez bir "sefahat" hayatına sevkeder. Annesi, onun bu müsrifliğini denetim altına almak için yakın akrabalarından birini, mirasın "hüsn-i idaresi" için görevlendirmeyi düşünse de bu niyetinin neticesiz kalacağını düşünerek bundan vazgeçer. Annesinin bu duruma müdahalesi bile söz konusu olamaz, bu konuda çaresiz ve etkisiz kalır. Hatta çocuğuna kalan mirasa müdahale etmemek için onu "bütün bütün kendi havasına bırakmış", "konağın matbah masarifini" ve "emekdar maaşlarını" da kendisi karşılamaya karar vermiştir. Öte yandan bu mirastan her ay yüz elli lira harçlık alan Bihruz'un aşırı tüketimine, bu parası bile yetmemektedir. Kendi masrafının yanı sıra, bir de eğitimine çok düşkünmüş gibi Fransızca hocası Mösyö Piyer'in dört lira olan maaşını altı liraya yükseltir.

"… Paşanın vuku-ı irtihali üzerine mahdum bey defaten yirmi sekiz bin liralık bir mirasa nail olarak ef'alince de serbest kalınca o servet-i cesimeyi az zaman içinde ifna edecek bir sefahate koyuldu. Çünkü valide hanımefendinin mahdum bey hakkında eskidenberi hiçbir hükmü, hiçbir tehdidi nafiz ve müessir olamazdı….Mirasyedi beyefendinin kendi sefahetinden başka hiçbir masrafı olmadığı halde her ay eline geçen yüz elli lira kadar bir para o sefahete kifayet etmezdi. (Araba Sevdası, 17–18)

Bu hesapsız harcama biçimi, Bihruz'u gittikçe sıkıntıya sokmaya başlamış, o da diğer mirasyediler gibi gayr-i menkullerini satma yoluna gitmiştir. Fakat her mirasyedi züppeyi bekleyen hazin son, Bihruz için de geçerli olmuştur. Elbette bu maddi tükeniş, Bihruz'un umurunda değildir ve aklını başına getirmemiştir. Çünkü sıra, annesinin üzerindeki mal varlığı ve mücevherlere de gelecektir. Tanpınar, eserin bütünlüğü dikkate alındığında romanın bir şakaya benzediğini söyler: "Hattâ ölüm bile bir şakadır ve yalandır. Yalnız ağır basan bir tek realite vardır: Para işleri. İşte burada «Araba Sevdası» içtimaî kronik olur. Çünkü bahsettiği devirde de o kadar korkunç tehditli meseleler arasında yalnız para meselesi ağır basıyordu. Aşk bir şakadır yahut yanlışlıklar

komedisidir. Fakat gizli zenbereklere gelince iş değişir. Terbiye ve değerler yokluğunda Recâîzâde en sarih dille konuşur." (Tanpınar, 1997: 494)

"Alelûmum mirasyedilerin düşündüğü gibi Bihruz Bey de servetini yemekle bitmez tükenmez zannederdi. Binaenaleyh ulu orta giriştiği istihlâkâta nakitten başlandı. Onlar bitince İstanbul tarafında ki en az irat getiren dükkânlar birer birer def olundu. Badehu Beyoğlu'ndaki ehemmiyetli mağazalara sıra geldi. Bunlar da elden çıkarıldı. İrat namına Galata'da bir han kalmış idi. Nihayet o da satıldı. Mülk olarak elde Süleymaniye'deki konak ile Küçük Çamlıca'daki köşkten başka bir şey kalmadı. Maamafih Bihruz Bey dalmış olduğu mezlaka-i sefahette arabasiyle, etbaiyle, debdebesiyle pûyan olmakta devam ediyordu. Çünkü valide hanımın renk renk kadife mahfazalar içinde çekmecelere ziynet veren mücevherat ve hulliyatına henüz el sürülmemiş ve hanımın kendi uhdesinde bulunan diğer beş on parça akarata ise hiç taarruz olunmamış." (Araba Sevdası, 19)

Namık Kemal'in *İntibah* romanında da Ali Bey'in düşmüş olduğu sefahat hayatı ve yaşadığı olumsuzluklar onu, her türlü rezilliğin içine yuvarlamıştır. Kendisi de bu durumun farkında olmasına rağmen çıkar bir yol bulamamaktadır. Kumarhanelerde, genelevlerde ve meyhanelerde geçen bir hayat onu madden tüketmiştir: *"Bu israfa kazancı kâfi gelmediği için, babadan kalanları yavaş yavaş satıp savmaya başladı..." (İntibah,154–155)* Para kazanmadığı ve gününü bu yerlerde geçirdiği için o da babasından kalan parayı tüketmeye başlamıştır. Oğlunun bu gayr-i meşru hayatının sonucunda, manevî yıkımlarının yanında geliveren maddî yıkımlar, Ali Bey'in annesini de son derece üzmektedir. Para tükenince onun da yapacak bir şeyi kalmadığı için, sıra gayr-i menkullerin, mücevherlerin, eşyaların ve cariyelerin satımına kadar gelmiştir: *"Oğlanın sefahat ve israfına para dayanır gibi değildi. Annesinin bütün mücevheratı pek kısa bir zamanda elden çıkarıldı. Ayda yüz elli liradan fazla gelir sağlayan gayrimenkulleri bir sene içinde yok olup gitti. Nihayet, oturdukları koca konak da, içindeki nadide eşyaları ve cariyeleriyle birlikte, haraç mezat satıldı." (İntibah, 156)* Böylelikle onun için de maddi yokoluşun kapısı aralanmış olur.

Tanzimat'ın bütün romancıları ahlaki ve ekonomik bir zaaf olarak mirasyediliği ve müsrifliği tenkit etmişler, bu yönlerini işledikleri kahramanları ya cezalandırmış ya da

bir şekilde akıllarını başlarına getirmişlerdir. Bihruz, sadece kötü bir örnek olarak kalmış; Ali Bey ise, acınası bir figür olarak kaybolup gitmiştir. Ahmet Midhat'ın kahramanları ise, züppeliklerinin ve sefahat düşkünlerinin etkisiyle, anlatıcının sıkı takibi altında okurlara ibret vesikaları olarak sunulmuşlardır.

1.5. Para Hırsının ve Paranın Gücünün Tenkidi

Tanzimat romanında; maddiyatçılık endişesini ve para hırsını, ahlaki bir zafiyet olarak işleyen açıkca işleyen yazar Ahmet Midhat olmuştur. Bu kavramları değerlendirişi, onun para kazanma ve maddi varlığı koruma kültürünün çok uzağında görülmesi gereken konulardır. Zenginlik, maddi varlık ve çalışkanlık, onun romanlarında kahramanı tamamlayan unsurlar olmakla beraber, bu gayretler; hırs duygusunun eşliğinde karşıma çıkmaz. İnsanların maddi hırslarla hareket etmeleri, bireysel düzlemden toplumsal hayata değin geniş bir etki alanında, ahengi bozan unsurlar olarak görülür.

Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar romanının kahramanlarından Pitro'nun ağzından dile getirilen düşünce, insanoğlunun doymak bilmez iştihasını işaret eder. Okuma yazma bilmeyen Pitro'nun bu söyledikleri, Hasan Mellah'ı da bu konuda düşünceye sevketmiş ve o da insanoğlunun ne kadar gözü doymaz bir varlık olduğuna kanaat getirmiştir. İnsan o kadar ihtiras sahibidir ki; bütün *"encâm-ı semaviye"yi* de elde etse gözü doymayacaktır. Bu düşünceleriyle, maddi ihtiraslarının peşinde koşan insanları, *"âlemde hayvânât-ı sâire üzerine değil, belki alelıtlak âlem üzerine dahi musallat bir gürûh-ı haşerât"* olarak tanımlar.

"Pitro- Efendi, ben âdemoğluyum, âdemoğlu. Bir adayı değil, bir memleketi zapt etsem bile gözüm doymaz. Bir ülkeyi zapt ederek kral olsam, etrafımda bulunan ülkelere de tamah ederim. Bir kere düşünsene ki, bu krallar, bu imparatorlar nasıl şeylerdir? İşte herkesi cebir ve kahır altında makhûr ederek bir ülkeye sahip olmuşlar. Kanaat ediyorlar mı? Etseler komşuları üzerine hücum ederler mi?

… Âlemde insanı memnun ve kani edecek ne bulabilirsiniz? İnsan dünyada her şeye göz diker, her şeye nailiyete çalışır bir hayvan değil midir?" (Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 274–275)

Romanın başlarında anlatılan olayda, Pavlos'a kızını vermek için çaba gösteren Alfons'un niyetini belirleyen temel etken, onun para düşkünlüğü olarak gösterilir. Alfons, *"yalnız Pavlos'un zekâvet ve dirayetine değil, âdeta en çoğu üç, dört yüzbin talerine âşık olduğundan kızını bu adama vermeyi kendisine ahass-ı âmâl edinerek…." (Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 30)* böyle bir gayretin içerisine girer. Maddi hırsları, kimi insanları, menfaatleri için her türlü fedakârlığı yapma düşüklüğüyle karşı karşıya getirmektedir.

Ahmet Midhat'ın, *Para* adlı bir hikâyesi de mevcuttur. Hikâyede, insanların parayı genel olarak bir itibar nesnesi olarak görmesi ve zenginliğin itibar getirdiğine inanılması, anlatıcının tenkit ettiği başlıca meselelerdendir. Anlatıcı, bu konular hakkındaki görüşlerini Sulhi ve Vahdeti adlı kahramanların diyalogları üzerinden verme yolunu tercih etmiştir. Sulhi hayata karşı lakayd tavırları ile öne çıkan biri iken Vahdeti, akl-ı selim hareket eden olumlu bir karakter olarak sunulur. Memuriyeti ve ticareti, sosyo-ekonomik yönlerden karşılaştırarak değerlendiren Sulhi, zengin olabilmek için tek yolun ticaret yapmaktan geçtiğine inanır. Fakat kahramanının bu söylemi, Ahmet Midhat Efendi'nin her zaman savunduğu ticaret yapma teşvikinin dışında niyetlere yöneliktir. Onun vurgulamak istediği şey, taşıdığı para hırsına bağlı olarak ticaretin en kolay para kazanma yolu olmasıdır. Memuriyet, ona göre insanı, sosyo-ekonomik düzeyde tatmin etmekten uzaktır ve para, yegâne sosyal kimlik belirleyicisidir.

"… zengin olmak ister isem tarik-i ticarete sülûk edebilirim ya. Bak memuriyet tarikine demiyorum. Zira iffet ve istikamet sahibi olanlar o tarikte zengin olamazlar. Aldıkları maaşlar ile ancak yaşayabilirler. Ben ise tacir "olabilirim. Bir kolpo yapabilir isem tabiplerin bir sene zarfında kazanamayacakları parayı bir ciro ile kazanırım. Paraya bakmalı kuzum paraya! Para bir mikyas-ı umumîdir. Bir adamı soracakları zaman tabip veya cerrah mı olduğunu sormazlar. Kaç liralık adam olduğunu sorarlar." (Para, 526)

Sulhi ve Vahdeti, savundukları düşüncelerini birbirlerine kabul ettirebilmek için sürekli tartışırlar. Tez-anti tez şeklinde ilerleyen bu diyaloglardan birinde Sulhi, bu defa eğitim görme ve para kazanma arzusunu karşılaştırır. O, eğitim hayatına devam etmekle hayatını zehir edeceğine inanır ve gençliğinin safasını sürerek paranın peşinde

koşacağını belirtir. Ömrünün en güzel yıllarını, mektep sıralarında geçirmek istemediği için de mektepten ayrılmıştır. Çünkü eğitim ve öğretimle insanın ancak zaman kaybedebileceğini, bunların insanı hayatın zevklerinden alıkoyan boş uğraşlar olduğunu ileri sürer. Bu bakımdan Sulhi'nin temel değer ölçüsü tümüyle para olur: *"…gençliğinin safasını sürmesi akıl ve hikmete daha ziyade muvafık düşeceğinden bahseyliyor idi. Her saadetin para ile husule geleceği itikad-ı tammında bulunan bir adam için bundan daha doğru hikmet mi olabilir?" (Para, 530)*

Anlatıcı, her devirde şan ve şeref kaynağı olarak görülen kavramların sürekli değiştiğinin altını çizer. Eski Yunan medeniyetinin hâkim olduğu zamanlarda; *"şan ve şeref"* kaynağı olarak *"hikmet"* görülmektedir. Bu nedenle o devrin kahramanları *"ukalâ-yı seb'ası ve onlara tâbi olan hükeması"*dır. Onların devri geçtikten sonra bu defa da dünyada *"cihangirlik"* şan ve şeref kaynağı olarak görülmüştür. O devirde de Sizostrisler, Büyük İskender'ler, Kayserler kahraman olarak görülmüşlerdir. Bu değişim, o günden bugüne kimi zaman *"ulûm ve maarif"*in veya *"sanayi-i nefise"*nin hâkim olması ile gelmiştir. Anlatıcı, yaşadığı zamanın hâkiminin ise, para olduğunu acı bir gerçek olarak ortaya koyar. Bu devrin kahramanları da herkesin muhtaç olduğu bankalar olmuştur.

"—… Şimdi bu zamanın en büyük şan ve şerefi ise paradır!...Düşünmelidir ki bunca şimendüferleri, tünelleri, kanalları ve dağ gibi gemileri yapan hep paradır. Zenginlikteki kudretin şu cihetine şaşmalıdır ki beş paralık kâğıt parçasına beş bin liralık kıymet veriyor. Krallar, imparatorlar bile sarrafların, bankacıların minneti altında bulunuyorlar. Çünkü onlara borçları vardır. İşte "para" denildiği zaman onun kıymet ve ehemmiyetini şu nokta-i nazardan muvazene etmelidir." (Para, 537)

Hikâyede bu defa, Yazıcıoğlu'nun Sulhi'ye verdiği nasihatlere görürüz. O, para kazanmanın önemli olmakla birlikte paraya hükmederek muhafaza edebilmenin daha önemli olduğunu düşünür. Parayı kadınlara benzeterek insanın onu kontrol edemezse, elinden kaçıracağını belirtir. Ve dönemin dünyasının en büyük zenginlerinden kabul edilen Rochild'i örnek gösterir. Rochild, kendisine miras kalan parayı, alnının teriyle çalışıp çabalayarak korumuş, ailesinin bütün fertleri "yek-vücud" olarak "azim bir kumpanya" halinde birbirlerine destek olarak para kazanmaya çalışmışlardır. Ahmet

Midhat'ın bu inanışının temelinde tamamen çalışma fikrine bağlılığı yatmaktadır. Gerçek hayatında Sırmakeş suyunu satın alması, ticaretle uğraşması, kazandığı parayı akıllı yatırımlarıyla koruması, onun bu akılcı tarafını gözler önüne koymaktadır.

"—Para bir bakıma güruh-ı karıya benzer. İnsan ne yapar ise yapar, çalışır çabalar, aldatır, filân eder karıyı ele getirir ise de eğer muhafazasında daha ziyade ehemmiyetli davranmayacak olur ise yine elinden çıkarmak dahi müsteb'ad değildir." (Para, 538)

Bununla birlikte, paranın insana saadet veren yegâne mefhum olmadığını da belirtme gereği duyar. Bütün ömrünü buna adamak, onu hayatın biricik yaşama aracı olarak görmeyi yanlış bulur. Para, sadece mutluluğu yakalamada bir araç olmalıdır. Çünkü para kazanmanın bir hırs haline dönüşme tehlikesi, insanın bu yolda kendini heba etmesine neden olacaktır. Onun için bir kanaat duygusuyla bunun önünün alınması gerektiği düşüncesindedir.

Vahdeti de; "insanın gerçek mutluluğunun" tarifini yaparak mutluluğun sadece maddi varlıklara sahip olmaktan ibaret olmadığını söyler. Ona göre her insan; bahtiyarlığını kendi arzuladığı şeyleri elde etmesiyle sağlamaktadır. Kimisi maddi endişeler kimisi de manevi endişelerle kendini tatmin etmeye çalışır, fakat kimse, aradığını tam anlamıyla bulamaz. Vahdeti, burada kendisinin hayattan hem maddi hem de manevi beklentileri olduğunu, bu konularda önemli olanın orta yolu bulabilmek olduğunu kaydeder. Dolayısıyla tenkidini, bu noktada sadece hayattan maddi beklentileri olanlara yöneltir. Ona göre, insanın *"servet ve sâmân"* elde etmek için her şeyini seferber etmesi doğru değildir. İnsanın manevi yönden olgunlaşması, zaten maddi tatminlerini de beraberinde getirecektir.

"… nazar-ı dikkat ve ehemmiyeti yalnız servete hasretmek onu zaruriü'l-husul bir hâle koyacak olan teşebbüsat-ı saireden insanı meneyler. Fezail ve kemalât-ı beşeriye erbabından olup da fakr u fakka içinde yaşamış bulunanları tarihte pek az görürsünüz. Görebileceğiniz adamların da ekserisi bu fakrı ihtiyarî olarak kendileri istemişlerdir. Yoksa bir adam kendi meziyetini ayn-i nakd olunacak dereceye isal ederse servet ve sâmândan ibaret bulunacak arzusu pek kolaylıkla husule gelir. (Para, 541)

Paranın her zaman insana mutluluk verdiği de doğru değildir. Hatta pek çok kötülüğün ve uğursuzluğun kaynağı da çok para sahibi olmaktan kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, kanaat etmeyi bilmeyen bir varlık olarak kazandıkça daha çok paranın esiri olacak ve hayatını da bu yolda karartıp gidecektir: *"…para elde bulunsa bile arttıkça artan derecesine eldeki paranın kifayet edemeyeceği de olur. İşte o zaman para calib-i refah olmayıp müstevcib-i müşkülât olduğunu insana teslim ettirir." (Para, 543)*

Bir itidal adamı olan her şeyde orta yolu tercih etmeyi savunan Ahmet Mithat, para konusunda temkinli hareket etmeye çalışır. Parayı kazanabilme gücüne sahip olmak insana güç ve teselli vermelidir. Sulhi'ye verilen nasihatte, para kazanmanın *"temin-i saadetin medar-ı mahz"ı* olmadığını öne sürer. Çünkü o zaman yoksul insanların hayatlarının anlamsızlaşması gerekeceğini belirtir. Hâlbuki "bahtiyarlık", insanın kendini mutlu hissedip hissetmediğiyle ilgilidir. Böylelikle insanın açgözlülüğünün, onu boş bir çabanın içine çektiğini ve beyhude yorduğunu belirtme gereği duyar.

"—Azizim Sulhi! Dünyada her saadet para ile hâsıl olur denilemez. Belki saadetlerin birçoğu para ile mütehassıl olabilir. Fakat bu hâlde elde para bulunmak temin-i saadetin medar-ı mahzı değildir. Belki parayı kazanmak iktidarının husulü medar-ı mahz-ı saadet addolunmalıdır. Ve illâ fazilet-i insaniye paradan ibaret addolunmak lâzım gelir ki o hâlde insan paradan tecerrüd edince insanlığından da tecerrüd etmiş olduğuna hüküm vermelidir." (Para, 562)

Para hikâyesinin sonunda anlatıcı, bütün bu anlattıklarından çıkartılması gereken dersi özetlemeye çalışır. İnsanların çocuklarına, Sulhi'nin halası veyahut Hacı İsmail Ağa'nın babası gibi büyük servetler bırakmak için çabalayacaklarına, "*Doktor Vahdeti'nin terbiye ve tahsili gibi bir fazilet, bir kudret kazandırmaya* " gayret etmeleri gerektiğini telkin eder. (Para, 562)

Para, sosyal hayatta insanın konumunu belirleyen ve göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir nesne olarak gücü de beraberinde getirmektedir. Ahmet Mithat, paranın bu gücünün farkındadır, ama bu gerçeği esef duyarak kabullenir ve ifade eder. İnsanı aslında olmadığı gibi topluma sunan para, karşısındakini aciz duruma düşürmesi ve küçültmesi yönüyle de olumsuzlanmaktadır. Bununla birlikte, insanın paraya bilinçli

bir şekilde hükmedilebilirse, iyi taraflarının da göz ardı edilemeyecek kadar çok olduğunu ileri sürer. *Hüseyin Fellah* romanında da paranın bu çok fonksiyonluğu dile getirilmiştir. Buradaki ifadelerinde, paranın gücüne adeta isyan vardır. Paranın her şeyi köleleştirebileceğini ve insanı nasıl dönüştürebileceğini izah etmeye çalışır. Onu kontrol etmenin zor olması dolayısıyla da temkinli olmayı tavsiye eder.

"…Para ol kuvvet-i mahzdır ki acizi muktedir, miskini kavî, korkağı yiğit hasılı umum için bir tabir-i umumî olmak üzere diyelim ki küçüğü büyük eder…müşkilât yoktur ki paranın yüzü gösterilince onun sımsıkı düğümleri çözülmesin! Ne kadar ırzlar, ne kadar iffetler, ne kadar hamiyet-i milliyyeler, ne kadar gayret-i vataniyyeler paranın önünde aczlerini itiraf ederek baş eğmişler, boyun bükmüşlerdir! Ama parayı yalnız bu derece muhrip zannetmeyiniz! Para tamire de hizmet eder. Ne kadar ırzlar, ne kadar iffetler, ne kadar hamiyyet-i milliyyeler, ne kadar gayret-i vataniyyeler âdeta yılmak üzere gelmişler iken para onları tekrar ihya ve tamir etmiştir! Para ipten adam alır! Şakağa ve beyne teveccüh etmiş olan tabancayı ve yürek üzerine sıyrılmış olan bıçağı geriye çevirir." (Hüseyin Fellâh, 37)

Hayret romanında, Safa Kok Sanc ailesinin Napoli'ye gelmesi üzerine herkesin onlardan bahsetmesinin nedeni, onların zenginliğiyle açıklanır. Anlatıcı, buna şaşırılmaması gerektiğini söyler. Çünkü maddi varlık, insanoğlunun en değer verdiği şey olarak her yerde ve şartta kabul görmektedir: *"… Zira bu âlemde birinci sebeb-i şöhret servet ve sâmândan ibaret olup insanların en zengini bulunan bir adam, fa-zail cihetinden insanların en fakiri olsa bile yine mağbût-ı cihân olur." (Hayret, 86)*

*Altın Âşıkları'*nda da maddiyata ve paraya olan tutku, altınla özdeşleştirilerek anlatılır. Altınlara kavuşan iki kardeşin bu maddi ihtiraslarının, onları evlenmekten ve her türlü hayırlı iş yapmaktan nasıl alıkoyduğu anlatılır. Fakat bu tutkuları da onlara toplumda itibar kazandıramaz. Ona göre toplum içerisinde itibarını korumak, servet edinmekten çok daha önemlidir. Para için her türlü rezilliği yapan Michel Kardeşler, bu tutumlarıyla halkın nefretini kazanmış, öldüklerinden sonra bile arkalarından "lanet-i umûmiyye" okunmaya devam etmiştir. Ahmet Midhat'ın vurgulamak istediği asıl konu, paranın insanın ve çevresinin menfaatine yönelik bir iyileştirme aracı olmadığı sürece, bir anlam taşımayacağıdır.

"Bir altın aşkı! Amma ne aşk! Maşûk-ı dil ü cân olmak hususunda sair hiç bir şeye meydan bırakmayan altın uğruna din ve iman, ırz ve namus dahi feda olunmuş. Her şey feda olunmuş amma o altın ile hasıl olacak bahtiyarlıkları ele getirmek için değil. Zira altın âşıkı... Hayır! Bunlar iki karındaş oldukları için siga-i cem' ile söylemeli. Zira altın âşıkları yalnız milyonlara mâlik olmak safasıyla iktifa ederek teehhül bile edememişler. Bu milyonlar ile kendilerini hayırla yad ettirecek hiçbir esere muvaffak olamamışlar." (Altın Âşıkları, 207)

Paragrafın sonundaki anlatıcının dua cümlesi, insana maneviyatını unutturan paradan ve servet edinme ihtirasından ne denli kaçındığını ve bunu insanlara da şiddetle tavsiye ettiğini göstermektedir:*"…İşte altına bir aşk ki Rabbim cümleyi böyle mekrûh ve melûn sevdalardan muhafaza buyursun. Âmin." (Altın Âşıkları, 207)* Romanın akışı boyunca Michel Kardeşleri olumsuzlamaya devam eden anlatıcı; "onların başka hiçbir şeye iman etmedikleri" için "adalet-i ilahiyyenin" muktezası olarak cezalandırılmış olduklarına inanır. (Altın Âşıkları, s. 226)

Gönüllü romanında Petros'un paraya olan zaafı, aslında insanların tümünde olan bir zaaf olarak değerlendirilir. Petros, Recep Köso'dan alacağı para karşılığında onun yapmasını istediği bir işi yapmaya razı olur. O, paranın cazibesinin hemen her insanın iştahını kabartacağından emindir. Hapishanelere ve umumhanelere düşen insanların sebebi, hep bu para aşkıdır. Paranın ve maddi ihtirasın peşinde sürüklenmekten Allah'a sığınmayı *Altın Âşıkları* romanında olduğu gibi Gönüllü romanında da tavsiye eder.

"…Altın denilen o maden-i menhus yok mu? Onun karşısında ne mağrur gerdenler eğilir, ne mutaassıp ırzlar münhadim olur, ne hıyanetler, ne cinayetler irtikap edilir ki bunlardan insanın kendisini temin edebilmesi için savn-ı samedaniye sığınmaktan başka çaresi yoktur. Cemiyyat-ı medeniye içinde o maden-i menhusun asar-ı tahribeyyesini görmek isterseniz hapishaneler ile fuhuşhanelere bakınız. Bunları dolduran ebna ve benat-ı nev'imizi o mehalik-i müstekreheye ilka eden şey altından başka nedir/" (Gönüllü,290)

Bahtiyarlık romanının sonundaki Şinasi'nin monologunda, servet kazananların meşru yolda kazanmalarının ne kadar zor olduğu belirtilir. Fakat gayr-i meşru elde

edilen varlığın da sonunun hüsran olacağına olan inancın altı çizilir. Anlatıcının, çalışma gayreti ve şuuru olmadan kazanılan paranın ve istikbalin eninde sonunda yok olacağına olan inancının vurgusudur bu. Senai, bu şekilde kaybolup gitmiş, ne kendisinden ne de maddi varlığından bir iz kalmamıştır.

"Şinasi filvaki medeniyet âleminde dahi servet kazanılabileceğini hükmeyler idiyse de hünerle servet kazanmak mecma-ı hünerverân olan âlem-i medeniyyette pek güç olduğundan iktisâb-ı servet edenlerin mutlaka az çok yüzleri kızaracak bir vesait ile nail olabileceklerine kanmıştı." (Bahtiyarlık, 582)

Paris'te Bir Türk romanında anlatıcı, insanların para karşısında düştükleri zaafiyete işaret ederek para için yapılamayacak işin olmadığını üzüntüyle dile getirir. Para, insanların en zayıf noktalarından biri haline gelmiş ve insanların düştükleri sefaletin, düşüklüklerin başlıca sebebi ve ölçücü etkenlerinden biri olmuştur. Paranın, insan varlığını satın alabileceğinin iddia edilmesi bu bakımdan oldukça ilginçtir.

"Bu pek bedihî bir hesaptır ki bir adam namusunu beş franklık bir taam için satar ise, yüz frank gördüğü zaman daha ziyade memnuniyetle satar ve kendisine tevdi olunan her sırrı ifşa edebilir."(Paris'te Bir Türk, 441)

Firkat adlı hikâyesinde anlatıcı, Memduh Bey'i tanıtırken onun "bayağı" bir insanın oğlu olduğundan bahseder. Fakat "bayağı" sözcüğünün burada küçümsemek anlamında kullanılmadığının özellikle altını çizme ihtiyacı hisseder. Çünkü insanların, genel anlamda bu sözden anladığı yoksulluktur. Bu algının yanlış olduğunu, *"fakrın insan için medar-ı istihfaf"* sayılmaması gerektiğini düşünür. İnsanlar fakirliklerinden dolayı ayıplanamazlar. Gerçek fakirler ona göre yardıma muhtaç insanlara yardım elini uzatmayanlardır. Bu bakımdan fakirliğin övünç bile sayılabileceğine inanır.

"Zira âlemde herkes fakirdir, hatta nakdi çok ve vakt ü hâli yerinde olarak ıstırab-ı fakr u fakkanın keyfıyat ve derecatından haberi yok gibi görünenler daha ziyade fakirdir. Çünkü bir fakirin havayic-i zaruriyesi onlardan az olup onlar tadat ve tarife sığmayan havayic-i zaruriyeleri altında ezilip kalmıştır. Fakr, insan için medar-ı iftihar dahi olabilir. Zira fakr, insanlığa daha yakındır. Efkâr-ı felsefiyeye daha muvafıktır. (Firkat, 117)

Hatta anlatıcı, okurunun gözünde fakirliği kutsamak için elinden geleni yapar. Zenginliğin, insaniyeti belirleyen bir unsur olamayacağına düşünerek bunun, *"efkâr-ı felsefiyenin"* kabul edeceği bir konum elde etmede engel bile sayılabileceğine inanır. Fakirlik, bir şeye ait olmamayı ve maddi bağlardan kayıtsızlığı sağladığı için, fikri ve manevi mesafe katetmeye katkıda bulunabilecek bir durum olarak görülür.

"….Ben hem sahib-i servet olurum hem de insanlığa yaklaşarak efkâr-ı felsefiyenin tahsin edeceği bir vaz'da bulunurum iddiasına kalkışmak dahi abestir. Zira bu da bir nev' külfeti ihtiyar demek olup hâlbuki insanlık bu külfeti dahi çok görür. Efkâr-ı felsefiye insanın bütün bütün azade-ser olmasını ister. Fakr ise bu külfeti bittabi defeder ve azadeliği kendi tabiatıyla hâsıl eyler." (Firkat, 117)

Ahmet Midhat, yaşam imkânları bakımından orta yolu tercih etmeyi tavsiye eden biridir. Para kazanırken çok kazanma hırsı gütmeme, gündelik hayatta yapılan harcamaların israfa kaçmaması gibi meseleler, onun okuruna sürekli telkin ettiği konulardır. İfrat ve tefrit arası yaşam, hem kişinin hem de toplumun huzuru için aslolan şartlardan biridir. Yaşamında rahata alışmış bir insanın, birden bire çok zor şartlar altında yaşamaya başlaması ya da çok yoksul bir insanın birden bire zengin olması, bu insanların alışmadıkları şeyler olduğu için onların ruhsal durumlarını olumsuz etkileyecektir. Fakat bir insan, hayatında orta bir yolu tercih etmiş olursa, karşılaşacağı iyi ve kötü durumlar karşısında kendini kontrol edebilecektir:

"…Terakki ve tedenni, kâr ve zarar tesirce mütenasiptir. Zamanımızda birkaç emsalini gazetelerde cümlemiz gördük ki Rumeli hisselerinden otuz bin lira kazananlar meyanında bazıları çıldırmış, bazıları vefat etmiş olduğu gibi, Komisyon hanında külliyetlice para kaybedenlerin de bazıları çıldırmış, bazıları telef olmuştur. (Hüseyin Fellâh, 22)

Dolaptan Temaşa hikâyesinde, Osmanlı himayesinde yaşayan Yahudilerin gündelik ekonomik hayatı ve para ile olan ilişkisine dair yorumlamalarda da bulunulur. Anlatıcı, *"millet-i Yahudiyenin teyakkuzat-ı terakki-perestanesi"*nin yeni ortaya çıkan bir şey olduğunu ifade ederek onların cimrilikte ve eski kafayla işleri yürütmede ne kadar ileriye vardıklarını belirtir. Gereksiz saplantılarla geleneksellliklerini yürüten Yahudilerin, sadece para konusunda bu dünyaya rağbetleri olduğu özellikle dile getirilir. "Ahmet

Mithat Efendi'nin roman ve hikâyelerinde Yahudi imajının, diğer gayrimüslim milletlere göre olumsuz olduğu görülmektedir. Yazarın, Ermeni ve Rum milletinden kişileri tanıtması sırasında onların, kişisel niteliklerinden hareketlerine dinlerine veya milliyetlerine dair nadiren genellemeler yaparken, Yahudiler söz konusu olduğunda bu tür genellemelerden kaçınmadığını ve bunların da hemen tamamen olumsuz bir bakış açısını yansıttığını görüyoruz. Bu bakış açısı, Yahudi roman kişilerini bazen gülünç, çoğunlukla para canlısı, aç gözlü ve pis olarak göstermektedir. Yazar, Hristiyan bakış açısının Yahudiler hakkındaki önyargılarına karşı çıkmakla birlikte, Yahudileri, Hristiyan dünyasınca kendilerine atfedilen birtakım kötülüklere değil, fakat yukarıda belirttiğimiz olumsuzluklarla itici ve sevimsiz göstermiştir." (Gökçek, 2006: 151) Her şeyin eskimişini ve işe yaramazını tüketmek, Yahudilerin cimriliğinden ve paralarını çok sevmelerinden kaynaklanan bir durum olarak görülür.

"....*Akvam-ı sairenin eskisi Yahudilerin âdeta yenisi addolunup hatta çürüğü dahi tazesi sayılır idi. Limon, portakal, yumurta, gerek tuzlu gerek taze balık ve sebze ve meyve gibi şeylerin mutlaka çürüğünü Yahudiler aldığından milel-i saire her şeyin çürüğünü yemek mezheb-i yahudiyet iktizasındandır gibi bir zann-ı batılda bulunurlar idi. Hele yüz Yahudide birisinin yeni yapılmış hanede sakin olduğu veyahut yeni bir kayık kullandığı görülemez idi. Akvam-ı saire ellerinde bulunan kayıklar artık kullanılamayacak derecelerde eskidikten sonra, "Bu artık Yahudi harcı olmuş!" diye onu Yahudilere satarlar idi de bunu alan Yahudi de arkadaşları meyanında, "Mişon bir âlâ yeni kayık almış!" diye âdeta mahsud olur idi." (Dolaptan Temaşa, 667)*

Bahtiyarlık'ta, Musa Ağa'nın maddi açgözlülüğü ve para hırsıyla köylü halkı canından bezdirmesi de eleştirilmiştir. İltizamcılık görevini yürüten Musa Ağa, köylü halka yaptığı eziyetlerin sonucunda devlete şikâyet edilir, fakat yapılan şikâyetler neticesiz kalır. Bürokrasideki dostları onu koruduğu için, açgözlü Musa Ağa halkı sömürmeye devam eder. (Bahtiyarlık, 510)

Hüseyin Fellah'da da İstanbul'daki dilencilerin ihtiyaçları olduğu için değil, bu işi para kazanmak için yaptıklarına olan inanç dile getirilir. Güzel ve doğru bir ahlaka sahip olanların bu türlü bir dilenciliğe itibar etmeyecekleri, kahramanının bakışıyla da yansıtılmaya çalışılır. Şehlevend'in açlıktan ölmemek için cami avlusunda açlıktan

dilenmesi sahnesini anlatılırken İstanbul dilencilerinin ne niyetle dilendikleri vurgulanır: *"Bu bir sanattır ki İstanbul'da onu icra edenler içinde altını küpe doldurmuş adamlar bulunduğunu masal olarak hikâye ederler. (…) kendisi henüz bir dilenci kız olmadığı zamanlar eli ayağı sağ olup da yine dilencilik edenleri ziyadesiyle ta'yîb ederek, o kabil dilencilere sadaka vermek caiz olmadığını dava ederdi." (Hüseyin Fellâh, 23-24)*

Para hırsından ve cimriliklerinden dolayı, bazı insanların en temel yeme içme ihtiyaçlarını bile yerine getirmekten kaçınmalarına da atıfta bulunur. Bu insanları *"pinti hamidler"* olarak tanımlar ve: *"milyonlara malîk oldukları hâlde açıklarından nefesleri kokar." (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 200)* diyerek alaya alır.

Ahmet Mithat, çalışkanlığı ve gerçek hayatında yaptığı işlere bağlı olarak maddi varlığı oldukça zengin biri olarak tanınır. Fakat o, paraya hırsla sarılmaktan ziyade, yaptığı işe hırsla sarılan bir insan olarak tanınmak ister. Okurunu da bu yönde öğütler. Bu inancına bağlı olarak bütün çabasını para kazanmaya hasredenleri ve kazandıklarını da halkın faydasına sunmaktan sakınanları, romanlarının sonunda hak ettiklerini bulduklarını ve paralarının onlara da hayretmediğini göstermeye çalışır.

1.6. Osmanlı Ticari Hayatına Yönelik Tenkitler

Ahmet Midhat Efendi'nin ticarete olan sevgisi ve düşkünlüğü, küçük yaşlarından başlamak üzere ömrünün sonuna kadar sürmüş bir ilginin semeresidir. Mısır Çarşısı'nda bir aktar çıralığı ile başlayan ticaret macerası, Sırmakeş suyunu işletmesi, çiftliğinde gıda üretimi yapması gibi çeşitli faaliyetlerle süregitmiştir. Bu onun hem çalışma ahlakının hem de para kazanma gayretinin bir ürünüdür. Fakat bunu para kazanma düşkünlüğü olarak yorumlamamak gerekir, çünkü eserlerinden edinilen intiba böyle bir hırstan çok uzak olduğunu ortaya koymaktadır. "François Georgeon, Carter Findley ve Şerif Mardin iktisadî düşüncenin Ahmet Mithat'ın dünya görüşü üzerindeki belirleyiciliğinin altını çizmektedirler. Georgeon, *"L'Économie Politique selon Ahmed Midhat"* başlıklı makalesinde, Ahmet Mithat için Osmanlı İmparatorluğu'nun asıl sorununun politik olmaktan çok ekonomik olduğunu belirtmektedir. Mithat Efendi'nin bürokrasiyi eleştirmesi, serbest girişimi savunması, memurluğu devletin sırtından geçinmek olarak değerlendirip istifa ederek ve kendi işini kurması hep onun bu temel

düşüncesi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Hatta Georgeon'a göre, Ahmet Mithat'ı Yeni Osmanlılardan ayıran, onun ekonomiye, ekonomik ilerlemeye verdiği önceliktir." (Cankara, 2004: 36) Ayrıca *Menfa* adlı eserinde, gençliğinde sürdüğü derbeder hayatı anlatırken bu hayattan vazgeçip kendini nasıl çalışmaya adadığını da başından geçen bir olayla açıklar. "Avareliğinden usanan ağabeyinin azarı üzerine kahramanca evi terk eden Midhat Efendi, sokağa çıkınca Rusçuk'un soğuğu ile karşılaşır ve aklı başına gelir. Her zaman kendisini güler yüzle karşılayan evlere şimdi parası olmadığı için oralara gidemeyecektir. Ama evine dönmesine de gururu engeldir. Şakir Paşa'ya rastlar. Sonra da ufak bir iş bulur Midhat Efendi bundan sonra işin kurtarıcılığına, alın teri ile kazanılan paranın kutsallığına inanır ve hemen bütün eserlerinde bunları büyük bir sevimlilikle tekrarlar." (Enginün, 1995: 525-526) Berna Moran da onun ticaret ve sanayi alanlarında Avrupa'yı örnek almamız gerektiğini söyleyen ve ekonomi kuramlarını değerlendiren ilk yazarımız olduğundan bahseder. *"Hall-ül-Ukad* (1889) adlı yapıtında liberalizmin Türk ekonomisinin yararına olmayacağını, sanayimizin yıkılmaması için himayecilik sistemini uygulamanın doğru olacağını söylüyor. Ahmet Midhat, Türkler'in ticaret anlayışında Avrupalılardan çok gerilerde kaldığını, iş hayatında tembel olduklarını, ticaret ve sanayide ilerlemeyi pek akıllarına getirmediklerini, aydınların devlet memurluğundan başka bir geçim yolu düşünmediklerini görerek, romanlarında ve yazılarında bu konuda Batı'nın üstünlüğünü vurgulamak, okurlarını uyarmak, onlara ticaretin, sanayinin ve genellikle çalışmanın hem saygıdeğer hem de kazançlı bir uğraş olduğunu telkin etmek ister. Özel teşebbüs çabasıyla ticarette başarıya ulaşan kişileri okura örnek olarak sunar." (Moran, 2002: 48-49)

Ahmet Midhat, ticaretten kazanılan parayı hem helal hem de bereketli olarak görmektedir. Bu mesele üzerinde en çok durduğu romanı da *Müşahedat*'tır. Bu eser: "…dışarıya karşı korumacı, içeride ise teşebbüs ruhunu canlandırmayı amaçlayan ekonomik muhtevası sebebiyle de (ekonomi politik) yazıldığı dönemin problemlerine cevap veren mühim bir eser durumundadır." (Turinay, 2004: 48) Müşahedat'ta, insanın ilk önce; hayatının istikametini belirleyerek neye hizmet etmeyi amaçladığını belirlemesi gerektiğini düşünür. Ona göre, eğer devlete hizmet edilmek isteniyorsa memuriyet, yok eğer zenginlik elde edilmek isteniyorsa kesinlikle ticaret yapılmalıdır.

"Tayîn-i esâmiye ne hacet. Mütemevvillerden hangisinin asılları ve sûret-i neşetleri biraz tahkik edilecek olursa görülür ki zenginlik ticarettedir. İnsan eğer kudret-i vehbiyye ve kesbiyyesiyle din ve devletine bi-hakkın hüsn-ı hizmet edebilecekse memuriyet yolunu tercih ederek, yoksa hem kendi başına bir maîşet-ı müstakılâne ile yaşamak ve hem de namus dairesinde zenginlik ıhtimalâtının yolunda bulunmak isterse mutlaka ticaret tankını tercih eylemelidir." (Müşahedat, 93)

Fakat Ahmet Midhat, Osmanlı toplumunun ticari hayatını ve gayretini yeterli görmeyerek ticaretin "vaesefâ ki en ziyade meçhulâttan bulunduğu" fikrini taşımaktadır. Hele de Osmanlı ticaret adamları pek çok meziyetten yoksun durumdadır. Her meslekte, mesleğini icrada büyüklük kazanmış olanların olmasına rağmen, asıl büyüklüğün ticaret erbabına ait olduğuna inanır. Çünkü tacirin yapacağı en küçük hata, maddi ve manevi anlamda yok olma tehlikesiyle onu karşı karşıya getirir. Tacirin alıp satarken gösterdiği maharet, onun kendi çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkar. Bu anlamda ticarette, "kabiliyetsizlik"i ve "küçük düşünmeyi" kesinlikle kabul etmez. Eserde, Seyyit Mehmet Numan'ın ticari hayatına değinerek kendisinden sonraki romancıların da bu bahislerden söz etmelerini ve Osmanlı toplumunda ticaret fikrinin uyanmasını temenni eder.

"…Bir malı bir piyasa üzerinde kendisi on kuruşa alıp, başkasına on ikiye satmakta vukua gelen iki kuruş fazla yok mu? Tacir, o malın meziyetini arttıracak hiçbir gûna tedâbir-i sânâiyye icra etmemiştir ya? İşte fazl-ı mezkûru husule getirebilecek kabiliyet, tacirin büyüklüğüdür. Fazlı mezkûru tabiri sahîhi ile yoktan var etmiştir. Tacirde o kabiliyet bulunmasaydı, on kuruşa aldığını yine on kuruşa satabilmesi şöyle dursun, dokuzu, sekizi tutturabilmesi dahi müsteb'îd olurdu. Nasıl ki beyne-t-tüccar bu kabiliyetsizler, bu küçük adamlar dahi görülmez değilse de, ticaretin en ziyade şâyân-ı ehemmiyet olan dekayıkından birisi de bu olmak üzere deriz ki: Küçüklük ve kabiliyetsizlik ile tacirlik mümkün olamayacağından ve tacir öyle hatiat-ı vakıasının yalnız mes'ûliyyet-i mâneviyyesiyle kalmayıp, dehşet ve tahrîb-i maddîsine de doğrudan doğruya kendisi hedef olacağından çarçabuk batar gider." (Müşahedat, 146–147)

Romanda, Avrupa ile Osmanlı sosyo-ekonomik hayatı üzerine karşılaştırmalı bir analiz de yapar. (*Müşahedat*, 152–153) Batı'daki çalışma fikri ve hizmet gayreti,

özellikle ülkenin en zenginlerinin kendi memleketlerine yatırım yapmalarını teşvik etmiş; böylelikle ülkenin yoksul insanlar da maddi gelirlerini sağlama imkânı bulmuşlardır. Siyasetçilerinin bunu teşvik etmesi de onlar için bir destek olmuştur. Avrupa'daki her güç sahibi insan bir şekilde memleketinin ticari hayatına ve sanayisine hizmet etmek için yatırım yapmaya çalışmaktadır. Memleketin ihtiyaç duyduğu insanlar da böyle büyük yatırımlar yapabilecek zenginlerdir. Yoksa küçük çaptaki sermayelerle ülke ekonomisine büyük katkılar sağlanabileceğine inanmaz. "Carter Findley'e göre, İngilizce'de serbest girişim, çok çalışma gibi düşünceleri dile getiren "sevda-yı say-ü amel" Ahmet Mithat'ın zihniyetinin anlaşılması bakımından önemlidir. Söz konusu kitabında Mithat Efendi çalışma ve emek sarfetme aşkının bir milletin ilerleyebilmesi için en az vatan ve hürriyet aşkı kadar gerekli olduğunu öne sürmüştür. Sevda-yı Say-ü Amel'de Avrupa'yla Osmanlı arasında karşılaştırmalar da yer almaktadır. Ahmet Mithat'a göre, Avrupa'da, çalışmayı ve emek sarfetmeyi olumlu değerler olarak gören insanlar bulunduğu gibi, bunları aşağılayıcı bulan "kibarlar" da vardır. Ayrıca bu iki sınıf insanın yanı sıra, çalışmamak için her tür bahaneyi bulan işsiz güçsüz takımını da eklemek gerekir. Eğer dünya bu işsiz güçsüz takımına kalsaydı uygarlık bir yıkıntıya dönüşürdü. Bereket versin ki girişim ruhu vardır ve bu ruh modern ilerlemeye yol açmıştır. Carter Findley'in Ahmet Mithat Efendi'nin *Sevda-yı Say-ü Amel* başlıklı kitabından aktardıkları Mithat Efendi'nin toplumu ekonomik bakımdan nasıl sınıflara ayırdığını kabaca da olsa göstermektedir. Öte yandan Findley'in Ahmet Mithat'ın çalışmayı ve emek sarfetmeyi en az vatan ve hürriyet aşkı kadar gerekli bulduğunu belirtmesi *Müşahedat* romanı okunduğunda daha iyi anlaşılabilir. Romanda Osmanlı'nın Avrupa devletleri kadar güçlü bir devlet olabilmesi için, vatanını seven bir kişinin memur olup devlet kasasından maaş alması yerine bireysel girişim yoluyla zengin olması ve böylece de devletini zenginleştirmesi gerektiği vurgulanmaktadır." (Cankara, 2004: 36-37)

Romanın ilerleyen bahislerinde, Osmanlı hayatında ticarete olan ilgisizlikten yakınır. Toplumun hep şikâyet ettiği atalet hâli, kendini ticari teşebbüslerde de göstermektedir. Herkes kısa yoldan ve zahmet çekmeden geçimini sağlamanın peşindedir. Özellikle devlet memurluğu böyle düşünen insanların "medar-ı maişet" kaynağı olmuştur. Hâlbuki devletin zenginleşmesi de ancak ziraat, sanayi ve ticaretle

mümkün olacaktır. Halkın bu gayretsizliği, ekonomik hayatı öldürdüğü gibi dolaylı yoldan devletin de ekonomik açılardan zayıflamasına neden olmaktadır. Memuriyete yönelik getirdiği bu tenkit, insanı çalışma çabasından uzak tutmasından dolayıdır.

"….Kibardan hiçbir kimse kesb ve kâra heves etmiyor. Abâ ve ecdattan kalmış bazı çiftlikâta malik olanlar, bunları, yalnız tenezzüh mahalli olarak telâkki ediyorlar. Herkesin gözü devlet memuriyetine dikilmiş. Ondan başka medâr-ı maişet bilinmiyor. Halbuki hazîne-i devlet yalnız geçinmeleri için oraya göz dikenleri neyle doyuracak? Varidatla değil mi? O varidatı ziraat ve sanayi ve çobanlık ve ticaret hâsıl etmeyecek mi? Bunlar zuafâ ve mesakinin ellerinde bulundukça, hazineye getirecekleri varidat dahi zaifâne ve miskinâne bir suretten ayrılamaz." (Müşahedat, 152)

Ahmet Midhat'ın tüketim hayatı bakımından hep eleştirdiği öteki toplumun, ticari zenginliği ve canlılığı bakımından üstünlüğünü kabul ettiğini görürüz. Ticaretin "helal para" kazandırması ki, bu ifade paranın meşru yollardan kazanılması gerektiğinin vurgusu olarak söylenir, onun özellikle Osmanlı toplumu için arzuladığı bir meseledir. Fakat Avrupa ile Osmanlı arasındaki derin uçurum, kendini burada göstermektedir. Ticarette ve sanayide öteki toplumun katettiği mesafe onları zenginleştirmiş, fakat Osmanlı'yı kendi memleketinde bile fakir duruma düşürmüştür. "*Müşâhedat* roman değerinin dışında, ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı ticaret ve ekonomi hayatının nabzının attığı eserlerin başında gelmektedir. Tanzimat'tan sonraki yıllarda Ohannes Paşa ve Namık Kemal gibi Osmanlı aydınları tarafından savunulan liberal ekonomi politikalarının aksine, Müşâhedat'ta bu görüşlerin yoğun bir eleştirisine şahit oluruz. A. Midhat Efendi yabancı sermaye ve sıfıra yakın bir gümrükle ülkeye giriş yapan yabancı mallar karşısında yerli üretim ve ekonominin ayakta kalmasının mümkün olmadığı görüşündedir. Nitekim bu tür politikalar sonunda yerli hizmet ve mal üretimi durma noktasına varmış, bütün pazarlar yabancı emtia ile dolmuş, daha da tehlikeli olanı, yerli azınlıklarla Müslüman ahali arasındaki ekonomik seviye farklılıkları büyük uçurumlar teşkil etmeye başlamıştır." (Turinay, 2004: 47) Elbette anlatıcı, maddi acziyetin; öteki karşısında diğer komplekslerin de ortaya çıkmasına sebep olacağının bilincindedir.

"Tana'um denilen şey tarîk-i kesb ve kârda neden mümkün olamasın? Asıl o tarikte mümkün olur. Helâlinden milyonlar kazanmak için başka tarik var mıdır?

Avrupa'ya baksanız a, kesb ve kârları sayesinde her biri bir beyzadeden âlâ. Kudret-i kesbiyyelerini bizim memleketlerimizde bile istimâl ederek, bize bile kibarlık taslıyorlar. Memleketlerimizin ağniyası onlar, fukarası biz add olunuyoruz." (Müşahedat, 154)

Bu durumun farkında olan devletin, ticari zaafiyetleri gidermek için çaba göstermesini memnuniyet verici olarak değerlendirir. Faaliyete geçen çeşitli fabrikalar, işletmeler halkın bu alanlardaki teşebbüs ruhunun uyandırılmasına ve çalışma fikrinin harekete geçirilmesine yöneliktir. Buna rağmen Ahmet Midhat, halkta bu bilincin bir türlü ortaya çıkmamasına ve kayıtsızlığın sürdürülmesine karşı adeta isyan eder.

"Bu uyanıklık daha halkımıza gelmemiş. Fakat devletimize gelmiş. Hem çoktan beri gelmiş. Türlü mensucat için fabrikalar açılmış. Geçen yaz Boğaziçi'ne gitmiştim de görmüştüm. Şişe ve billur ve ispermeçet yapmak için bile fabrikalar açmış. Kâğıthaneler, ipekhaneler yapılmış. Hayfâ ki devletin, bunları yapmaktan maksadı anlaşılamamış.(…)Binaenaleyh terakki eyleyememişler. Bazıları külliyen, bazıları hükmen metruk ve muattal kalmışlar." (Müşahedat, 154)

Necat Birinci'de, *Müşahedat*'ın işlediği fikirlerin başlıcalarından birini "iktisadî fikirler" olarak tespit etmiştir. "O, ferdin serbest şekilde ticâret yapmasını ve bu yolda servet sâhibi olmasını ister. Onun nazarında insanın reşid olması "kendi ekmeğini kendi kırmasıyla mümkün"dür. Refet'in yaptığı sebze ihrâcâtı bunlardandır. (Birinci, 1980: 69) Romanda, bir çocuk heyecanı ve samimiyeti ile ticarete övgüler sıralamaya devam eder. Her şeyden önce ticaret meşguliyeti onda bir hayat tarzı haline dönüşmüş, hem keyif alınan hem de geçim sağlanan bir yol olarak görülmüştür.

"Ah! Ticaret, insanda ne güzel uyanıklığı mucip bir meşguliyettir. En küçük bir muvaffakiyet, kendi kumandasındaki askerle bir muzafferiyet kazanan kumandanın aldığı lezzet kadar lezâiz-i vicdâniyeyi mucip olur." (Müşahedat, 160–161)

Bahtiyarlık romanında da Şinasi'nin babası, oğluna memuriyet hayatıyla bir servet elde edilemeyeceğini anlatmaya çalışır. Ticareti her zaman için diğer gayretlerin üzerinde tutan Ahmet Mithat, iş ve çalışma gayretini bu söylemlerle ayakta tutmaya çalışır. Memuriyet yine, hem zenginlik sağlamaması hem de gayret ruhunu yok etmesi bakımından olumsuzlanmaktadır:*"«Bir sanat veya ticarette fetanet ve gayret semeresi olarak milyonlar kazanmak mümkündür. Memuriyetteyse iffet ve sadakat ve istikamet*

feda edilmedikten sonra böyle bir servet kazanmak kabil olamaz» derdi."(Bahtiyarlık, 513)

Emanetçi Sıdkı hikâyesinde, dükkân sahibi olan ticaret erbabının riayet etmesi gereken kurallar işaret edilir. Ahmet Midhat'ın çocukluğunda edindiği esnaflık tecrübesi, onu bu mesleğin incelikleri hakkında da yeterince fikir sahibi yapmıştır. Bir Osmanlı esnafının gündüz evinde vakit geçirmesinin mümkün olamayacağını, o dönemin bir ticaret ahlakı olarak herkesin kendi işinin başında olmasının zorunlu olduğunu işaret eder. Bu tutum, esnafın işine gösterdiği sadakat ve ciddiyet ile alakalıdır.

"Efendi ise bir muayyen iş olsun olmasın her gün dükkâna müdavim olup içeriye girer iken mutat olan duasını eder, badehu köşeye oturur ve kendisini arayan gerek ashab-ı mesalih ve gerek ahbap mutlaka kendisini dükkânda bulur idi. Öyle hanesinde adam kabul etmek o zamanlar için yalnız ricale, kibara mahsus bir imtiyaz olup erbab-ı ticaret için her gün dükkânına devam etmemek âdeta meayibden addolunur ve bu ten-perverlik tüccarın itibarına halel bile getirir idi." (Emanetçi Sıdkı, 736)

Ahmet Midhat Efendi'nin şahsi teşebbüs fikri ve ticaret sevgisi, romanlarında çeşitli vesilelerle dile getirilmiştir. Okurunu bu yönde teşvik etmek bir yana, Osmanlı'nın içinde bulunduğu sosyo-ekonomik durumun sıkıntılarını da dikkat çekmiştir. Özellikle Batı karşısında gittikçe yoksullaştığımızı belirtmiş, ekonomik hayatın devlet ve özel teşebbüs eliyle canlandırılması gerektiğini savunmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

2. SOSYO-KÜLTÜREL MESELELERE YÖNELİK TENKİTLER

2.1. Öteki Toplumun Sosyal Hayatına Yönelik Tenkitler

2.1.1. Öteki toplumun sosyal ilişkilerinin yozlaşımı

"Orasına Frengistan derler oğlum! Çok şeyler işitmişiz."

(Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 277)

19. yüzyıldaki Avrupa kültür ve medeniyeti, bütün parıltısı ile Doğu dünyasının gözlerini kamaştırıyordu. Avrupa'yı bir medeniyet modeli alma yolunda ilerleyen ve bu cazibe alanından kaçamayan Osmanlı toplumu da hemen her kanaldan bu dünyanın maddi-manevi unsurlarının etkisi altında kalıyordu. Değişmeye namzet hemen her toplumda olduğu gibi Osmanlı'da da bu medeniyet aktarımının denetimini yapma görevi aydın'lara düşmüştür. Yani devreye giren Osmanlı aydın sezisi, öteki olarak kodladığının olumlu olduğu kadar, olumsuz taraflarını da gösterme sorumluluğunu üstlenmiştir. Ahmet Midhat Efendi'nin romanlarında öne çıkan bu öteki eleştirisinin kaynağı, Avrupa medeniyet istilasının bu yönlerini gözler önüne sermek içindir. O, medeniyet yolunda ilerlemeye olan inancının yanında, medeniyet adına toplumlara dayatılan ve bir yaşayış ahlakına dönüşen kötü hasletlerin olduğunu da düşünür. Bu bakımdan medeniyetin, insanlararası ilişkileri bozan, insanı insana düşman eden taraflarını kabul etmek istemez. Suçu; bozulan insan ahlakında değil, bu bozukluğu doğuran medeniyet telakkilerinde bulur.

"… insanların vesîle-i mahz-ı saâdet ve selâmet olmak üzere beş bin yıldan beri teşkiline çalıştıkları medeniyetin esas mebnâsını tayip ediniz. Bu medeniyet şu felâket-i beşeriyye değil midir ki mucip olduğu hubb-ı riyâset beliyyesiyle evlâdına kıyan babaların ve babalarına kıyan evlatların, zevci öldüren zevce ve zevcesini öldüren zevcin, kardaşına kasteden kardaşın, hükümdarını mahveden teba ve tebasını ezip

bitiren hükümdarının esamisiyle ciltler dolmuş, kütüphaneler mâl-â-mâl olmuştur. Tayibi asıl ait olduğu yere etmeyip de bir şahsa münhasır etmek dahi mürüvvet-i insâniyyeye yakışmaz." (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 257)

Bu alıntıdan yola çıkarak medeniyetin, insan ve topluma yönelik tehditlerinin sadece Avrupa kaynaklı olduğunu söylemek haksızlık olur. İnsanlığın ortak çabası olarak şekillenen medeniyet unsurlarının tümü aslında, insanlığın türlü felaketlerini hazırlayan değişimler olarak ortaya çıkar. Fakat Avrupa bu medeniliğini, ahlakî krizlerle ve düşüklüklerle bir araya getirdiği için, daha açık bir tenkit odağına dönüşür.

Öteki'nin sınırsız görülen kusurlarının en başlıcalarından biri toplumun sosyal ilişkilerinin kopukluğudur. Ahmet Midhat'ın insanî ve vicdanî yitimlerini her fırsatta vurgulamak istediği Fransız toplumunun bu yönüyle, çok da çekici bir hayatı olmadığını okuruna anlatmak ister. Öteki'nin sosyal ilişki ağı parçalanmış; ailevî yakınlıklar ve komşuluk ilişkileri kaybolmuştur. Dönemin Osmanlı hayatı için oldukça yabancı sayılabilecek bu görünümler, öteki'nin sosyal hayatının tamamen çöktüğünün kanıtıdır.

Paris'te, İstanbul'daki gibi sıcak komşuluk ilişkileri kalmamıştır. *Paris'te Bir Türk*'ün ideal tipi Nasuh'un, komşuluk ilişkilerini geliştirmesi açısından kendini komşularına takdim ederek onlara herhangi bir rahatsızlık vermeyeceğine dair teminatta bulunması karşısındakileri şaşırtmıştır. Yazar, böylece diğer Avrupa milletlerinin komşuluk ilişkilerindeki tutumlarını da değerlendirmeye tabi tutar. Nasuh'un bu takdire şayan komşuluğu karşısında Osmanlı'nın kolayca "muarefe peyda eylemesi" alkışlanarak öteki'nin insani sıcaklıktan yoksunluğu tenkit edilir.

"Paris'te ise böyle konu komşu ile icap eden mauarefe pek tez ve pek kolay hâsıl olmaz. Zira muarefe hâsıl olmak yani iki komşu birbiriyle merhabalaşmak için daireleri kapısından girer veya çıkar iken veyahut merdiven üzerinde tesadüfle boyun eğmekten başlamak lâzım gelir. Nasuh bu meseleyi bilir idiyse de muarefe peydası için aylar mürurına katlanamadığı ve bir haneye yabancı girer gibi girip çıkmayı dahi sevmediği cihetle, daha vürudunun ertesi günü komşularının birer birer kapısını çalıp…" (Paris'te Bir Türk, 119)

Anlatıcı, Avrupa'daki komşuluk ilişkilerinin birbirinden uzak olmasını ve sosyal münasebetin yavanlığını gözler önüne sererken Nasuh'da, "Osmanlı erdemi" ile

öteki'nin sempatisini kazanmak ister. Kendisini, emniyetli bir insan olarak takdim etmesi, her ne kadar Osmanlılığın gereği gibi sunulsa da bu tutumu Avrupa zihniyetindeki Türk imajını sağlamlaştırma ve güvenli bir imaj yaratma fikri ile ilintilidir. "Üst anlatıcı bu tipleri, daha çok öne sürdüğü ve doğruluklarını ispat etmeye çalıştığı tematik güç grubuna ait ilke ve insanları daha da belirginleştirmek için kullanmıştır. Amaç, metnin taşıdığı sorunsal/sosyal iletiyi mümkün olduğunca olay örgüsü içinde netleştirmektir." (Arslan, 2005: 253) Ayrıca kahramanı Nasuh'un bu güven kazanma hareketini, Avrupa milletlerinin kolektif zihinsel algılamalarına göre değerlendirmeye çalışır. Nasuh'un bu yaklaşımını; Ruslar'ın memnun, Almanların şaşkın, İngilizlerin soğuk, Fransızların tuhaf karşılaması, öteki'nin tümünün sosyal ilişkilerinin iptal olduğunun göstergesi olarak sunulmuştur.

"Moskoflar Nasuh'un bu hareketinden memnun kaldılar. Zira Avrupa'nın en çelebi milleti Moskoflar addedilse şayandır. Zira insanoğluna derhâl temayül ederek ana baba, kardeş gîbı ısınmakta Türklerden bile mukaddemdirler. Almanlar Nasuh'un haralet-i lâübaliyânesine taaccüp etmişlerdi. İngilizler kadar da sıcak değildirler. Hele Fransız familyalarınca Nasuh'un bu hareketi yabancılığına hamledildi. Zira Paris'te ya bir menfaat-i şehvaniyye veyahut bir faide-i nakdiyye icap eylemez ise birbirini bilmeyen iki adam arasındaki münasebet pek bayağı bir hâlde kalır gider." (Paris'te Bir Türk, 119)

Yine aynı eserde Ahmet Midhat, Fransızlar ve İngilizlerin yeni tanıştıkları insanlarla olan münasebetlerini değerlendirir. Başka romanlarında değindiği İngiliz soğukluğunu burada da yineler, fakat farklı olarak Fransızları "hüsn-i âmîziş ve imtizaç" hususunda daha sıcakkanlı bulur.

"… Londra'da böyle Alexandre gibi ilk defa olarak gördükleri adamlara İngilizler hiçbir lâkırdı söylemezler. Paris'te Fransızlar ise kendi tercüme-i hâllerini anlatıp o adamın dahi ser-güzeşt-i ahvâlini sormak mertebesinde serbestâne muamelede bulunurlar." (Paris'te Bir Türk, 393)

Fenni Bir Roman Yahut Amerika Doktorları'nda, komşuluk ilişkilerinin Avrupa gibi Amerika'da da kopuk olduğuna işaret edilir. *"Amerika'da değil, Avrupa'da bile dostluk için komşuluğun hiçbir tesiri olamaz. Kırk yıl bir merdivenden inip çıkan komşular kırk yıl dahi yekdiğerine yabancı kalırlar. " (Fenni Bir Roman yahut Amerika*

Doktorları, s. 88) Ben'in egosu, diğerini ötelemektedir. Osmanlı gibi henüz geleneksel değerlerini kaybetmemiş toplumlar için bu yaşayış biçimlerini değerlendirmek oldukça zordur.

Diplomalı Kız'da, Polini'nin evinde donmak üzere olduğu bir anda, gidecek komşu bulamaması, sosyal ilişkilerin kopukluğunu gösteren bir diğer örnektir. Paris'in romanlarda gözler önüne serilen şaşaalı-alafranga hayatının aksine, sefaletin de alabildiğine yaşandığı gösterilmektedir. Öteki'nin sosyal bütünlüğünün sarsılmasında önemli bir etken olarak insanların yoksulluğu da gösterilir. Kendi başının çaresine bakmak zorunda bırakılan öteki birey, toplumda soyutlanmakta ve ıssızlığa mahkûm olmaktadır. Bu zayıf görünümler, Osmanlı sosyal hayatında dinin ve sosyal yardımlaşmanın getirdiği sosyal şuur zihniyetinden çok uzakta bir yaşama biçimidir. Osmanlı okuruna bu olaylar birer ibret vesikası gibi sunulur.

"Kime gitsin? Hangi komşuya gitsin? Paris medeniyeti komşuluk âdet-i kadîme-i medeniyesini çoktan mahvetmiş. Bir hânenin iki odasında kapı-bir komşu olanlar bile yekdiğerini tanımazlar. Bilmezler. Görüşmezler. Hele bunların ikisi de yekdiğerine muâvenetleri olamıyacak fukaradan olurlarsa var ya!" (Diplomalı Kız, 70)

Gürcü Kızı Yahut İntikam'da, Gilliom Sanç, Tiflis'te yanında kaldığı Gürcü ailesinden ayrıldığı zaman, yaşadığı hüzün duygusunu çok alışık olmadığı bir duygu olarak nitelendirir. Bu duygu yabancılığını da Avrupalı olmanın verdiği bir tür "ihsâsât-ı mübâreke-i derûnu" kaybetmiş olmakla bağdaştırır. İnsanın sevdiği birinden ayrılırken yaşayabileceği keder, özlem gibi duygular, Avrupalı'nın artık tamamen yitirdiği duygulardır. Kahramanın kaybettiklerini tattığı yer, bir Şark toplumu olan Gürcüler olmuştur. Doğu, bu anlamda samimiyetin, Batı ise yitirilmiş duyguların adresi olarak gösterilir.

"Elele verip resm-i vedâı icrâ ederek ikametgâhı kapısından dışarıya çıktım ki bu mufârakatin yüreğimi sıkıp burnumu sızlatarak gözlerimden birkaç damla yaş taktir eylediğine vâkıf olduğum zaman kendi halime kendim istiğrab eyledim. Çünkü biz Avrupalılar bu misillû ihsâsât-ı mübâreke-i derûnu bilkülliye kaybeylemişizdir." (Gürcü Kızı, 121)

Ahmet Metin ve Şirzad'da, Neofari adlı çocuğa, annesinin süt vermesinin köylülere ait bir özellik olarak görülmesi, öteki'nin aile içi ilişkilerinin kopukluğunun çocuğun doğumuyla başladığının işaretidir. Medenileşmenin getirdiği kopuk ve mesafeli ilişki biçimleri, anne ve çocuk arasına girecek kadar abartılmış ve bu türden sergilenen yakınlıklar köylülükle ilişkilendirilmiştir.

"Sefani'nin ilk tedbiri çocuğa bir süt vâlide bulmak olduğunu görünce biçâre ihtiyar:

-Vay! Neofari'ye validesi süt vermiyecek mi? Ona ninni çağırmıyacak mı?...

-Olmaz baba! Bu sûret fıkara köylülere mahsustur. Bizim gibi kibarın çocuklarını süt vâlideler emzirirler. Ayıptır!

-Ayıp mı? Acâib. Bu nemçe âdetleri ne fenâ şeyler? Hiç insanın çocuğunu emzirmesi ayıp mı olurmuş?" Ahmed Metin ve Şirzad, 159-160)

İki Hud'akâr adlı hikâyesinde, Avrupa medeniyetinin ilerlemiş olmasına rağmen, içinde bulunduğu kötü durum ve bu ilerlemenin insanların nasıl aslî taraflarını tahrip ettiğini düşünür. Sesil de Bruyer adlı kibar aile mensubu bir kız, Avrupa kibar aleminin hayatına acımasız eleştiriler getirir. Avrupa'nın medeniyet bakımından ilerlemiş olması, bireysel ve toplumsal hayatta birçok yozlaşmayı da beraberinde getirmiştir. Yukarıda değindiğimiz konuya paralel biçimde, küçük çocukların köylü sütannelere bırakılması, öteki toplumun aile hayatında ilk sosyal iletişim krizi olarak çocuğun dünyasına girmiş olur. "Kutsiyet", fikrinden uzak olarak büyümeye başlayan çocukların, dinî eğitimden de mahrum bırakılmaları, onları bütün güzel hasletlerden koparır. Ahmet Midhat, bu tutumlarıyla Avrupalıları, "hâl-i bedavette" bulunan vahşiler olarak tanımlar.

"Hakikat Avrupa'ca medeniyetin terakkiyat-ı makûse-i maneviyesi insanların maişet-i asliyelerini ne kadar tağyir etmiştir! Koca ile karısı arasındaki münasebet pek lafzî-murat bir hâlde kaldığı gibi doğar doğmaz köylü süt validelere verilen ve hatta ekserisi köylere kadar gönderilen çocuklarda dahi familya ocağı, ana baba kucağı kutsiyetine dair bir fikir bile peyda olamayarak bu hâlde kardeşler arasında da hemen yabancılığa karip bir münasebetin vukuu men' olunamaz."(İki Hud'akâr, 711–712)

Paris kibarlarından olan ebeveynlerin, çocukları ile olan münasebetleri yozlaşmanın en net görülebileceği ortamlardır. Anlatıcı, anne-baba sevgisini ve anne-babaya saygıyı, sosyal hayatın en önemli dinamiklerinden biri olarak gördüğü için, öteki'nin çocuk yetiştirme kültürünün tamamen hükmünü yitirdiğine inanır. Toplumsal yapıyı örgütleyen en temel etken aile olduğu için, bu eksikliğin yerini hiçbir şeyin dolduramayacağına inanır. Çünkü bireyi sosyal hayata hazırlayan ilk yaşam alanı ailenin eliyle şekillenir. Dolayısıyla öteki'nin bu imkândan mahrum bireyleri, sosyal hayata kendini tamamlayamamış eksik bireyler olarak girerler. Ona göre, Batı medeniyeti, her ne kadar iyi ve doğru şeyleri tavsiye etse ve öne çıkarsa da sosyal yaşamında hakkıyla buna riayet etmediği görülmektedir.

"Anaya babaya tazim âlâ, ama hâl-i tufuliyetinde anasını babasını görmeyerek köylü süt valideler kucağında büyüyen ve ondan sonra mekteplere giren çocuklar ana baba muhabbetini yüreklerinde bulmuyorlar ki ona göre tazim ve tekrime bulunsunlar. (Ana-Kız, 836–837)

Ahmet Mithat'ın hemen her romanında uyguladığı bazı üslup kalıpları vardır. Avrupalı kahramana, kendi hayat tarzlarını tenkit ettirme ve dolaylı yoldan Osmanlı'yı yüceltme üslubu, anlatıcının vurgulamak istediğini daha inandırıcı kılmak için başvurduğu bir yöntem olarak öne çıkar. Bu aynı zamanda bir tatmin yoludur. *Felatun Bey ile Rakım Efendi*'nin Josefino'su, günün vakitlerini yaşama, misafirperverlik ve insan ilişkileri bakımından Avrupa hayatını eleştirir ve karşılığında Osmanlıyı bu kavramlar etrafında övücü sözler eder. Anlatıcı, Türk meziyetini ve gururunu üstün tutmak gayesiyle pek çok konuda Avrupa ile böyle mukayese imkânları yaratır. İnsanlararası samimiyetin en önemli göstergesi olan misafirperverliğin öteki'nin sosyal ilişkilerinde artık yeri olmadığından yakınır.

"…Türklerdeki şu misafirperverlik Avrupa'da bulunmaz. Muradım onlar birbirine gitmezler demek değildir. Lâkin sofraları, baloları hep resmî şeylerdir. Herkes hanesine geldi mi, yine kendi familyası halkıyla kalır Aralıkta bir familya içine misafir gelmiş görülmesi veyahut insanın kendisini başka bir familya içinde görmesi bir büyük teceddüt demektir." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 89-90)

Mesail-i Muğlaka'da, öteki'nin aile hayatının çöküşüne bir başka açıdan bakılır. Romandaki Madame De Rose'nin şahsında, Paris kibar kadınlarının fiziksel görünümlerine zarar vereceği düşüncesiyle çocuk doğurmaya yanaşmamaları eleştirilir. Kadınların fiziksel görünüşleri uğruna giriştikleri bu tutumlar, Fransa'nın demografik yapısını da etkilemiştir. Kadınların bu yaklaşımı yanında, kocaları da maddi bir takım endişelerden dolayı, "şerik-i cinayet" olurlar. Öteki'nin karı-koca hayatının bu görünümü, tamamen maddi endişelerin gölgesi altında, bütün insanî ilkeleri kaybetmiş şekilde karşımıza çıkar. Aile olmayı beceremeyen öteki'nin, bu karı-kocalığa dayalı duygusuz zemini, elbette sosyal hayatın parçalanmasıyla, samimiyetin ve bütün temel duygu-değerlerin kaybolmasıyla sonuçlanacaktır.

"Bu hâlin neticesini Fransa'nın nüfus istatistiklerinden sorunuz. Her memleketin ve bilhassa Fransa'nın o kadar kin güttüğü Almanya'nın nüfusu bir düziye arttığı hâlde Fransa'nın nüfusu artmayıp hemen eksilmektedir. Bu hıyânet-i vataniyyede kocalar dahi muâhizîn-i hükemânın şiddetinden yakalarını kurtaramıyorlar. Evet kocalar da bu işte karılarının şerîk-i cinayeti oluyorlar. Onların hesapları da bir başka türlüdür. Çocukları çok olursa kendileri vefat eyledikleri zaman servetleri bu verese-i kesîre meyanında dûçâr-ı taksim olarak veresenin her biri kendileri gibi zengin kalamazlar diye düşünüyorlar." (Mesaîl-i Muğlâka, 312–313)

Ahmet Midhat, adaptasyon bir eser olan *İki Hud'akâr*'ı yazma sebebini ve sürecini anlatırken eserde yaptığı bir takım değişikliklerden bahseder. Bunun nedeni, Avrupa'dan adapte edeceği eserlerde ve romanlarda çıkarılması gereken yerler olmasıdır. Yani bir tür sansür uygulama gayreti içinde olduğunu belirtme gereği duyar. Onun bu yargıları, Avrupa kültürü ve Avrupa edebiyatı hakkındaki düşünceleri hakkında önemli ipuçları vermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla onun için Avrupa'nın tek geçerli tarafı "terakkiyat-ı nafia-i maddiye"dir. "Terakkiyat-ı maneviyesi" ise tamamen yozlaşmıştır. Sosyal hayatın bozulmuşluğunun bir örneği ve kaynağı olarak da Avrupa romancılığının terbiye edicilikten uzaklaşmış olmasını görür. Kendi roman anlayışına uymayan yazı anlayışının bu ilerleyişini eleştirerek Batı'ya bir mesafe ayarlaması yapar. Amacı bilinçli bir tutum içinde olduğunu okuruna hissettirmektir.

"…Avrupa'dan gelen şeylerin çürüğü sağlamından, kötüsü iyisinden pek çok ziyade olduğunu iyi tecrübe etmişimdir… eseri beğenişimin sebebi vapurlar, şimendüferler, telgraflar, telefonlar, fonograflar gibi bin türlü terakkiyat-ı nafia-i maddiyesine hayran kaldığımız Avrupa'nın terakkiyat-ı maneviyesi, yani ahlâk ve adab ve adat-ı umumiyesi hiç de beğenilmeyecek bir şey olduğu hakkındaki efkârıma mutabık olmasıdır… Zira Fransa'da hüsn-i ahlâk üzerine roman bina eylemek modası çoktan kalkmış…"(İki Hud'akâr, 703)

Müşahedat'ta, öteki'nin sosyal hayatında insanın sosyal münasebetlerini kontrol altında tutan bir mekanizmanın olmayışı, keyfi ve ihlal ediciliğe dayalı bir bireysel yaşamı ortaya çıkardığına işaret edilir. Bu anlamda Osmanlı hayatıyla öteki'nin sosyal hayatını mukayese eden anlatıcı, insanlararası ilişkileri düzenleyen temel dayanağın "Allah korkusu" olduğu sonucuna varır. "İlahi adalet" mekanizmasının ve "hesap verme" korkusunun işlemediği Avrupa hayatı, inançsızlığın tekelinde olduğu için bu denli yozlaşmakta ve birbirinin hakkını ihlal ederek yaşamını sürdürmektedir:*"…Avrupa gözümüzün önünde duruyor. Oranın kanunları daha şiddetli. Fakat Allah korkusu yüreklerden çıkmış olduğu için cinayetler dahi çoğaldıkça çoğalmaktadır. (Müşahedat, 301–302)*

Karnaval romanında anlatıcı, Bahtiyar Paşa'nın dairesinde çalışan Fransız kadınlarının, Zekaî züppesinden hoşlanmalarını, onların hafifmeşreplikleri ile ilişkilendirir. Çünkü Fransızlar, insanlararası ilişkilerde "bi-edebâne" tavırlar sergilenmesinden kaçınmaz, bilakis hoşlanırlar. Onların seviyesizliğe dayanan ilişkileri, kendi aralarındaki sempatiyi doğuran dayanaklardan biridir. Öteki toplumun ahlak yoksunu bireyi, muhatabını kendi ayarında olan insanlar arasından seçmektedir. Bu da bir sosyal ilişki bozukluğu olarak kendini gösterir. Osmanlı ciddiyeti ile hareket eden ve bu duruma anlam veremeyen Resmi'ye, Hasna bu durumu şöyle özetler:"*… Bu Fransızlar öyle ırz ehli edip adamdan hoşlanmıyorlar! Zekâi gibi herbirine bayağı bî-edebâne iltifatlarda bulunmalı ki espritüel, zarif diye sevsinler." (Karnaval, 106)*

Tanzimat romanında, Batı romanının ve özellikle de Fransız romanının etkisi oldukça fazladır. Bu etki yalnız roman tekniği değil, muhtevada da kendini göstermektedir. Adaptasyon romanlar yazmakla Fransız romanının tesirine bütün

kapılarını açan Tanzimat romancısı, böylelikle Fransız hayatının da kendini göstermesine neden olmuştur. Batılı kültür unsurlarının bir aktarım kanalı olan tercüme roman, Osmanlı okurunun merakının bütün alıcılarını, Fransız sosyal hayatının tesirine açık bırakmıştır. Fakat Ahmet Midhat'ın, bu doğrudan aktarımın tehlikelerinin farkında oluşu; Onu, girişte de değindiğimiz bir tür tercüme roman otokontrolüne gitmeye yöneltmiştir. Ve bu durum, çoğunlukla başka milletleri ahlakî açıdan eleştirme biçiminde ortaya çıkmıştır. Ona göre Batı'yı teknik ve medeniyet alanında ileri görmek ahlakî açıdan da benimsemek anlamına gelmemelidir. Mümkün mertebe bu konularda mutedil bir çizgi takip etmeye çalışır. Acaib-i Âlem romanının kahramanlarının, Rus coğrafyasında yaptıkları seyahatlerinde, Rus milleti hakkında olumlu şeyler düşündüklerini ve onları İngiliz ve Fransızlarla mukayese ettiklerini görürüz. Avrupa terbiyesi kimi yerde karşımıza olumlu bir değerlendirmeyle kimi zaman da öteki bireyin kişilik eksiklikleri ile çıkarılmıştır. Romanda, çeşitli milletlerin karakter analizlerini yapmaya çalışan Suphi, onları sosyal ilişkileri bakımından kategorize eder. Rusları; seviyesiz Fransız ve suratsız İngilizlerden daha terbiyeli bir millet olarak görür. Bu tespitinin temelinde de "bir fikr-i siyasi" olmadığını belirtme gereği duyar.

"—Dostum Kazak başka Rus başka, Tatar başka hepsi başkadır. Asıl Rus kavmi hakikaten pek misafirperver, pek mültefit bir kavim olduğu gibi Avrupa terbiyesini aldıktan sonra nezaketleri bir kat daha artmıştır. Ruslar, Fransızlar gibi yılışık, zevzek ve İngilizler gibi tünd ve abûs değildirler. Cidden çelebi adamlardır ama bir buçuk asır mukaddem âdeta behâyim-i vahşîyyeden farkı olmayan seksen milyon cahil ahaliyi kopkolay mütemeddin etmek kabil midir? Vesâvis-i siyâsiyyeden kat'-ı nazar edersek terbiye görmüş Rusları Avrupa'nın en terbiyeli milletleri derecesinde buluruz. Zaten biz bir fikr-i siyasî ile sefahat etmiyoruz. Ahvâl-i âlemi görmek, anlamak için geziyoruz." (Acâyib-i Âlem, 69)

Paris'te Bir Türk romanında da Catrisse'in İngiliz kibarlarını tenkit ederek onların ciddiyetiyle dalga geçtiğini görürüz. Gemi seyahati sırasında birinci mevki de gitmeyişinin sebebinin *"İngiliz lordlarının mermer gibi suratlarına"* bakmamak olduğunu belirten Catrisse, mermer heykellerin bile gülümser bir edası olabileceğini ama İngilizler de bunun asla görülmeyeceğini söyler. (s.40)

Ahmet Mithat *Müşahedat*'ta, Avrupa adetlerinin ve geleneklerinin saçmalığından da yer yer bahseder. Bu adetlerden biri de "adopte" denilen evlatlık alma üzerinedir. Bu âdete göre, "*bir adam, diğerini evlatlığa kabul edince öz vâhit evladı sayılır."* (s.123) Bir sosyal ilişki tuhaflığı olarak bu durum, onun için Avrupa'nın alışıldık "garabet"lerinden birisidir.

Mesail-i Muğlaka'da, toplumsal bir sorun karşısında bireyin takınması gereken tavrın tamamen ne olması gerektiğine dair öteki'ne bir cevap vermeye çalışır. Öteki bireyin milli meselelerde ya da daha küçük bir sosyal olayda fedakârlık kavramını nasıl yok saydığını dile getirir. Korkaklık, kimi zaman öteki'nin kişilik özelliklerinden birisi olarak öne çıkarılır. Toplumsal birliktelik gerektiren bir olayda, sosyal ilişki ve dayanışmanın kopuk olması, öteki toplumun önemli bir zayıflığıdır. Yazarın dipte akan fikri, Osmanlı şecaati vurgulamaktır: *"bu mürüvveti ancak bizim buralarda arayınız. Avrupa'da hele Fransa'da ararsanız boş yere aramış olursunuz. Orada ciddîce bir tehlikenin vukuunu müteâkip herkes kendi canını kurtarmak gayret-i hodgâmânesiyle âdetâ çıldırır." (Mesâil-i Muğlâka, 95)*

Ahmet Metin ve Şirzad romanında anlatıcı, bireysel ve toplumsal düzlemde, sahip olunması gereken vatan, din, aile sevgisine, sadakatine; dostluk ve kişisel muhabbet duygusunun da eklenmesi gerektiğine inanır. Bu bağlılıkların yine Avrupa'da eksikliğine dikkat çekilir. "Münasebet-i zül-kurbâ" olarak tanımlanan duyguların eksikliği, öteki'nin başlı başına bir kaybı olarak sunulmuştur.

"Aşk-ı vatan, sevdâ-yı din, muhabbet-i pederâne ve mâderâne gibi şeyler meyanına efendi ve veli-i nimet sevdâsını da katmaktan hükemanın ağlebi gaflet göstermişlerse de bu muhabbet dahi hakikatte mevcuttur. İhtimâl ki Avrupa'da münâsebet-i zül-kurbâ bile gittikçe azalarak yok hükmüne takarrüp eylediği için ahlâkıyun bu efendi muhabbetini hiç de taharri etmemekte mazur görülürler." (Ahmed Metin ve Şirzad, 281)

Avrupa toplumlarının sosyal ilişkilerine değinilen Tanzimat romanlarında, öteki'nin sosyal ortamının bozukluğunun her yönden gözler önüne serilmesi, adeta bir görev bilinmiştir. Çünkü Osmanlı toplumu bu bakımdan dünyanın hiçbir toplumuyla karşılaştırılamayacak kadar sağlıklı bağlarla birbirine bağlı görülmektedir. Aile

hayatından komşuluk ilişkilerine, vatan sevgisinden düşkünlere yardım etmeye kadar her sosyal ilişki alanında rüşdünü ortaya koymuş bir toplum karşısında, Avrupa küçültülmüştür. Ahmet Midhat'ın bu inancını romanlarında ve ahlakî eserlerinde açık biçimde yansıttığını görüyoruz. Çünkü onun yaslandığı gerek dinî gerekse kültür dünyası bu bakımdan ona güven telkin etmektedir. "Ahmet Mithat'a göre İslâm kültürünün büyük üstünlüğü manevi değerlere verdiği önemle, namuslu ve iffetli insanlar yetiştirmesindedir. Bu konuda Namık Kemal de aynı onun gibi düşünür. Aile bağı gibi bazı bağların Batı'daki gibi zayıflamamış olması da İslâmi kültürün camiacı niteliğinden ileri gelir ve bu camiacılık korunması gerekli bir niteliktir." (Parla, 2006: 37-38) Avrupa kültürü, insanına böyle bir büyüme imkânı vermediği gibi, sosyal geleceğini de yozlaşmaya mahkûm etmiştir.

2.1.2. Paris, Paris

"Paris'e git bir gün evvel, akl u fikrin var ise,
Âleme gelmiş sayılmaz gitmeyenler Paris'e."
Hoca Tahsin Efendi

Paris; sosyo-kültürel, sosyo-politik ve sosyo-ekonomik açılardan 19.yüzyıl dünyasında en merkezi şehir olma özelliğini taşır. Aynı zamanda 18.yüzyıldan itibaren siyasi ve soysal hareketliliği ile tüm dünyayı etkisi altına almış ve 19.yüzyılda alafrangalılaşma cereyanının da başkenti ve ilham kaynağı olmuştur. Dönemin Osmanlı aydınları için de Paris, adeta bir fetiş-mekân olarak karşımıza çıkmıştır. "Paris, 19. yüzyıldan itibaren Türk aydınının ilgi odağı, Batı dünyasına açıldığı bir pencere olmuştur. Gidenlerden kimileri bu pencereden "yeryüzü cenneti"ne veya "medeniyet kıblesi"ni, kimileri "dünya başkenti"ni veya "sanat ve edebiyat mahşeri"ni, kimileri "harikalar diyarı"nı veya özgürlükler ülkesi"ni görmüşlerdir." (Andı, 258) Bu bakımdan 19. yüzyıl Osmanlı üst tabaka yaşayışının saatinin, Paris'e göre ayarlandığını söyleyebiliriz.

Tanzimat romanında Paris, hiçbir yere benzemeyen bir eğlence dünyası ve tüketim çılgınlığı ile özdeşleştirilmiştir. Fakat bu işleme biçimi, kuru bir hayranlık halesi etrafında dönmemiş, yaşayış biçimi, tüketim kültürü, insanlarının hayatla münasebeti, Tanzimat romancısı tarafından bir tenkit süzgecinden geçirilmiştir.

Ahmet Midhat, hemen pek çok romanında sözü getirip Paris'e dayandırır. Gerek eleştirisinden gerekse hayranlıkla karışık merakından kaynaklanan Paris arzusunu, ancak 1889 tarihindeki Şarkiyatçılar Kongresi münasebetiyle Avrupa'ya yaptığı seyahatte giderme imkânı bulmuştur. "Paris'teki gezilerinde olduğu gibi kimi zaman kendisini alamayarak çocukça bir heyecana ve hayrete kapılsa da Ahmet Mithat'ın Paris penceresinden Avrupa'ya bakışını önce kontrollü bir algılama çabası, ardından kıyaslayıcı, gerektiğinde eleştirici bir seçicilik diye tanımlayabiliriz." (Andı, 2006: 261)

Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar adlı hikâyesinde geçen "*Paris'in ahval-i heva-perestane ve etvar-ı serbestanesi"* ifadesi, (s. 569) Ahmet Midhat'ın Paris'i, romanlarındaki işleyişi üzerine kullanabileceğimiz anahtar cümlelerden biridir. Çünkü ona göre bu şehrin hayatı; kayıtsızlık ve keyfilik üzerine kurulmuştur. Paris'in yaşayışı karşısında "hayret etmek", Ahmet Midhat'ın adeta tabii bir refleksidir. Onun için burası her zaman hayret uyandırıcı ve şaşırtıcı bir yer olmuştur. Bir bakıma, Paris'in şaşırtıcı hallerini okura sunarak eleştiriye bir yol bulmaya çalışmıştır. Paris'in bu hallerinden bahsederken kimi zaman kalemin yetersiz kalacağını söyler ve ciltler dolusu kitabın yazılması gerektiğini ifade eder.

Ahmet Midhat, bazı romanlarında Fransa'daki sosyal karışıklıkları ve iç huzursuzluk çıkaranları da konu edinmiştir. Napolyon zamanına kadar süregelen bu karışıklıklar, şiddetli tedbirlerle Napolyon tarafından önlenmiştir. *Altın Âşıkları* romanında, eserin adaptasyon olması münasebetiyle de özellikle bu konu üzerinde fazlaca durmuştur. (s.226) İç asayişsizlik neticesinde insanların mallarının ve canlarının korunaksızlığından bahsetmiş, Fransa'nın sosyo-politik ve gündelik yaşamının tehlikelerini gözler önüne serme gereği duymuştur. Fransa tarihinin acayipliklerle dolu olduğunu anlatmak için *Altın Âşıkları*'nın başında bahsettiği "General Boulange ve Dreyfus" olaylarının, Parisliler nazarında önemsenmeyecek kadar küçük kalacağını düşünür. Çünkü bu olaylardan çok daha şaşırtıcı olaylar, Fransa tarihinde kayıtlıdır. Onun bir okur olarak da taşıdığı engin merak, Fransa tarihine olan vukufiyetini göstermektedir. Hatta Onun, Paris'in şehir haritaları üzerinde çalışarak romanlarını kaleme alması da bu özel ilgisinin göstergesidir.

"Fransa ve bahusus Paris şehri yalnız zamanımızda merkez-i garaîb olmakla kalmaz. Ey sevgili kari'! Nispet edilecek olursa asıl bu zamanda o memlekette acayib ve garâib azalmıştır.. Haydi, Fransa tarihinin o zamanki ahvalini ber-vech-i âti bir levhada tasvir edelim. Oo! Pek muhtasar bir tasvir! Bihakkın tasvir için müteveffa Thiers gibi ciltler doldurmalı. Ressamların dedikleri veçhile şöyle iri ve kalın çizgilerle çarçabuk çizilivermiş bir levha vücuda getirelim." (Altın Âşıkları, 215)

Aynı romanda, Paris'teki yaşamın hızına da dikkati çeker. Her zaman hızla değişen bir moda şehri olarak her dönem ayrı şeylerin hükmünü yürüttüğü, insanlarını peşinden sürüklediği bir yerdir burası. Bu yüzden: *"Paris'te senelerce müddet unutulmayıp devam edecek ne hâl olabilir?"* (s. 258) diye sormadan edemez. Paris'in bu moda anlayışı, hayatın her alandaki yaşayış unsurlarında görülmektedir. Romanda konu edinilen para tutkunu Michel Kardeşlerin başından geçen olay, sosyal bir hadise olarak Paris'te uzun yıllar dedikodu konusu olmuştur. Michel Kardeşler, yargılandıkları mahkemeden beraat etmelerine rağmen, Parislilerin onlara karşı beslediği nefret, Paris'te adeta bir moda gibi, ilgili ilgisiz herkese yayılmıştır. Fakat Michel Kardeşler aleyhindeki bu nefret salgını, aradan biraz zaman geçtikten sonra unutulmaya yüz tutar. Bunun nedeni de Paris'in yine bu gündem modasıdır. Anlatıcının vurgulamak istediği şey, Parislilerin amaçsız bir şekilde her şeyin peşine takılarak onu gündemden düşünceye kadar tüketme hevesidir.

"… Şimdi olduğu gibi o zamanlar dahi Paris moda esiri idi. Moda yalnız elbisede hüküm sürmez. Onun hükmü her şeye şamildir. Edebiyatın modası değişerek düne kadar hayalî şeyler mergûb iken bugün hakikî şeyler mergûb olur. Mesâlikin modası değişerek düne kadar avukatlık mesleği mergûb iken bugün tabiplik mesleği mergûb olur. Bunun gibi bazan Paris halkı feylesof olarak sıcak soğuk hamamlara çıplak girmeyi hoş görür de bazan dahi âdâbca mutaassıp olarak eldivenin düğmesi iliklenmemiş olursa meâyibden sayar." (Altın Âşıkları, 252)

Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar'da, Paris bu defa diğer dünya ülkelerinde emsali görülmeyen ve "hevesin ve arzuların" pençesinde yuvarlanan bir şehir olarak sunulur. Paris halkı içindeki zengin sınıfın geneli, ekonomik endişelerden uzak kendini tamamen zevke, eğlenceye ve zaman tüketimine adamıştır. Anlatıcı, Paris kibarlarının

boş zaman anlayışına da gönderme yapar. Bu sınıfın başlıca işi "sevda-perestlik"tir. Zamanını ve maddi varlığını tüketime hasreden bu elit kesim, zevk merkezli hayatları ile Paris hayatının sembolü olmuşlardır.

"Heva ve hevese ittiba Avrupa'nın her tarafında umumiyete karip bir surette görülen ahvalden ise de heva-perestlik hususunda Paris bütün dünya yüzünde bir misali daha bulunmayan bir şehirdir. Paris şehrine herhangi bir roman isnat olunur ise esası heva-perestlik üzerine bina edilmemek kabil olamaz. Bir romancının şayan-ı bahs göreceği hemen başka hâli yoktur ki o hâl üzerine roman binası mümkün olabilsin. (Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar, 563)

Paris'te Bir Türk'te, Alexandre ile Nasuh arasındaki bir diyalogda, Alexandre, Paris'i dünya medeniyetinin katili olarak değerlendirir. Şehrin kendi başına ürettiği bu zevk ve eğlence kültürü ile bütün dünya için adi ve tahrip edici bir model olduğuna inanır. Alexandre, Paris yaşamının içine girmeden önce, içinde yaşadığı hayatı, "âlem-i sefalet", Paris'in zevk ve eğlence hayatını da "âlem-i saadet" olarak görmüş olduğunu söyledikten sonra bu hayatın içine girince bu fikrinin tamamen değiştiğinin altını çizer. Paris, insanlığın sinesinde bir iffetsizlik lekesi olarak bütün dünyaya yayılan maddi ve manevi hastalıkların kaynağı olarak tasvir edilir.

"…Eğer dünya büsbütün bir Paris bulunmaz da her taraf köy olur ise, dünyada daha ziyade mamur ve ehl-i dünya dahi daha ziyade mesut olur. Bir kere baksanız a şu Paris halkını eğlendirmek, yani güya mesut etmek için neler icat edilmiş! Neler ihtirâ olunmuş! Bunlar uğrunda ne kadar fikr it'âb edilmiş! Ne kadar milyonlarca masraf göze aldırılmış! Bununla beraber zannederim ki Paris halkı bu medeniyetten memnun değildirler. (Paris'te Bir Türk, 234)

Aynı romanda, Paris'te bulunan farklı bir mahalleden bahsedilir. Burası Paris'in bilinen alafranga hayatından çok ayrı bir görünüm sergilemektedir. Sosyal hayatın içinde, olumsuz ve kanunsuz bir ortam resmedilir. Medeniyetten yoksun bu mahal, Paris'in inceliğinden hiçbir iz taşımaz. Yaşayanlar burayı bütün maddi ve manevi medeniyet unsurlarından arındırmıştır. Sakinleri tembel ve fakirdirler. Bu nedenle de kanunsuzluğa meylederler. Romanda, Paris şehir hayatının ilginç bir görünümü olarak bu bölgenin ve inanlarının yaşayış biçimi tenkit edilmiştir.

"…bu mahal Paris'in en ziyade görülmeye şayan olan bir mahallidir. Zira Fransız lisanı kürre-i arzın her tarafına münteşir olduğu hâlde, henüz oraya girmeyip orada tekellüm edilen ve "argo" denilen bir nev' lisanı ise Fransızlar dahi anlayamazlar. Saniyen dünyanın kısm-ı a'zamına medeniyet intişar eylemiş ve Paris ise bu medeniyetin payitaht-ı umûmîsi addedilmekte bulunmuş olduğu hâlde, bu mahale henüz medeniyet girmemiştir. Zira orada din, ahlâk filân bulunmak şöyle dursun, hatta familya halkınca vücudu tabiî gibi görünüp pek çok ukalâyı aldatmış olan irtibat dahi bu mahalde hemen hiç yok gibidir. Aman ne kadar fakirdirler! Aman ne kadar tembeldirler…" (Paris'te Bir Türk, 427)

Ahmet Metin ve Şirzad'ın kahramanı Neofari'nin, Paris'e olan bağlılığını anlatırken, bu şehrin insanlar üzerinde bıraktığı büyüye ve hayranlık uyandırıcılığa işaret eder. Anlatıcı, Paris'i bir defa gören ve yaşayan bir insanın dünyanın başka hiçbir şehrinin güzelliğine aldanmayacağına inanır. Fakat Paris'in "maneviyatındaki kubhiyyâtı" görmüş olanları hariç tutar. Paris şehrinin medeniliği ve dış güzelliği, her insan için çekici gelmesine karşın, "ifrata ve tefrite meylden tab'ı" temiz yaradılışlı insanlarda nefret uyandırmaktadır.

" Gözünü Paris'te açmış olan bir adam artık bütün dünya yüzünde yine Paris'ten başka yaşayacak yer bulamaz. Meğer ki Paris'in mâneviyatındaki kubhiyyâtı görmüş ve onlardan ürkmüş, iştirak etmiş olsa da o dûzah-ı bihişt-nümâdan firâra mecbur ola. O halde dahi kendisini bir köylü kulübesine götürseler orasını pek tabiî, pek bahtiyârâne bir yer bulur. Parisli için evsat-ı umûr yoktur. Tab'ı ya ifrâta ya tefrîte meftundur. " (Ahmet Metin ve Şirzad, 18)

Ahmet Midhat, *Müşahedat*'ta, Paris'e farklı bir yaklaşım sergiler. Paris'in sadece sosyal hayatındaki rezilliklerini ilan eden romancıları suçlar. Ona göre Paris'i bu anlamda romanlar aracılığıyla hep teşhir etmek doğru değildir. Paris'in hastalık derecesindeki fuhuş iptilası ve siyasi karışıklıkları neticesinde bütün rezilliklerinin yanında; gerek sanayi gerekse ahlakta üstün vasıflı insanlarına ve ortamlarına değinilmemesinin doğru olmadığına inanır.

"Bu zamanın tabiî romancılarına bakılacak olursa dünyada ve bahusus dünyanın Fransa denilen kısmında ve hele Fransa'nın da Paris denilen yerin fezâil-i beşeriyyeden

hiçbir eser kalmamış olmak lâzım gelir. Meşgûliyyet-i umûmiyye fuhuştan ibaret olarak emrâz-ı şehvâniyye, ağrâz-ı siyâsiyyeye karışıp kabiliyet-i cinaiyye dahi bunların rengini kızartmakla Paris'in dünya yüzünden vücudu kaldırılması ehem ve elzem bir şehir olması lâzım gelir. (Müşahedat, 4–5)

Bu ifadelerle, kendi romanlarında yaygın olarak başvurduğu Fransa'nın sefih yüzünü sergileme çabasına, *Müşahedat*'ta farklı bir yorum getirmiş olur. Özellikle Emile Zola'nın başını çektiği Naturalistler'in, Paris'teki sefaleti ve iffetsizlikleri gözler önüne serme çabasını eleştirir. Paris, aynı zamanda "envar-ı medeniyet"in de birçok güzelliklerinin yeşerdiği bir yerdir ona göre. Bu konu etrafında roman tekniği açısından da bir eleştiri yapmaya çalışmıştır.

"O Paris ki Emile Zola ve rüfekası orada kokotlardan ve bunlara perestiş erbâbından ve bir de akşama yiyeceği olmadığı hâlde yine tembellikten vazgeçmeyerek, her nereden gelirse gelsin, velevki karısının, kızının, hemşiresinin iffeti pahasına hasıl olsun, bir şişe şarap ve konyak veya rakı ile o günlük taam intizarında bulunan erbâb-ı sefâletten başka hemen kimseyi görmezler. Her biri envâr-ı medeniyyetin başlıca birer mişkatı olan bunca müessesât-ı ilmiyye ve sanâiyye ile onların erbâbını ve fezâil-i ınsâniyye ile tezeyyün değil, belki kendi, vücutları fezâil-i beşeriyyeyi tezyin eden bunca eâzım-i şuarâ ve fezâil-i ahlâkiyyûnu tez geçerler." (Müşahedat, 4–5)

Ahmet Midhat'ın Paris'i, gerek siyasi gerekse sosyal hayat bakımından oldukça zengin ve renklidir. İşin ilginç yanı, roman anlatıcısının Paris sergüzeştini ömrünün ileriki yıllarında gerçekleşmiş olmasıdır. Yani Ahmet Midhat, kitabi bilgilere ve hayal dünyasına yaslanan görülmediği bir şehrin hikâyesinin peşinde yaşamıştır.

2.2. Osmanlı Sosyal Hayatına Yönelik Tenkitler

2.2.1. Şehirleşme meselesine yönelik tenkitler

Batılılaşmanın doğal bir gereği olarak şehirleşme kültürü, Batı modelindeki şehirler göz önüne alınarak oluşturulmaya çalışılır. Romanlarda sıkça bahsedilen Avrupa şehirlerinin, genellikle yapısal özellikleri ve ulaşım imkânlarının gelişmişliği vurgulanır. Model şehirler, Paris başta olmak üzere diğer Avrupa başkentleridir. Somut ve gerçekçi bir şekilde şehirleşme eleştirisi de İstanbul ekseninde işlenmiştir. Tanzimat

edebiyatının ve gazeteciliğinin öncülerinden Şinasi'nin de bir gazeteci olarak duyarsız kalmadığını, İstanbul şehir hayatı ile ilgili çeşitli yazılar kaleme aldığını görüyoruz. Bir bakıma bu yazılar ve bahisler, şehirleşme meselesinin, Tanzimat'ın medeniyetinin önemli konularından biri olduğunu göstermektedir. Şinasi'nin *Tasvir-i Efkar*'da yayınlanmış olan *"Bend-i Mahsus İstanbul Sokaklarının Tenviri ve Tathiri Hakkındadır"* başlıklı makalesi, adından da anlaşılacağı üzere sokakların temizliği ve geceleri aydınlatılması ile ilgili bir yazıdır: Şinasi'nin bu konu ile ilgili görüşleri bir yana, üslubu ile Nedim'in İstanbul'a seslenişini hatırlatmaktadır. "İstanbul beldesi, Avrupa'nın kenar sahilinde Asya'ya karşı kurulmuş bir mâlike-i deryadır ki mânendi zîr-i eflâkte mer'î olmaz; illâ ki âyine-i âb-dârı olan safha-i Halic'inde münakis suret-i bî-kararıdır. Âvaze-i cihan-gîri uzaktan işitenlere bir mertebe hoş gelür ki manzara-i dil-küşasını yakından temaşa etmeğe kulaktan âşık olmamak muhal-i mutlaktır." (Tansel, 1960: 103) sözleriyle bahsi geçen yazısında, meseleye şehircilik açısından bir yorum getirmesi gerekirken geleneksel tonla İstanbul'u vasfetmeyi sürdürmüştür. Tanzimat romanında bu konuya yine Ahmet Midhat'ın eleştirel bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

Ahmet Midhat, *Demir Bey Yahut İnkişaf-ı Esrâr* romanında, İstanbul'da belediyecilik hizmeti verenlerin, şehrin en güzel mahallelerinden biri olan Cihangir'i, mekânsal güzellik bakımından nasıl çirkinleştirdiğini ve görsel açıdan yoksullaştırdığını dile getirir. İstanbul'un kimi semtleri, yaşayanlarının ve belediyenin estetiği ve doğayı koruma endişesi taşımamaları nedeniyle tahrip olmaktadır. Binalarıyla, görselliğiyle Batı tarzında şehirler inşa edilmesinden yana olmakla beraber, bunların bir zevk endişesi güdülerek ve tabiat varlıkları korunarak gerçekleşmesinden yanadır. Çünkü "yolların bu büyüklüğü, ihtişamı, büyük bina ve ağaçlarla tanzimi muhakkak ki, bir dereceye kadar, milletlerin zenginliklerine bağlı imkânlardır." (Okay, 1991: 69) Bu anlamda İstanbul şehirciliğinin, önemli problemlerle karşı karşıya olduğunu düşünür. Özellikle vurguladığı "bahçe", modern yapıların yanında geleneksel ve doğal mekânların da korunması gerektiği kanaatini taşıdığını göstermektedir.

"Bizce İstanbul'un en güzel mahallâtından birisi Cihangir'dir. Büyük harîkler vukuuyla tesviye dairesine giren mahaller sıklaşır. Yeni taksim olunan arsalara bahçe ittihazı için yer verilemez. Taksim olunan küçük küçük arsalar üzerine büyük büyük kârgirler binası tasarrufât-ı asriyye muktezasından olmakla işbu yeni mahalleler bahçe

denilen şeyden mahrum kalırlar. Güya cebr-i mâfât için devâir-i belediyye yeni ve geniş sokaklara ağaç dikmeye çalışır ise de ilk yerinden çıkarılması üzerinden aylar geçmiş olan fidanı sokakların iki tarafını biraz eşeleyip sokmaktan ibaret ameliyat neticesinde, o fidanlar bir aralık yeşerseler bile mürur ve ubûr eden insanların, hayvanların çatıp çarpmasından muhafaza edilemediği, sulanamadığı, budanamadığı için beş yüzde birisi meydan alamayıp mahvolur gider."(Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 7)

Tarihi bir roman olan *Süleyman Muslî* romanında da yine İstanbul'u ve Üsküdar'ı, mimari görünüm bakımından Avrupa şehirleri ile mukayese eder. Şehrin gittikçe yozlaşan mimari görünümünden memnun değildir. Geleneksel Osmanlı mimarisinden gelen yapıları, İstanbul'un süsü olarak görür. Fakat bu durum, diğer Avrupa şehirlerindeki binalara nispetle çok sönük kalmaktadır. "Ahmet Midhat Avrupa'yı görmeden önce, kitaplardan tanıdığı batı şehirlerini İstanbul'la mukayese etmek imkânını bulmuştur. *Üss-i İnkılap*'da çok geniş manasıyla imarın lüzumundan bahseden yazar, Osmanlı ülkesinin, Avrupa şehirleriyle kıyas edilirse balta girmemiş bir ormana benzediğini söyler." (Okay, 1991: 64) İstanbul'un görsel cazibesi, yavaş yavaş kaybolmaktadır. Ahmet Midhat'ı bu konu etrafında, yaşadığı şehrin dış görünüşünü önemseyen bir estetikçi tavrıyla görürüz.

"…Ebniye-i aliye ve muntazaması bu kadar az olan ve sahil-i bahrde olduğu halde henüz bir muntazam rıhtımı bile bulunmayan şehrin letafet-i sun'iyyesi hiç bir kimseye hayretbahş olamayacağını kemal-i tevazu ile teslim etmeliyiz. Viyana gibi, Petersburg gibi, Paris gibi, Newyork gibi usul-i cedidide üzere tarh veya tecdid edilmiş şehirlerin sun'i hasıl eyledikleri letafet mukabilinde şehrimizin ne letafeti olabilir ki ukul-i seyyahine hayret-ferma olabilsin? Hâlâ Üsküdar tarafına bir nazar-ı teftiş havale ediniz. Boyası solmuş, tahtaları kararmış, kanburu çıkmış vayahut bir tarafına meylederek sıkletini komşusuna yükletmiş olan ahşap haneleri usul-i mimariyyeden hangisine tatbik edebilirsiniz?" (Süleyman Musli, 219)

İstanbul'un Avrupası Beyoğlu, bu görünümden farklı olarak o dönem için daha modern binalarla donanmıştır. "Kâgir binalarla doluşan Beyoğlu eski İstanbul'un ahşap yapıları ve harap semtlerine tepeden bakıyordu." (Özer, 2006: 132) Geleneksel semtlerle arasındaki farklılık, mimari bakımdan hemen göze çarpmaya başlar. Bu

bakımdan İstanbul'da, mimariden kaynaklanan bir ikiliğin kendiliğinden oluşmaya başladığı söylenebilir. Bunlardan biri Beyoğlu diğeri de eski İstanbul olarak anılır. "Beyoğlu bölgesi Avrupa'ya en yakın hayat tarzının yaşandığı yer olarak her türlü insanıyla eğlence merkezleri, lokantaları, barları, sinemaları, otelleri, işlenen suçları ile diğer İstanbul'u oluştururken diğer yanda tüm sadeliğiyle eski İstanbul yaşamını sürdürmekteydi." (Özer, 2006: 131)

Paris'te Bir Türk'te, Paris ve İstanbul'un şehir içi ulaşım olanakları karşılaştırılır. Nasuh'un Paris'in Champs-Elysees gibi, Rue de Rivoli Caddesi gibi seçkin muhitlerinde oturmaktansa, öğrenci mahallesinde kalmayı tercih etmesi üzerinden bir yorumlamaya girişen anlatıcı, bunu Nasuh'un, herkesin gittiği yolda gitmeyerek kendi aklı ve vicdanıyla hareket etmesine bağlar. Bu konuya değindikten hemen sonra da Paris'teki şehir içi ulaşımın kolaylığını ve ucuzluğunu anlatır. Hâlbuki İstanbul'da yaşanabilecek herhangi bir aksilik sonucu, bir semtte kalmak zorunda kalınırsa, yaşanacak sıkıntılar anlatmakla bitirilemez. İstanbul'un Paris karşısında; zamanın işlevsel kullanımına katkısı bakımından zayıf kaldığı gözler önüne serilir.

"Paris bir şehr-i azîmdir ki insan-ı kâmil nazarında her tarafının itibarı birdir. Zira hangi tarafında bulunsanız arzu eylediğiniz etrafa sizi derhâl isal için faytonlar gibi, omnibüsler gibi, şimendiferler gibi, nehir vapurları gibi binlerce vesait-i nakliye emrinize, yani beş on paranıza muntazırdırlar. Herhangi tarafta olsanız gecenizi geçirebilirsiniz. Öyle İstanbul'da olduğu gibi maâzallahü tealâ geceyi Fatih'te geçirmeye mecburiyet elverip de bir ahbap hanesi dahi bulunmaz ise, bakkal dükkânında zeytin, ekmek yiyerek kahvehane peykesinde (O da kahveci razı olursa. Çünkü sizi kabule hiç mecburiyeti yoktur) beytutete muhtaç kalmazsınız. (Paris'te Bir Türk, 115)

Yazarın bu görüşlerine rağmen, İstanbul ulaşımında yeni şehircilik anlayışına bağlı olarak önemli çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Deniz ulaşımında uzun yıllar kayık ve mavnalar kullanılmışken, 1851 yılında kurulan Şirket-i Hayriye ile düzenli vapur seferleri başlamıştır. 1888'de bu seferler daha da yaygınlaştırılmıştır. Kara ulaşımında ise atlı arabalar kullanılırken, 1869'da İstanbul Tramvay Şirketi kurulmuş, 1881'de geliştirilmiş ve İstanbul'da birçok güzergâh toplu taşımacılığa açılmıştır. Ayrıca, 1875'te açılan Tünel

ile "Galata'nın ticaret bölgesiyle Pera'daki konut ve eğlence merkezi arasında gidip-gelme kolaylığı sağlanmıştır."(Esen, 2006: 38-39)

Aynı romanın başka bir yerinde, yine İstanbul'daki şehir içi ulaşımın zorluklarına ve karışıklığına atıfta bulunulur. Anlatıcıya göre İstanbul içinde rahat seyahat edebilmek için, adeta şehir içi matematiği iyi bilmek gerekir. Aksi takdirde seyahat eden kişinin çekeceği zahmetler kaçınılmazdır. İstanbul'un bu durumunu yine Paris'in ulaşım imkânları ile karşılaştırır.

"Meselâ Bahçekapı'sından bir araba kalkıp Aksaray'a kadar gider. Bir tanesi dahi Kum kapı'dan kalkıp Fatih'e varır ki bunlar Bayezid önünde tekatu' ederler. Bu tekatu' ve tekabülü bilmez ise Bahçekapı'sından bindiği gibi soluğu Aksaray'da alıp bir türlü matlûbu olan Süleymaniye civarına takarrüp edemez…" (Paris'te Bir Türk, 369)

Hayret'te, Ahmet Midhat'ın, İstanbul'un şehir olarak bile görülemeyeceğine dair bir sitemine dahi şahit oluruz. Bu şehirde, insanın geceyi geçirebileceği, "temiz bir hotel" bile bulması mümkün değildir. Hatta buraya "payitaht" değil, "azîm ve cesîm bir köy" demek daha uygundur. Çünkü: "*…şehir denilen şey insanların yaşamak için muhtaç oldukları her şeyi câmi olmak lâzım geldiği halde İstanbul'da levâzım-ı mezkûreden birçoğunun noksanı bedihî-dir. İşte ez-cümle izzet-i nefsini bilen bir adamın temiz bir hotel bulup da geceyi geçirebilmesi kabil değildir." (Hayret, 56-64-65)*

Romanın ilerleyen kısımlarında yine şehir ve ulaşımla alakalı bir bahis açılır. Avrupa'da ülkeler arası seyahat yapmanın Osmanlı'da İstanbul'dan başka bir şehre seyahat etmekten daha kolay olduğu savunulur. Osmanlı, şehirleşme ve ulaşım tekniğinden Avrupa'ya göre çok geride kalmıştır. Bu mesele, Osmanlı hükümetlerinin ihmali ile birlikte Batı'nın ulaşım alanındaki gelişmelerini de takip edememesinden kaynaklanmaktadır.

"…Petersburg gibi en uzak bir yerden şimendöferler ile üç gün zarfında İtalya'ya inebilir. Paris'ten, Berlin'den İtalya iki günlük yoldur. Bu iki-üç günlük yolu kat'etmekteki külfet dahi nisbet edilemez. Ne mümkün İstanbul'dan Bursa'ya gitmek bizce ehven-i seyâhat olup ondan öteye Kütahya'ya kadar gidebilmek Avrupa'nın hiçbir yerindeki seyâhatlere kıyas olunamıyacak kadar müşkilâtı dâîdir." (Hayret, 85- 8)

Osmanlı şehirleşmesi ve Avrupa kentlerinin şehirleşmesini mukayese etmeye çalışan *Paris'te Bir Türk*'teki Gardiyanski, medeniyetin ışıldadığı büyük Avrupa ülkelerinin başkentlerinde, şehir planlamasının çok önemli bir konu olarak göz önünde tutulduğunu savunur. Fakat İstanbul gibi bir şehir böyle bir planlamadan mahrum bırakılmıştır. Nasuh, bu eksikliği kabul ve itiraf etmek zorunda kalır. Osmanlı onurunu zedeleyecek hiçbir şeye meydan vermeyen Nasuh'un bu kabulü, bu detayın ne kadar önemli bir mesele olarak görüldüğünü işaret etmektedir.

"Şimdi İngiltere'de, Fransa'da, Almanya'da, Avusturya'da âdetâ muhtasaran plânı yapılmamış yer yok gibidir. İspanya, İtalya, Rusya'ya, gelince, orada halk böyle şeylerin kadrini bilmediklerinden mâada kendilerine irâe edilse bile ehemmiyet vermediklerinden en büyük memleketlerinin de plânlan yoktur. Âlemin gözü oralarını görmez ve oraları kendilerini âlemin gözüne arzetmezler. Hele memâlik-i Osmâniyeyi hiç sormayınız. Henüz payitahtın bile mükemmel bir plânı yoktur." (Paris'te Bir Türk, 315)

Gardiyanki'nin bu düşüncesine ve Nasuh'un bunu kabullenmesine rağmen, 1848 yılında İstanbul kent planlamasını düzenleyen ilk nizamname hazırlanmış ve "1848-1882 yılları arasında da altı tane nizamname daha çıkarılmıştır. 1855'te İntizam-ı Şehir Komisyonu kurulmuş ve 1857'de Pera, Galata ve Tophane'yi kapsayan Altıncı Daire-yi Belediye oluşturulmuştur. Bu girişimlerle İstanbul'da yeni bir şehircilik anlayışı kurulmaya çalışılmıştır. 1870'teki büyük Pera yangınından sonra da şehir Taksim'den Şişli'ye doğru büyümeye başlamıştır. (Esen, 2006: 38-39) Devletin ve görevlendirdiği kurumların böyle bir çabası olmakla beraber, şehir planlamasındaki aksaklıklar, muhtemelen işleyişte yaşanmaktadır.

Fenn-i Bir Roman yahut Amerika Doktorları'nda, Paris'teki Per Laşez Mezarlığı'nın bile tertip ve düzeninin bizim Osmanlı şehirleşmesine model olabilecek kadar güzel düzenlendiğini belirtir. Anlatıcı, İstanbul'daki belediyecilik faaliyetlerinin yetersizliğinden ve gayretsizliğinden yakınır: *"Paris'te en ziyâde nazar-ı hayretime çarpan şey Per Laşez Mezarlığı olmuştur. Mezarlık denildiği zaman hatıra gelebilecek şekl ü sûret orada asla yoktur. O da başkaca bir şehirdir ki sokaklarının, yollarının*

İntizamı bizim dâire-i belediyelere nümûne-i imtisâl olmağa şâyandır." (Fenn-i Bir Roman yahut Amerika Doktorları, 23)

Romanda, şehirleşmenin başka bir yönü de ele alınır. Yeni kıtada şehirleşme ve bina yerleşimleri numaralandırılarak belirli bir nizama sokulmuştur. Bu nedenle aranılan bir adresi bulmak zor değildir, fakat Osmanlı'daki yerleşim düzensizliği en ince detayı belirtilen bir evin bile bulunmasını zorlaştırmaktadır.

"…Amerika'da bir zarf üzerinde böyle yalnız üç rakam yazılı olduğu halde mahalline vâsıl olabilirken bizde mektubun üzeri "hâlen bu mektup Âsitâne-i Aliyye'de Ayasofya semtinde Yerebatan mahallesinde, Çıkrıkçı sokağında, Aşçızâde hânesi diye mâruf olan on dört numaralı hanede sâkin Fatıma Nazîfe Hanım'a vusûl bula" bedûh diye yazılır yine vusûl bulmaz. " (Fenn-i Bir Roman yahut Amerika Doktorları, 28-29)

Bahtiyarlık romanında Ahmet Midhat, kahramanları Senai ve Şinasi'nin konuşmaları aracılığıyla bir şehir ve köy mukayesesi yapmaya çalışır. Okurunu bu iki mekânın, insanın yetişmesine katkısı üzerine düşünmeye sevk eder. Kahramanlar arasındaki diyalog, şehir ve köyün insan varlığının sosyalleşmesi yönündeki etkisine yönelik bir çözümleme çabasıdır. Anlatıcının sözünü emanet ettiği idealize kahramanı Şinasi'ye söylettiği; şehrin insanı bir "ikbal" hırsına sürükleyerek mutsuz kıldığı yönündeki düşüncesi, Senai'nin düşünceleri ile çatışır. Züppe tipi Senai, "şehrin insana suhulet" sağlaması ve köydeki insana nispetle "cihanı ve cihanın terakkiyâtını görmüş" olduğu yolundaki düşüncelerini ileri sürer. Ahmet Midhat'ın her iki görüşe de mesafeli durarak çeşitli yönleriyle bu iki görüşü de benimseyebileceğini göstermektedir. Şehrin, bireyi medenileştirmesi yanında, kimi zaman da insanın asliyeti ile bağlarını koparacak kadar yozlaştırdığına dikkati çekmek ister. Bu yaklaşım, şehrin somut yüzünden çok insan ruhuna yönelik olan etkisine yapılan göndermelerdir.

"—… insan köyden ziyade elbette şehirlerde suhuletle bahtiyar olabilir. O kadın çimento üzerinde yatıyorsa da cihanı ve cihanın terakkiyâtını köyde hilâlli çarşaflar üzerinde yatan pederimden ziyade görmüş tanımıştır. Cihanı o kadının görüp tanıdığı kadar bilmek dahi pederimin hayvancasına yeyip içmekten yatıp kalkmaktan ibaret tanıdığı hayata tercih olunur. Zaten pederim dahi böyle söylüyordu. «Oğlum! Bari sen

benim gibi hayvan kalma. Şehre git! Oku! Yaz! Terbiye ol! Talihinde varsa paşa bile olursun. Benim gibi çiftçi kalmak bahtiyarlık mıdır?» derdi.

—Garip şey! Benim pederim de aksini söylerdi. «Şehirlerde insanın serveti, ikbali ne kadar çok ne kadar yüksek olursa rahatsızlığı da o kadar artar. Refah ve saadet, büyük cemiyetlerden uzak yaşamaktadır.» derdi." (Bahtiyarlık, 508)

Bahsin devamında, Senai'nin şehir yaşamını arzulamasındaki asıl nedenin "Avrupalı sanatçılar" gibi olabilme hevesine dayandığını görürüz. Karakterin, şehir yaşamına olan ilgisinin, züppelik ve alafranga hayat özlemi ile bağlantılı olduğu anlaşılır. Dolayısıyla Senai'nin şehir hevesi, "ikbal" arzusu ile şekillenmiştir: *"Köylerde Voltaire'ler, Jean Jacques Rousseau'lar, Shakespeare'ler yetişebilirler mi? Ben onlar gibi olmak istiyorum. Hâlbuki babamın istediği gibi bey paşa olmak için dahi insana köy değil şehir lâzımdır." (Bahtiyarlık, 509)*

Ahmet Midhat'ın şehirleşme ile ilgili meseleleri, binaların estetik görünümleri, doğal alanların korunması, şehir içi ulaşımın kolaylığı ve bir şehir planlamacılığının oturtulması ekseninde işlenmiştir. Bunun yanında, şehirleşme ile ilgili belki de en önemli tespitlerden birisi Nükhet Esen'in, Ahmet Midhat'ın yaklaşımını esas alarak İstanbul'un üç parçalı şehir bölümlemesini temel alarak yaptığı yorumlamadır: *"*Üç parçalı bir şehir olan İstanbul'da Ahmet Mithat hep ikili karşıtlıklar kurmaktadır. Bu yüzden mahalleler de ikili karşıtlıklar halinde kurgulanır. Huzur-keşmekeş, hareket-durağanlık, Doğu tarzı-Batı tarzı karşılıklı mahallelerdedir. Toplumsal ahlak üretmeye çalışırken romanlarının mekânını da bu ahlak doğrultusunda kurgular. Gayesi Doğu ve Doğu'ya ait olanla Batı ve Batı'ya ait olanı karşılaştırarak, Doğu'yu ve Doğu'ya ait olanı hâkim kılmaktır. İstanbulluyu eğitmek ve dönüştürmek için İstanbul'u kullanır Ahmet Mithat." (Esen, 2006: 45-46-47) Bu tespitler, Ahmet Midhat'ın, şehri sadece dışsal ögelerle bezeli bir mekân olmaktan öte, insanî münasebetlerin şekillendirdiği bir yapı olarak algıladığının kanıtıdır.

Tanzimat'ın bir diğer önemli romancısı olan Nabizade Nazım'ın *Karabibik* romanında da realizmin ışığı altında köylülük ve çiftçilik hayatı ile ilgili bilgiler aktarılmaya çalışılmıştır. Eserin girişinde, realizmin ilkeleri hakkında bilgiler verilip bütün gerçekliklerin olduğu gibi yansıtılmaya çalışıldığı iddia edilmiştir. Özlem Fedai'nin

Karabibik'in girişinde yapmış olduğu değerlendirmeler, eserin sosyal değinilerinin ve yazarın sosyal tenkitlerinin çerçevesini çizmektedir. Nabizade Nazım, sosyal hayata yönelik tenkitlerini olay örgüsü içerisinde vermeye çalışmıştır. "Osmanlı toprakları içinde bir arada bulunan Türk ve Rumların yaşadığı mekânlara büyüteç tutan yazar, son derece bakımlı ve mamur olan Rum köylerine, meydanlarına ve kilise bahçelerinde yetiştirdikleri sebzelere dikkat çekerek, bilinçaltında bir mukayese yapar. Fakir, bakımsız ve tembel olan Türk köylülerinin ve onların yaşadıkları köylerin bu durumunun sebebi üzerinde düşünmemizi sağlar. Rumlarda alabildiğine gelişen ticarete karşılık, Türk köylüsünün ekmeğini topraktan çıkarmaya çalışması; Türklerin zenginleşen Rumlardan borç almaları, köylerde bile Rum doktorlara muayene olmaları dikkat çekicidir. Sosyal hayat içinde çok yer almayan, kirliliği ve tembelliği ile karşımıza çıkan Türk kadını (Huri) da son derece güzel, bakımlı ve şuh bir kadın olan Rum Linardi'nin karısı Eftelya ile âdeta karşı karşıya getirilmiştir." (Nabizade Nazım, 2004: 175) Özetle, Osmanlı ve öteki'nin; sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik bakımlardan karşılaştırıldıklarını görürüz.

2.2.2. Seyir yerleri

19. Yüzyıl İstanbul sosyal hayatının en meşhur ve gözde gezinti mekânlarından birisi Göksu ve Sadabad gezintilerinin mirası olan mesire yerleri olmuştur. 18. yüzyıl Divan şiirinden itibaren izlerine ve bahislerine rastladığımız bu mekânlar, kapalı bir toplum olan Osmanlı İstanbul'unun genç erkekleri ve kızlarının birbirini görme ve tanıma yerleriydi. "M. Fatih Andı, *Roman ve Hayat*'ta kadının kamusallığının aleniyet gösterdiği en yoğun mekân biçimleri olarak mesire yerlerinin görünümlere ilişkin olarak özellikle 19. yüzyılın sonlarından itibaren sosyal hayattaki kıpırdanmaların kadınları pasif ve gizli bir şekilde etkilediğini söylemektedir. XVIII. Yüzyıl sonlarından itibaren sosyal hayatta bir değişimin kıpırtıları, kendisini yavaş yavaş göstermeye baslaşa bile, kapalı bir geleneksel yapı içerisinde en kapalı kesim hiç şüphesiz kadınlar ve hassaten de genç kızlardı. Konakların, köşklerin yahut mütevazı evlerin çatıları altında yaşanan, mahalle komşusu gezmeleriyle, günübirlik misafirliklerle bir çeşni katılmaya çalışılan yahut arada sırada Kâğıthane, Göksu, Kuşdili, Çamlıca mesirelerine yapılan kaçamaklarla heyecan aranan bir sakin ve âsûde hayatın önemli bir imkânı ve adeta

gizli renk arayışıydı roman ve romanın önlerinde açtığı hareketli, canlı, serbest, serazad, yabancı fakat bilinmeyenin cazibesiyle süslü muhayyel hayat. Üstelik buna bir de fıtratın kendilerine verdiği hassasiyeti ve bu hassasiyetin merak ve tecessüs duygusuyla kırbaçlandığını da eklerseniz." (Günaydın, 2007: 106) Özellikle buralara gelen erkek tiplerinin de genel ahlak kurallarına riayet etmeyerek kadınları, kızları taciz ettikleri kimi romanlarda konu edilmiştir.

Ahmet Midhat, *Çingene* hikâyesinde, İstanbul'un en güzel seyir yerlerinden biri olan Kâğıthane'nin bir seyir ve dinlence mekânı olarak oluşturulma hikâyesini nakleder. Doğal güzellikleri ile İstanbul'da hiçbir semte benzemeyen Kâğıthane, Osmanlı devlet yönetiminin de dikkatinden kaçmamış ve buranın dokusunun korunması için çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Tanzimat romanında da sık sık dile getirildiği gibi, 19. yy. İstanbul'unda genellikle Cuma ve Pazar günleri halkın hemen her kesiminden insanların bu seyir yerlerinde gezintiye çıktıklarını öğreniyoruz.

"Kâğıthane'nin bir şöhret-i tarihiye almasına ve zevkini safasını bilen, letafet-i tabiiyeyi takdir eyleyen bir padişah-ı muazzam tarafından tezyini uğrunda bunca fedâkârlık ihtiyar buyurulmasına sebep hep letafet-i mevkiiyesidir. Bir rivayete göre vaktiyle Paris'e gönderilmiş olan bir Osmanlı sefiri Versay bahçelerini görmüş de o plân üzerine Kâğıthane'nin de tanzimini metbu-ı mufahhamına tavsiye eylemiş imiş. Orası bize lâzım değil a! Fakat Kâğıthane hakikaten tanzime tezyine en ziyade müstait olan yerlerin birisidir." (Çingene, 437)

Ahmet Mithat'ın *Felâtun Bey ile Râkım Efendisi*'nde; seyir yerleri, şekilci bir anlayışla gösteriş merakının öne çıktığı yerler olarak tenkit edilir. Seyir yerleri, genç kızların ve erkeklerin birbirlerini görmelerine imkân veren mekânlar olmakla birlikte, alafranga çapkınların da vakit geçirdikleri mekânlar olarak görülür. Aile yaşantısına, namus kavramına hassasiyet gösteren İstanbul ailelerinin, seyir yerlerindeki ahlaksızlıklara tahammül edemedikleri için buraları pek tercih etmediklerini söylenir. Bu seyir yerlerine gidenlerin ana amacı, romanlarda "teşhir" olarak işaret edilmiştir. Buralardaki insanların, bir alafranga ayini düzenler gibi bir araya toplanmaları ve doğal güzelliklerin yerine insanların seyredilmesi, buraya gelenlerin bir kısmının asıl niyetini ortaya koymaktadır. *Felatun Bey ile Rakım Efendi*'de anlatıcı, insanoğlunun gösterişe

olan merakına değinerek üzerinde kıymetli şeylerle kendini etrafındakilere beğendirme endişesinde olanları tenkit eder.

"…umum indinde seyrangâha gitmekten maksat kırı, sahrayı, açıklığı, çimenleri, çiçekleri görmek olmaktan ziyade, halkı görmek yahut daha doğrusu halka kendisini göstermek matlup olduğundan bir seyir mahallinde an-akal yirmi bin nüfus bulunur. Beş altı yüz, belki bin arabanın tozu toprağı içinde boğulmaktan ziyade bir ağaç altında oturulmaktansa, on adım buud ile etrafında bulunanlara kendisini teşhir etmekten ne zevk hâsıl olacağı etraflıca düşünülecek olsa insanın seyir mahallerine buğz edeceği gelir." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 95- 96)

Gününü türlü eğlence ve zevk uğraşılarıyla geçiren aylak züppe, kendini özellikle seyir yerlerinde gösterir. Bu mahaller, çapkın kadın ve erkeklerin buluşma ve eğlence mekânı olduğu için de onların hayata karşı geliştirdikleri ciddiyetsizlik, gününü gün etme tutumları, buralardaki mesailerinin içini doldurmaktadır. Felatun Bey de seyir yerlerinin müdavimlerindendir. Haftanın üç gününü seyir yerlerine endeksli yaşamaktadır. Felatun Bey'in bu seyir merakı hakkında anlatıcı şunları söyler: *"…cuma günü mutlaka bir seyir mahalline gidip cumartesi ise dünkü yorgunluğu çıkarır ve pazar günü seyir mahalleri daha alafranga olduğundan gitmemezlik edemez." Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 6)*

Karnaval romanının kahramanlarından Zekayi Bey'de, seyir yerlerine çocukluğundan itibaren gitmeye başlamıştır. Bu durum, o dönemlerde vazgeçilmez bir ritüel haline gelmiştir. Zekayi Bey'in babası da oğlunu, üstüne titreyerek ve ahlakının bozulmasından endişe ederek yetiştirmeye çalışmakla birlikte, çifte lala ile birlikte seyir yerlerine göndermeyi de ihmal etmez. Seyir yerleri, o dönem üst tabakasının adeta gitmek zorunda olduğu bir yer gibidir. Seyir yerlerinin, Osmanlı gibi kapalı bir toplum yapısındaki anlamına farklı yorumlamalar getirebiliriz. Kapalı toplumlar, sanki bu mekânlarda bazı şeyleri meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Çapkınların hemen her yerde sergileyemedikleri davranışlarına, buralardaki hoppa kadınlar da cesaret vermektedir. Gayr-i ahlakilik, bu şekilde burada toplanan bazı küçük grupların eğlencesi haline gelir.

"Yirmi beş yaşına kadar çocuğu hemen kapıdan dışarıya çıkarmamıştır. Vakıa ifademizin bu derecesi de mübalağadır. Evet! Kapıdan dışarıya çıkarmıştır. Hatta seyir

yerlerine bile göndermiştir. Çifte lala maiyetinde olduğu ve arabasına binmiş bulunduğu halde Zekai Bey istediği yerlere gider gezerdi. Muradımız sair gençler ile ihtilat etmeksizin ve onların terbiyelerini bozan bir takım fena mahalleri tanımaksızın büyüdüğünü anlatmak olduğu için "kapıdan dışarıya çıkarmamıştır" dedik." (Karnaval, 18)

Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat'ta da buralara gelen erkek tiplerinin genel ahlak kurallarına riayet etmeyerek kadınları, kızları taciz etmeleri tenkit edilir. Bu mesire yerlerinin popülerleşmesinin sebebi de alafrangalılaşma olduğu belirtilse de bu tür ahlaksızlıkların alafrangada da yerinin olmadığının altı çizilir. Yani edepsizlik ve terbiyesizlik alafrangadan kaynaklanmamakta, toplumun gençlerinin ahlaki yapılarının yozlaşmasından kaynaklanmaktadır. "*Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat*'ta bir kızın eğitiminde zaman ve mekânın önemli bir yeri olduğu fikri vardır. Hacı Baba, zamanın getirdiği "modalar" ve "alafrangalar"ın bizde en çok gezinti yerlerinde göründüklerini söyler. Oralara gidecek genç kızların bunları görecekleri, zamanla bunlara özenecekleri, giderek taklit edecekleri, sonunda ahlaklarını bozacakları kanaatindedir. Ona göre bütün bu olumsuzlukları baştan önlemenin çaresi, kızını evine kapatmaktır." (Duymaz, 1999: 21) Romanda Fitnat'ın babası ile muhatabı arasındaki diyalogda, toplumsal yapıda bozulmalar olduğu vurgulanır ve Fitnat Hanım'ın babası, kızının üzerine aşırı titremesinin ve evden dışarıya çıkmasına izin vermeyişinin sebebini şu sözlerle izah eder:

"—…. ben kızımı çıkarıp bir seyre göndersem, kız güzel, herkes arabanın arkasına düşecek. Kimi yüzüne bakıp bıyık buracak, kimi cigara atacak, kimi bilmem ne halt edecek. Benim gayretim, namusum böyle rezaletlere tahammül edemez. Bizde şimdi edep kalmadı, namus kalmadı. Senin seyir yerleri dediğin yerler rezalet yerleridir. Edepsizler ırzsızlar mahalleridir. Öyle yerlere kız gönderilir mi? Ben erkeğim, ihtiyarım da yine öyle yerlere gitmek ten içtinap ederim [çekinirim]. Çünkü bilirim ki namusuma muzırdır [zarar verir], ırzımı muhildir [bozar]. Nerede kaldı ki on beş yaşında bir kız öyle yerlere gitsin.

—Öyledir. Hakkın var. Ama modalar, alafrangalar böyle şeyler çıkardılar. Ne yapalım?

—Affedersin, bu alafranga da değil. Alafranga bunu kabul etmez. Hiç Kâğıthane'de Veli efendi'de öyle mahallerde bir madam hiç gördünüz mü?" (Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat, 80)

Muhatabının, seyir yerlerindeki bu tavırlarının ve eğlence anlayışının alafrangalılıktan kaynaklandığını ileri sürmesi üzerine, bunun alafrangalılıkla alakalı olmadığına, bunun toplumsal bir ahlaksızlığın ürünü olduğuna inanır. Bu bakımdan onun seyir yerleri ile alafrangalılığı bağdaştırmadığını görürüz. Kızını evden çıkarmadığı için kendisine tenkit edenlere zamaneden şikâyet ederek özellikle seyir yerlerinin rezilliğinden yakınır. Bu ifadeler arasında seyir yerlerindeki rezaletin kaynağının alafrangalık olmadığının ifade edilmesi bir bakıma yazarın Batılılaşmayı değerlendirme biçimine de az çok ışık tutmaktadır.

Turfanda mı Yoksa Turfa mı? romanının başkadın kahramanı Zehra'nın da İstanbul'un sokak hayatından rahatsız olduğunu ve sokağa çıkmak istemediğini görürüz. Dayanak noktasını İslamî yaşama üslubuna dayandıran kahraman, İstanbul sokaklarında yaşanan rezaletler karşısında şaşkınlığını dile getirir. Kâğıthane'ye yaptıkları bir gezide bu rahatsızlığını nefretle dile getirir. Romanın birkaç sayfalık bölümü Zehra Hanım'ın seyir yerlerinin ahlaksızlıklarını dile getirdiği nutuklarla doludur. Zehra ve Mansur, seyir yerlerindeki ahlaksızlıkları, toplumsal bir hastalık olarak değerlendirirler ve kayıtsız kalamazlar. Kalınmasına da tahammül edemezler. Diğer roman kadınları gibi sadece bu yapılanları kadınlara yönelik bir tecavüz olarak değerlendirmekle kalmaz, toplumun ahlakına bir kasıt olarak görülmesine ve bunu yapanların cezalandırılması gerektiğine inanırlar. Bu bakımlardan bu romanda da seyir yerleri, roman okurunun gözünde bir ahlaksızlık yuvası olarak resmedilmeye çalışılır.

"Zehra çokluk konaktan dışarıya çıkmazdı. Çünkü İstanbul'un sokaklık hâli her cihetle canını sıkardı. Yeni geldiği vakit, Sabiha ve gelin hanımlarla beraber bir gün Kâğıthane'ye gitmişti. İlk önce işaretler rezaletinden müteneffir oldu.

'-Ah, bu ne kadar rezalet! Ne kadar ayıp! Müslümanlık âdabı nereye gitmiş? Babalar, analar, kardeşler buna nasıl tahammül ediyor? Hiç olmazsa bunu hükümet men etmeli değil mi?' demişti.

(…)

—… Umumiyet itibarıyla kadınlarda namus ve haysiyet kalmazsa ne yüzle kadın sıfatıyla sokağa çıkıp âlemin yüzüne bakacağız? Biz kendi edebimizle arabada otururken -görmediniz mi- kaç çapkın işaretler ederek yılıştılar? Demek ki bu edepsizler ortalığın hâline bakarak dünyada bir namuslu kalmamış zannediyorlar. Yoksa buraya yalnız fenalar mı geliyor?... Ya bizim şu mektup işi? Bunu hangi edep ve namus kabul eder?

(…)

—… Demin arkamızdan gelen herif şu mektubu arabamıza atarak hukuk ve edebimize tecavüz ettiği, diğer biri de parmaklarını dudaklarına götürüp bize karşı temennada bulunduğu vakit herifleri tecavüzlerini tekrar etmekten men edecek ne gibi bir harekette bulunduk? Bir zaptiyeyi çağırıp herifleri teslim ile terbiyelerini istedik mi? Herifler terbiyesizliği tekrar ederlerse kabahat kimin olacak? Buraları düşünmek güç mü?" (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 106–107–108)

Zehra, *Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat*'taki ifadelere benzer şekilde, alafrangalılıkta Avrupa kültüründe kadınlara yönelik bu türden tecavüzlerin yaşanamayacağını ve Avrupalı kadınların bu kasıtlara tahammül etmeyeceklerini savunur. Bu bağlamda, Osmanlı kadınının şanına tecavüz sayılan bu tür davranışların sergilenmesinin de ne kadar onur kırıcı olduğunun altını çizmek ister. Zehra, bu konuyu, tamamen bir namus krizi olarak değerlendirmektedir. Çünkü onu, İslam kadınının haysiyetini ve onurunu kişiliğinde öne çıkarmaya çalışan bir kahraman kimliği ile tanırız. Seyir yerlerindeki erkeklerin tutumu, davranışlar her şeyden önce "Müslümanlık adabına" uymamaktadır. Bu durumu öyle büyük bir tehlike olarak değerlendirir ki, hükümetin ve zaptiyenin bu meseleye bir çözüm bulunması gerektiğini düşünür. Kendilerine yapılan işaretleri ve mektup atmalarını normal karşılayan Sabiha Hanım ve gelin hanıma çıkışır. Kadın ne kadar muzdarip kalırsa, erkeğinde tecavüzü de o kadar artmaktadır. Zehra Hanım, bu davranışların Osmanlı'nın "ismet-i milliyesi"nde, "cihanın dillerinde destan olan ar ve namus-ı kavmiyemiz"de açtığı derin yaranın hüznüyle konuşur.

"—İşte bakınız, görüyor musunuz? İki şapkalı, arabadaki İslâm familyasına işaret edip gülüşüyorlar! Yanlarından geçelim, bize de yaparlar. Kendi madamlarının insanlardan maada her şeye yakışan bu sokak rezaletini kabul etmeyeceklerini bilirler.

Onlara yapamazlar. Bizde rezaleti kabul etmeyeni görmüyorlar. İsmet-i milliyemize yazık değil mi? Cihanın dillerinde destan olan ar ve namus-ı kavmiyemiz nerede? Nerede?" (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 106–107–108)

Beğenmediğimiz Frenklerde ve Hristiyanlarda bile bu tavırların sergilenmediğini söyleyen Zehra, Batı'nın, her türlü ahlaksızlığın kaynağı olarak görülmesinin doğru olmadığının altını çizer. Romanın ilerleyen sayfalarında Mansur, kendisine âşık olan Sabiha Hanım'a, seyir yerlerindeki davranışları yüzünden sitem eder. Onun suçlanmasındaki asıl sebep, seyir yerlerindeki çapkınlıklara karşı kayıtsız kalması ve bu yerlere gitmeye devam etmesidir. Mansur, bir erkek bakışıyla kadın namusuna tecavüz edilen bu mahallerdeki davranışları tasvip etmediğini beyan eder.

"Mansur- Sabiha Hanım! Nezaketimi suistimal ediyorsunuz. Sizi cebren kapıdan dışarıya çıkarmaya beni mecbur etmeyiniz.! Beni ölünceye kadar sevecek olan hanım Göksu çayırı ile Kâğıthane yollarında rastgele çapkınların edepsizliklerini kabul edemez. Arabaya atılan kâğıdı açıp gülerek okuyamaz." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 170)

Araba Sevdası romanında da Periveş Hanım'ın seyir yerlerindeki çapkınlar tarafından taciz edildiğine tanık oluruz. Bu seyir yerlerinde Osmanlı erkeği başka bir kılıkla karşımıza çıkmaktadır. Rahatsız eden, çapkınlık eden ve ayaktakımından sayılacak insanlar yanında, şık gençler de aynı ayardadır. Arzularının ve şehvetinin esiri olan erkek, kadını bu seyir yerlerinde metalaştırır, duygudan arındırır ve sadece maddi arzusunun nesnesi olarak görür. Kadının kimi zaman bu duruma izin vermesi de bir ahlaksızlık sorunu olarak algılanır.

"O mevkide bulunan kayıkçı, hamal, beygir sürücüsü kabilinden birtakım esafil-i eşhas Periveş Hanımın etrafına toplanarak galiz galiz harfendazlıklarla nazenini rahatsız etmeye ve haziran güneşinin cihet-i re's-i semadan rüus-i sekene-i arza amuden in'itaf eden eşia-i ateşini biçareyi arakriz-i zahmet eylemeye başlamış idi. Bu mevki-i müşkülden bir an evvel kurtulmak ihtiyacını ziyadesiyle hisseden Periveş Hanım arabacıya işaret edip arabanın kapısını açtırdı, hemen içeriye kendisini attı." (Araba Sevdası, 41)

İntibah romanında, seyir yerleri hakkında tasvir edici bahislere yer verilmiştir. Buralardaki davranışların Namık Kemal tarafından da hoş karşılanmadığı görülür.

Roman anlatıcısı, bu seyir yerlerinin özellikle Cuma ve Pazar günlerindeki atmosferinden rahatsızlığını dile getirir. Alafranga şıkların seyir yerlerindeki eğlence gibi görünen gezintilerinin hiçbir amaca yönelik olmamasını anlamsız karşılar. Bahsin devamında ise, Cuma ve Pazar günleri dışında seyir yerlerinde bulunmaktan mutluluk duyduğunu, doğal güzelliklerin, kırların, insanı kendine çektiğini, şehirdeki eğlencelerdense bunun daha çok ferahlatıcı olduğunu düşünür. Bu bakımdan onun nazarında, bu doğal güzelliklerin zevkine varamayan çapkınlar, seyir yerlerindeki günübirlik zevklerinin peşinde sürüklenip gitmektedirler.

"Gezinti yerlerinden pek hoşlanmam. Tatil günleri, boynuna, boyanmış cellât kemendi denilmeye lâyık sımsıkı bir kravat bağlıyarak, ayaklarına da süslü tomruk denilebilecek dapdaracık bir çift potin giyerek sabahtan akşama kadar araba arkasında kaldırım mühendisliği yapmak, sonra akşamdan sabaha kadar da hunnak denilen boğaz rahatsızlığı ve nasır acısiyle yatakta kıvranmaktan ne zevk alınır bilmem. Hele cuma ve pazar günleri Unkapanı'ndan bir piyade tutup da yolda seksen kayığa çarparak, doksan tehlike girdabından geçerek o nazlı Kâğıthane deresine girmek yok mu? İnsan, insan kıyafetinden çıkar, tozdan dumandan yapılmış bir insan resmine döner..." (İntibah, 17–18)

İntibah'da Ali Bey'in yaptığı bir kır gezisindeki manzara resmedilir. Ali Bey, tabiatın güzelliği ile ilgilenirken şıklar, kadınlarla ilgilenerek onları taciz etmektedir. Ali Bey ilk başta, bu durumdan oldukça rahatsızlık duyar. Anlatıcı, burada, mevcut manzaranın olumsuzluğunu yorumlayan ifadeler kullanır. Eğlence adına, insanların şahsiyetine ve namusuna yapılan hücumlar, hem yapana hem de şahit olana bir hakaret olarak değerlendirilir. Ali Bey, arkadaşlarının kadınları tacizine şahit olmuş, onların neşesini bozmamak için ses çıkarmamış, hatta bir müddet sonra kendisi de bu şekilde arabadaki kadınlara yönelik tacizde bulunmuştur. Kahramanın bu değişimi, bireysel zayıflığından dolayı tesir altında kalmasından kaynaklanmaktadır. Mehpeyker'in şehvetine teslim olacak ve kendini sefahate kaptıracak olan Ali Bey'in ilk gayr-i meşru deneyimi, böylelikle bu seyir yerinde gerçekleşmiş olur.

"Arkadaşları gelip geçen hanımlara lâf atmaya başladı. O güne kadar kim bilir kaç yüz kadına söyledikleri soğuk yalanları tekrarlayıp durdular.

Bu haller Ali Beyin yaradılışına, aldığı eğitime tamamen aykırı olduğu için bu eğlence kendisini, âdeta bir felâkete uğramış kadar incitiyor, üzülüyordu.

…Ali Bey de o gün akşama kadar arkadaşlarının yaptığı sarkıntılıklardan çok üzüntü duyduğu halde, yine de çoğunluğa uyarak içindeki ıstırabı gönül şenliği gibi göstermekten başka çare bulamadı. O da arkadaşlariyle birlikte öteye beriye gezinip dururken, yine arkadaşlarından öğrendiği şekilde ve içindekilere hiç dikkat bile etmeden, geçen bir arabaya işaret verdi. Fakat arabadaki hanımlardan hiçbir karşılık göremedi. Bu durum, namuslu bir ailenin arabasına sarkıntılıkta bulunmuş olmak düşüncesiyle Ali Beyi çok utandırdı. Utançtan yüzü kıpkırmızı kesildi." (İntibah, 25-26)

Yine *İntibah*'da Ali Bey'i yavaş yavaş tuzağına çeken Mehpeyker, masumiyetini ispatlamak gereğini duyduğu için Ali Bey'i etkilemeye yönelik duygusal bir konuşma yapar. Mehpeyker, seyir yerlerindeki şık tiplerin esas niyetinin boşa geçirdikleri zamanlarını eğlence ile doldurmak olduğunu belirtir. Ona göre şıklar, kadınlarla eğlenmek ve taşkınlıklarını göstererek rahatlamak için oralarda bulunmaktadır. *"Bilirim, beyefendi, erkekler buraya vakit geçirmeye gelirler. Her şeyle eğlendikleri gibi, karşılarına çıkan biz zavallı kadınlarla da biraz gönül eğlendirmek isterler." (İntibah, 43)* Mehpeyker'i görmek için seyri yerine giden Ali Bey, onu gördüğü anda başka birinin onun arabasına yaklaşarak tacize yöneldiğini fark eder. Mehpeyker'in buralardaki popülerliğinin henüz farkına varmamış olan Ali Bey, ona gösterilen bu tecavüz karşısında öfkesini gizleyemez ve bu tacizi yapanı ayıplar. Tanzimat'ın cüretli çapkınları, aslında başlarına gelecekleri bildikleri halde, yine de seyir yerlerine gelen kadınları rahatsız etmekten çekinmezler. Bu çapkınlık hikâyelerinin mesire yerleri dışında sokaklarda bile sergilenmeye başlandığı Ahmet Midhat'ın pek çok romanında ve Şemseddin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat*'ında da dile getirilmiştir. Osmanlı kadınının zaten yaşadığı ev içi kapalılık, tacizle birlikte kadın için kısıtlı olan dış mekânı daha da sıkıştırmış ve çekilmez hâle getirmiştir: *"— Şaşılacak ve esef edilecek şey doğrusu!... Aramızda efendi geçinen bazı adamlar, İstanbul'un eski külhanbeylerine rahmet okutuyorlar... Şerlerinden kadınlar, mesire yerlerine gelmek şöyle dursun, nerdeyse sokağa bile çıkamıyacaklar..." (İntibah, 60)*

Çingene'de, farklı olarak seyir mahallerindeki erkeklerin tacizi yerine seyir yerlerindeki "zehr-i seyyar" olarak tanımlanan bir takım kadınların hareketlerinin tenkidini görürüz. Anlatıcı eserin başında okuruyla sohbete başlar. Seyir mevsimi geldiğinde buralarda iki temel görüntünün olduğunu; buralara ya bu tahrikkâr kadınların ya da doğa güzelliklerinin seyri için gelindiğini işaret eder. İffet abidesi olarak görmek istediği kadını bu konumda görmek Ahmet Midhat'ın kabul edeceği bir şey değildir.

"Zaman tamam mah-ı nisanın on yedisi! Gidilecek yer de Kâğıthane!

Kâğıthane'ye bin defa gitmişsinizdir ya? Fakat bilemem nazar-ı dikkatiniz her biri birer zehr-i seyyar hükmünde olan rengârenk feraceli, çarşaflı kadınlara mı münhasır idi? Yoksa letafet-i tabiiye-i mevkiiyeyi tetebbu ve tetkik mi eyliyor idiniz? (Çingene, 437)

Çingene'de, âşık olduğu *Çingene* kızı Ziba'yı eğitmek için çaba sarfeden Şems Hikmet Bey'in, Ziba'ya verdiği öğütler vardır. Ziba'ya, erkekler karşısında namuslu bir kadının nasıl hareket etmesi gerektiğini anlatırken; Ziba, Kâğıthane'deki kadınların, erkeklerle oynaşmalarını ve gülüşmelerini örnek gösterir. Şems Hikmet Bey, Ziba'ya, onların "kurumlarını ve tavırlarını" örnek alabileceğini ama asla "öyle beylere aşinalık ve temenna" yoluna girmemesini tembihler.

"…. şu Kâğıthane'de araba içinde oturan kurumlu hanımlar gibi nazlı, edalı olmalıdır, değil mi?

—Evet!

—Fakat ben onları da görüyorum ki bazı beylere gülüyorlar. Temenna bile ediyorlar.

—Onlar aşüfte takımındandırlar.

—Ama en çokları bu temennaları ediyorlar. Sigara bile gönderiyorlar.

—Zaten Kâğıthane'ye cuma ve pazar günleri gidenlerin çokları açık takımındandırlar. Fakat sen onların da kurumlarını, tavırlarını taklit et de öyle beylere aşinalık ve temenna etmeleri gibi ayıp olan hareketlerini beğenme." (Çingene, 467-478)

Romanlarda seyir yeri kültürü, bir dinlence dünyası oluşturmaktan öte, kadın ve erkek arasındaki münasebetlerin seviyesiz biçimde sergilendiği yerler olarak işlenir. Bu bakımdan sosyal ahlakını önceleyen roman anlatıcıları, burada sergilenen davranışların Osmanlı ahlakı ile bağdaşmayan taraflarını sergilemişlerdir.

2.3. Eğitim Meselelerine Yönelik Tenkitler

2.3.1. Eğitim meselesinin önemine yönelik tenkitler

Eğitim, sosyo-kültürel hayatın en temel ögelerinden biri olarak karşımıza çıkar. "Bu önemi kavramış ve uzak hedefleri ülkü edinmiş insan grupları ve devletler, eğitim müesseselerini mihver müesseseler olarak görüp değerlendirmişlerdir." (Vahapoğlu, 2005: 77) Bireyin sosyal hayatın içerisinde kendine yer edinebilmesi; varlığını kendisi ve toplum menfaatine yönelik geliştirebilmesi ancak eğitimle sağlanabilir. Eğitimin, bireyi ve toplumu dönüştürücü ve ilerletici işlevi de gözden uzak tutulmamalıdır. Toplumların gelişmişlik düzeyleri büyük oranda, eğitimini zamanın şartlarına uydurabilmesi ve zamanının bilgi birikimiyle eşitleyebilmesi ile de orantılıdır. Osmanlı'nın 19. yy.'daki eğitim hayatını da bu bakımdan değerlendirmek gerekir. Bilgi temelli ve akıl odaklı bir ilerleme kaydeden Batı karşısında Osmanlı, her alanda olduğu gibi, eğitim alanındaki ciddi eksikliklerini de farketmiş ve 19. yüzyıl başlarından itibaren eğitim reformlarını gerçekleştirmeye çalışmıştır. "Bu tedbir, ya bilinçli tercihlerle sistematize edilerek gerçekleştirilmiş ya da zorunlu olarak gerçekleştirilmek zorunda kalınmıştır." (Vahapoğlu, 2005: 77) Geri kalmış mahalle mektebi ve medreseye dayalı eğitim hayatı ve kız çocuklarının okutulmaması meselesi, Osmanlı'nın eğitim hayatının temel problematikleri olarak karşımıza çıkar. Tanzimat romanının da temel eğitim problemlerinin ve sosyal tenkit değinilerinin başlıcalarını bu mevzular oluşturmaktadır. Osmanlı Devleti'nin, XIX. yüzyıl başlarında vatandaşlarına karşı tam anlamıyla bir eğitim sorumluluğu yüklenmemiş ve sadece özel zümreler için eğitimi öncelemiş olması, bu meselelerin o dönemde de henüz tazeliğini koruduğunu göstermektedir.

Tanzimat döneminin üzerinde durulmaya çalışılan eğitim faaliyetleri üzerinde genel bir bilgi edinilmesi için bazı rakamlar vermek yerinde olacaktır. Orhan Okay, Sadreddin Celal Antel'in *"Tanzimat Maarifi"* başlıklı yazısını referans göstererek Ahmet

Midhat'ın yazı hayatına başladığı dönemdeki eğitim ve öğretim hayatının istatistiki durumunu verir. Mahalle mekteplerinde ve mekteb-i ibtidailerde kız çocuklarının zaten okuduğunu, 1845 yılında zamanın ihtiyaçlarına göre tanzim ve ıslah edilmiş beş yıllık ilkokul olan rüşdiyelerin açıldığını ve 1858'de ise, ilk kız rüşdiyesinin açıldığını belirtir. 1848 yılında da kurulan erkek öğretmen okullarına mukabil, kız öğretmen okulu da 1869'da açılmıştır. İstanbul'daki erkek ve kız okullarında okuyan öğrencilerin sayısı da şu şekilde kaydedilir: Mekteb-i Mülkiye'de 70, Mahrec-i Aklam'da 88 erkek öğrenci; Darül-Muallimin'de 200 erkek; Darül-Muallimat'ta 37 kız öğrenci; on dört erkek rüşdiyesinde 1427, sekiz kız rüşdiyesinde de 207 kız öğrenci öğrenimini sürdürmektedir. (Okay, 1991: 315) Ahmet Ö. Evin'de; aynı dönemler için; 1867'de bütün İmparatorluktaki toplam 108 devlet ortaokuluna giden öğrencilerin sayısını 7830, 1874'te İstanbul'da Maarif Nezareti'nin kurduğu dört ortaokula giden öğrenci sayısını da 261 öğrenci olarak tespit eder. (Evin, 2004: 56) Bu rakamların nüfus oranına göre oldukça düşük rakamlar olduğu ve eğitim hususunda devletin reformlara ihtiyaç duyduğu gözler önüne serilmektedir. Mevcut ortamın iyi görebilen romancılar da bu yönde yapılması gerekenleri sosyal bir sorumluluk olarak üstlenmişlerdir.

Tanzimat romanında eğitim meselesine en çok, Mizancı Murad ve Ahmet Midhat Efendi yer vermişlerdir. Tek romanıyla edebiyatımızda güçlü bir iz bırakan Mizancı Murad'ın, eğitimin; sosyal hayatın en temel meselesi olduğunu savunduğu *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanı, dönem aydınlarının savunduğu idealist eğitim anlayışından izler taşımaktadır. Bu tezli romanda, Osmanlı'nın dolayısıyla İslam ümmetinin yegâne kurtuluş yolunun "maarif" olduğuna işaret edilir. Yazarın bütün derdi, dünya Müslümanlarının çağdaş bilimlerle donanmış ve iyi eğitim görmüş bireyler olarak yetişmesi ve geleceğin İslam birliğini kurabilmesidir. Bütün romanı boyunca yazar, döneminin sosyo-politik/kültürel ve ekonomik problemlerinin çözümünü eğitime getirip dayandırmıştır.

Mizancı Murad, eğitimi, sosyal ve siyasi hayatın düzelmesindeki en büyük etken olarak kabul ettiği için, eğitim tekniklerinde ve zihniyetinde Batı'dan çok geri kalan İslam toplumlarının bu kompleksle başa çıkabilmesi için başkahramanı Mansur'a olağanüstü bir gayret ve enerji yükler. Henüz gencecik bir çocukken Cezayir'deki amcasının arkadaşı olan bir Yüzbaşı'nın yaptığı tavsiye, onun "eğitimli olma" idealini

belirlemiştir. Yüzbaşı, ona özellikle Fransa'da "ikmal-i tahsil" yapması gerektiğini söylediğinde, Mansur sonraları benimseyeceği bu fikre ilk önce karşı çıkmış, eğitimini İstanbul'da sürdürmek istediğini belirtmiştir. Yüzbaşının bu tavsiyesi, o dönemki Arap dünyasının da birçok noktada gözünü Avrupa medeniyetinin ışıltısına diktiğini göstermektedir. Bir ara yorumla şunu da belirtmek gerekir: Tanzimat romanında genel bir eğilim olarak eğitimli kahraman imajının yüceltilmesi, eski edebiyatımızdan kalan olağanüstü özellikli kahramanların yerine, dünyayı ve toplumunu el ve akıl hüneriyle değiştirebileceğine inanan kahramanların karşımıza çıkmasını sağlamıştır. Artık kültürüyle etkileyen, hayranlık uyandıran, aklıyla mücadele verebilen ve Doğu-Batı medeniyetlerini şahsiyetinde mezcetmiş kahramanlar, kendini göstermeye başlar. Bu durum aynı zamanda, öteki'nin maddî-manevi sömürü yollarını ancak böylesi kahramanlar aracılığıyla tıkayabileceğimizin farkında oluşumuzun göstergesi sayılmalıdır. Geleneksel tabirle "tahsilini bitir, adam ol" ifadesi, bir anlam derinliği kazanarak bireyselin yanında sosyal bir varlık gösterebilmenin önşartı olarak eğitimin gerekliliğini vurgulamaktadır.

"…Oğlum! İstanbul'a değil, Amerika savanalarına gidecek olsan yine malûmatsız bir iş göremezsin. Zamanımız maarif zamanıdır. Malûmatsızlar için kuru ekmek bile güç bulunacaktır. Sen bir kere tahsilini bitir, adam ol. O vakit âlemin her bir kapısı senin için açık olur." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 32)

Mansur'un önemli bir özelliği de tartışmayı ve fikir teatisinde bulunmayı seven biri olmasıdır. Roman anlatıcısı, romanın genelinde hep tartıştırdığı Mansur'un diyalogları aracılığıyla, vurgulamak istediği görüşlerini, karşıt görüşler de ileri sürdürterek daha kolay ifade imkânı yakalamıştır. Bu tartışmalardan birinde, Salih Efendi Mansur'a yönelik olarak Hariciye'de çalıştığı dönemde ne gibi tecrübeler edindiğini, bu tecrübelerin ışığında toplumsal düzelmeye, iyileşmeye yönelik tespitlerinin neler olduğunu kayıtsız bir tavırla sorar. Bu görevinde maddî kazançtan çok manevî kazanç edindiğini belirten Mansur, tespit ettiği toplumsal hastalığın tanısı ve tedavisini şöyle açıklar:

"—Cemiyet içindeki emraz hakkında efkârım pek yanlışmış. Cemiyetimizin ıslahı için ben çok şeyler lâzım zannederdim. Cemiyet içinde ahval-i nâ-matlubeyi

zannettiğimin iki misli buldumsa da onların ıslahı çarelerinin de tahminimden pek az olduğunu anladım.

— (İstihzasını setr etmeksizin) Acaba bulduğunuz çareler nedir?

—Size iki sözle arz edeyim mi? Neşr-i marifet ve talim-i âdap!

Vakıa bunlar umur-ı mühimme demektir. Lâkin kavm-i Osmanîdeki istidad-ı fıtrî bunu pek sadeleştiriyor. Evlâd-ı vatana malûmat vermeli, malûmatın hüsn-i istimali çarelerini göstermeli. Vakıa fıkr-i idareyi memurlarımıza ifham etmek üzere hemen elifbadan başlamak lâzımdır." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 144–145)

Mizancı'nın eğitime yaklaşımı didaktik bir eğitim-öğretim anlayışının çok dışındadır. Bu bakımdan Ahmet Midhat'la yolları ayrılır. Mizancı, eğitim ve öğretimin amacını, bir toplumun kendi aslına dönerek geleceğini geçmişin değerleri üzerine kurabilmesi ile ölçer. Yani eğitimi, bir şuur hareketinin ileti kanalı olarak görür. İnsanın kişiliğini değiştirmeye ve Osmanlı'nın dolayısıyla İslam dünyasının muhtaç olduğu ideal insan tipinin ortaya çıkabilmesinin, ancak "neşr-i marifet ve talim-i adap"la mümkün olabileceğine inanır. Dolayısıyla işe ilk olarak okullardan başlanmalıdır. Çünkü İslam dünyasının geleceğini kuracak olan nesiller, okul sıralarından yetişecektir. Buna olan inancının somut örneklerini de Prusya ve İtalya'dan verir. Bu ülkeleri güçlendiren ve ayağa kaldıran temel mesele "terbiye" olmuştur.

"— Canım kime anlatacaksınız? Dinleyecek adamları nerede bulacaksınız?

—Mektep sıralarında!

—… ortalığın hâlini görmüyor musunuz? Düşmanlarımız her taraftan bizi ihata etmiş, muttasıl aleyhimizde dolaplar çeviriyorlar. Çocuklarınız adam oluncaya kadar adamlıklarından istifade edecek yer kalacak mı?

—Bence bu gibi meyusiyetkârane fikirler cehl ve aczin neticesi bulunan evhamdan ibarettir. Hiç yoktan neler husule getiriliyor. Küçücük Prusya az müddet içinde bir devlet-i muazzama oldu. Deli Petro'dan evvel Rusya neydi, şimdi nasıldır?

Dünkü İtalya ile bugünkü İtalya'ya bakınız. Terbiye görmüş bir heyet-i içtimaiye nelere muvaffak olmuyor? (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 144–145)

Mansur, bir Arap milliyetçisi olarak karşısına çıkan ve kendisini emelleri doğrultusunda kullanmaya çalışan Ahmet Şunudî ile gerçekleştirdiği diyalogda, İslam dünyasının muhtaç olduğu tek şeyin yine eğitim olduğunu vurgular. Şunudî, romanda İslam toplumunu kavmî endişelerle birbirinden ayıran insanların temsilcisi olarak öne çıkar. "Müslüman halkların Müslümanlıklarının kendilerine has olarak geliştiği muhakkaktır. Çok farklı ayrılıklar Müslüman milletleri birbirinden farklı kılmıştır. …İbadet şekillerine, cami ve minare mimarisine bile tesir eden bu başkalıkları ayrıca keskinleştiren amil, dinin artık bu asırda bağlayıcı rolünü ifa edememesi, kavmî şuuru yenememesi idi. Hulasâ asır XIX.'uncu asır olmasaydı belki Tanzimattan evvel başlayan Osmanlıcılık, iyi neticeler doğururdu, "bilâ tefrikı cinsü mezhep" formülünden güdülen maksat belki gerçekleşmeğe yüz tutardı." (Fındıkoğlu, 1940: 14) Mansur'un Şunudî'ye ve onun zihniyetine karşı söyledikleri, bir dava adamının nutkundan farksızdır. Onlarla ancak "mektep kurmak", "adam yetiştirmek" konularında birlikte hareket edebileceğini söyleyen Mansur, İslam birliğini kurabilmenin ancak böyle mümkün olabileceğine dair olan inancını yineler. Mansur'un hedefi, çevresindeki herkesi bu "terbiye ahlakı" etrafında buluşturmaktır. O, düşman türeterek ya da somut yok edilmesi gereken hedefler tayin ederek hareket etmez. Onu etrafındaki aksiyon adamlarından ayıran da bu tutumudur. Toplum bünyesinde eğitim odaklı bir hareketlenme ve uyanış gerçekleştirerek toplumu ayağa kaldırmak ister. Bu nedenle onu, sırf bir eylem adamı olarak değil, aydınlanmacı ve çağdaş fikirli bir Müslüman olarak da tanırız.

"Eğer amca efendiyle siz şimdiki manasız tarik-i sakiminizi terk ile mektepler tesis etmek, adam yetiştirmek, o adamlar vasıtasıyla Gine körfezinden Mozambik boğazına kadar mümted olan kıtaat-ı cesime ve meçhulede zalâm-ı cehl ve nadanı içinde gark olmuş yüz milyon İslâmın efkârını tenvir ile merkez-i hilâfete rabt etmek üzere indallah makbul, indennas memduh mesleğe salik olmak cihetine giderseniz fedakârane size arkadaşlık ederim." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 160–161)

Mansur, İslam ümmetinde ve Türk milletinde gördüğü güzel hasletlerin, başka milletlerle kıyaslanamayacak kadar yerleşmiş ve zirvede olduğuna inanır. *"Sadakat-ı kâmile, garazsız muhabbet, meyl-i sükûnet ve muhafazakârı, istidad-ı fıtrî, metanet-i itikad, dindarane vazifeye ikdam, emsalsiz kanaat, şecaat, hamiyet-i milliye"* gibi nitelikler, İslam toplumunun karakter özellikleri olarak gösterilir. Ama eksik olan tek şey

vardır: O da eğitimdir. Romanın ilerleyen kısımlarında Mansur'un dile getirdiği fikirler ışığında, Osmanlı gençlerinin ve devlet büyüklerinin Avrupa medeniyetinin başlarını döndürmesinden yakınır. Onların bu şekilde kendi memleketlerine olan muhabbetlerini ve güvenlerini kaybetmelerinden, bu güven kompleksinin zamanla onların bütün gayretlerini yok etmesinden endişe eder.

Eğitimin memlekette ve İslam dünyasında tesis edilebilmesi için de sadece devletin müdahalesi beklenmemelidir. Kendisi gibi, varlığını bu yola adamış insanların özel gayretleriyle memleketin her yerinde mektepler açmaları gerektiğini düşünür. Amacı; insanları, devletin kayıtsızlığına ortak ederek çaresizlik içinde kaderini beklemesi değil, kaderini kendi eliyle şekillendirmesini teşvik etmektir. Mizancı Murad, bu anlamda devrin hükümetinin eğitim konusundaki kayıtsızlığını da eleştirir. Ahmet Midhat'ın *Bahtiyarlık* romanında, II. Abdülhamid döneminde açılan birkaç yeni okuldan övgüyle bahsedişine paralel biçimde, Mizancı Murad'ın da bu okulların açılışından duyduğu memnuniyetini belirttiğini görüyoruz. Fakat genel anlamda, Osmanlı bürokrasisi, toplumun geleceği açısından eğitimin ne denli hayati bir önem taşıdığını henüz fark edememiştir. Devletin bu ataletten kurtulabilmesi için Mansur sürekli fikirler üretmiş ve muhataplarına tekliflerini sıralamıştır.

"….Eksik olan yalnız maariftir. Onun neşri o kadar güç müdür?

Hükümet, neşr-i maarife henüz ciddî surette başlamamıştır. Cennetmekân Adlî 'nin, tesisine muvaffak oldukları iki mektebin bu âna kadar verdiği semereler ciddî teşebbüs üzerine ne gibi bir süratle kat'-ı merahil edeceğimizi gösteriyor. Rical henüz maarifin kadrini takdir edememişler. Takdir etmeleri için hatta bir batnın değişmesine intizar etmek bile lâzım değildir. Hususî teşebbüsler, derece-i iptidaiye ve taliyede mektepleri husule getirir. Fransa'da, Rusya'da, İngiltere'de tahsil-i ilim etmiş Afrika, Kafkasya, Hint Müslümanlarını bunun için iptida merkeze celbetmek lâzımdır. (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 162–163)

Mansur, eğitimin şartlarının geliştirilebilmesi adına, hiçbir engel tanımaz. Avrupa'da, okumuş Müslüman gençlerin kendi ülkelerindeki kalkınmanın fitilini ateşleyeceklerinden umutludur. Romanda Emin Paşa ile Mansur arasındaki bir konuşmada Avrupa'ya okumaya gönderilen gençlerin akıbeti tartışma konusu edilir.

Osmanlı'nın 19. yy. ortalarından itibaren Fransa'ya öğrenim için gönderdiği öğrencilerin yüklendiği vazife, memlekete Batı'dan "ziya" taşımaktadır. Fakat gidenlerin alafrangalılığın cazibesine kapılarak sosyal ve bireysel sorumluluklarını unutmaları, zevklerinin ve hazlarının peşinden sürüklenmeleri hakkında Emin Paşa endişelerini sıralar. Mansur'da bu konuda ona hak vererek büyük umutlarla gönderilen bu öğrencilerin, millî haysiyetlerini yitirmiş halde dönmelerinden duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Mansur da Avrupa'da öğrenim görmüş biri olarak "Frenk" karakteriyle ülkesine dönen gençlerden farklıdır. O, Avrupa'dan alması gerekeni gerektiği kadar almış ve kendi toplumunun yükselmesi için üstüne düşen sorumlulukları kavramıştır.

"Emin Paşa- Pek âlâ!... Siz Avrupa'da tahsil etmişsiniz. Tahsil için her sene biz bu kadar gençleri Paris'e gönderiyoruz. Lakin hiçbiri istediğimiz surette avdet etmiyor. Terbiyesi, ahlakı bozularak, istifade olunur hâlleri kalmıyor. Öğrendikleri de süslü giyinmek, eğlenceleri için israfta bulunmak, salâbet ve diyaneti kaybedip frenk olmaktan başka bir şeylerini görmüyoruz. İnşallah bey oğlumuz, öylelerden değilsiniz?" (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?,225)

Mansur, ilerleme yolunda aşılması gereken ve ıslah isteyen biricik kavramın maarif olduğu yolundaki kesin hükmünü sürekli yineler. Toplumsal yapının, muhtaç olduklarına ulaşabilmesi için her türlü kaynağı barındırmamasına rağmen toplumun içinde bulunduğu atalete bir türlü anlam veremez. Ve bu durumun içinde artniyetli birtakım kimselerin bürokrasinin içinde yuvalandığına inanır. Bu kimselerin, devletin ve milletin menfaatine olan işlere engel olduğunu düşünür. Bu iç sorunun çözümünü de yine devlete ve millete sonsuz sadık nesiller yetiştirecek eğitimin ıslahı ile bağdaştırır.

"Terakki ve tefeyyüz için din ve ahlâk sayesinde devlette millette emsalsiz istidat varken durgunluk olmasına tamamıyla mana veremiyordum. İşi şimdi anladım! Müthiş hakikati öğrendim: Devletin, padişahın sadıklarına, muhiplerine meydan-ı hizmet set olunmuştur!

Buna çare ne?

... Yine maariftir, yine maarif!..." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 232–233)

Emin Paşa ile Mansur arasındaki bir başka diyalogda, rüşdiyeden mezun olan herkesin olur olmaz memuriyetlere atanması üzerine konuşulur. Mansur, ehliyetsiz birçok kimsenin bu şekilde hiçbir işe yaramadan kalemleri doldurduğu gerçeğini Emin Paşa'ya söyler. Bu işin en önemli tarafı ise, bu işe yaramaz memurlara ödenen maaşın eğitim yolunda sarfedilebileceği gerçeğidir. Dönemin bürokrasisinin eğitim kurumları ve okullar kurmadaki acziyeti ve duyarsızlığı ve bu paranın boşa harcanması, Mansur'u çileden çıkarmaktadır. Bir devlet bürokratı olan Emin Paşa ise, romanda Osmanlı bürokrasisinin bu acziyetinin temsilcisi olarak öne çıkartılır. Çekingen ve üşengen olan Emin Paşa, hep mevcut durumun imkânsızlıklarını ve eksikliklerini sıralamakla vakit geçirir. Çözüme yönelik bir eğilimi yoktur. Mansur'un, devletin eğitime ayrılan ödeneğin arttırılması yönündeki teklifine, mazeret üretmekten başka bir cevap veremez.

"Emin Paşa- O usulü ihdas etmezden evvel icrasını temin için mektepler tesis etmek lâzımdır.

Mansur- Yalnız onun için değil, her şey mekâtibin sürat-i tesis ve küşadını daidir. Durmak caiz değildir.

Niçin tesis buyurmuyorsunuz?

Emin Paşa- Parayı nerede bulmalı? Bütçede maarif için 16 bin kese kaydolunmuş. Lâkin Maliye Nezareti'nin onu bile tamamıyla vermekten âciz kaldığı oluyor.

Mansur- Verdirecek sizsiniz, efendimiz! Verdiriniz.

Avrupa'da devlet değil, hatta bir vilayet bulamazsınız ki, maarif için on altı bin kese sarf etmesin.

(…)

Keza maarif için yalnız 16 bin kese kâfi görülmeyip yüzaltmış bin kese bile az görülmelidir. (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 227–228)

Mansur, kendisinden Cezayir'in bağımsızlığı için gayret göstermesini isteyen Salih Efendi'ye, en önde gelen meselenin İslam Birliği'ni kurmak olduğunu söyler ve yine İstanbul'da bunun için Cezayirli çocuklara eğitim verecek bir okul açılabileceğini

düşünür. Bir okul açılmasını istemesi, Mansur'un Müslüman gençleri bilgi ile donanmış görmeyi her şeyden daha çok önemsediğinin kanıtıdır. Altını çizdiği şey, bu gençlerin zamanın gerekleri olan fikirlerle zihinleri aydınlanarak memleketlerinde sanayiyi geliştireceklerine olan inancıdır. Öncelikle bu yönlerden kalkınmanın gerekli olduğunu düşünür. İslam toplumunun birbirinden bağımsız olarak ve eğitim temelinden yoksun kurtuluş hareketlerine itibar etmez ve her fırsatta karşı çıkar.

"—…Cezayir çocukları için burada hususî bir mektep tesis etmek, icab-ı zaman olan efkâr ile zihinlerini tenvir eylemek, memleketlerinde yarayacak sanayi öğretmek, bunlar güzel şeylerdir." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?,148–149)

Anlatıcı'nın başkahramanı aracılığıyla ve adeta sayıklarcasına tekrar ettiği "maarif"e önem vermesi, ancak bu şekilde toplumsal aydınlanmanın başlayacağına ve yaygınlaşacağına olan inancını göstermektedir. Eğitimi bu kadar önemsemesinde, insanların duygularıyla değil akıllarıyla hareket ederek kendi ülkelerinin özgürlüklerine ve yarının dünyasına sahip olunacağına olan kesin inancı yatmaktadır. Mansur bu şekilde, ta o zamandan dünyanın sosyal ve siyasal geleceğinin nasıl bir seyirle ilerleyeceğinin farkına varmıştır. "*Hakikat-i hâli tefhim için neşr-i maarifle bir gün evvel asdıkanın gözlerini açmak lâzımdır." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı, 231)* diyerek eğitimin tek çıkar yol olduğunu vurgulamak ister.

Mansur, Amca Bey ile bir konuşmasında, insanın yetişme şartları üzerine de düşüncelerini aktarır. O, himaye altında büyüyen insanların, bir takım hayat tecrübelerinden yoksun olarak büyüyeceklerine inanır. Buna bağlı olarak yatılı okullarda okumanın gerekli olduğunu düşünür. Böylelikle insan, kendi başınalığının farkına vararak gelecek hayatındaki zorluklara karşı dayanma gücünü elde edecektir. Bu bakımdan eğitimin, bilgi birikiminin yanında, insana bir hayat tecrübesi kazandıracağına da inanır.

"… Amca efendi! Lala, hami, peder veya bunlara mümasil bir kimsenin delâlet ve himayeti tahtında bulunanların tecrübe-i hayatiyeleri pek noksan olur. Leylî mektep dahi aynı böyledir. Tam insan olmak arzusunda bulunanlar maişet denilen mücadelenin acı ve tatlı tecrübelerinden hissemend olmalıdırlar. Aç ve çıplaklık âlemini öğrensinler ki tokluklarının da kadrini bilsinler." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?,)

Mizancı Murad, *Turfanda* da eğitim eksikliğinin sebep olduğu bir başka duruma dikkat çekmek ister. O da "çapkın ve fahişe" yakıştırmasının, eğitimden yoksun olan bu insanlara kolaylıkla yapılabilmesidir. Toplum için bu bir ahlak sorunudur. Bu sıfatın verildiği insanlar gerçekte, eğitimsizliklerinin kurbanı olarak görülürler. Anlatıcı, eğitimi toplumun olduğu kadar, bireyin de kurtuluş reçetesi olarak görür. *"Çapkın", "fahişe" isnadı pek ucuz alınıp verilir, lakin noksanii tahsil ve terbiye kurbanı bulunan bu cahil çocuklar acaba buna müstahak olabilirler mi? (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 121)* Toplumdaki sorunlu kişilerin niçin bu hallere düştüğü araştırılırsa, sebebinin eğitimsizlik olduğu açığa çıkacaktır.

Fatma Aliye Hanım'ın *Muhâdarât* romanında, Fazıla'nın institutrice yani yabancı kadın öğretmeni ile yaşadığı bir olay, anlatıcının çocuk eğitiminde dayağın yeri hakkındaki düşüncelerini yansıtması bakımından önemlidir. İnstitutrice, Fazıla'yı ve Şefik'i dövmeye kalkışınca Fazıla'nın karşı koyuşu ile karşılaşır. Fazıla: *"Evvelce sebebini söyleyiniz, müstahak olduğumu isbat ettikten sonra o muameleye kalkışınız… Senin vazifen bize dayak atmak değil, terbiyemize bakmak ve ders vermektir. Biz onda kusur etmez isek tekdire bil hakkın yoktur."* demesi kadın öğretmeni çileden çıkarmıştır. O da çocukları şikâyet etmek üzere Calibe'ye gelir. Calibe'de, *"Mademoiselle! Çok institutrice'ler görüyoruz. Ama senin gibi dayaklısını görmedik…haksız yere adam döğmek terbiyeye külliyen münafidir. Bâhusus dayakla çocuk terbiye edilmez."* karşılığını verir. Anlatıcının bu kurgusu, eğitimde dayağın yanlışlığını ortaya koyması bakımından önemli mesajlar içermektedir. (Muhâdarât, 62)

Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarında da eğitim meselesi, üzerinde hassasiyetle durulan bir konu olarak görülmektedir. Çünkü o, insan yetiştirmenin biricik yolunun eğitim meselelerine önem vermekten geçtiğinin farkındadır. Küçük yaşlarında yaşadığı imkânsızlıklar ve kendi gayretiyle ileriki yaşlarında kazandığı eğitim olanakları, onu, halkı bu yönde teşvik etmeye yöneltmiştir. Bu bakımdan o, bizim belki de bu şuurla halka yaklaşan ilk romancımızdır. Erkek ve kız çocuklarının muhakkak eğitim görmesi gerektiğine olan inancını, gerek romanlarındaki yorumlamaları gerekse anlattığı olaylardaki mesajlar aracılığıyla anlatmaya çalışmıştır. Bahtiyarlık romanında, Şinasi'nin babası Semih Efendi, oğlunu yetiştirme fikri ile alakalı olarak arkadaşlarıyla yaptığı konuşmada, eğitim meselesinin her insana lüzumunu vurgular. Bir babanın

oğluna bırakması gereken ve önemli görülen iki şeyin vurgusunu yapar: Bunlardan biri eğitim, diğeri de hayat tecrübesidir. Eğitim; insani olgunlaşmayı tamamlayabilmenin bir gereği ve babaların çocukları üzerinde asli bir sorumluluğu olarak görülür.

"İtikadımız veçhile tahsil ve talim yalnız devlet memuriyeti mesleğinde bulunanlara mahsus olacak da başkalarına maarifin lüzumu görülmeyecekse cihan terakkide hayretfermâ-yı ukûl olan ihtiarât ve keşfiyât kabil olabilir miydi? Ben oğluma maarifçe muhtaç olduğu behreyi vereyim ve âlemde emr-i maîşetçe hâsıl edebilmiş olduğum netîce-i muhâkememi dahi miras bırakayım da kendisi fiilinde muhtar olduğu zaman nasıl isterse öyle hareket eylesin." (Bahtiyarlık, 514)

Çocukların eğitiminde, üzerinde durduğu önemli noktalardan birisi de o yaştaki çocuklara eğitim hayatları içinde din ve millet gibi mukaddes kavramların sevgisinin kazandırılmasıdır. Ahmet Midhat, özellikle çocuklara verilen din eğitiminde, İslamiyet'in haricinde bir din eğitimi verilmemesi gerektiğinin altını çizer ve onlara yönelik değer aşılamasında dikkatli davranmak gerektiğini düşünür. Çocukların bu anlamda, bir "kendilik duygusu ve bilinci" kazanarak ait oldukları kültürel temellerin farkına vararak yetişmesi gerektiği inancındadır. Eğitimin dinî ve milli taraflarının iyi bir şekilde sunulmasını ister. Dinî değerlerin gözetilerek ve bunların sevgisi aşılanarak verilecek bir eğitimin, çocuğa küçük yaşta kendi değerlerine bağlılığını ve sempatisini arttıracağını düşünür. Çünkü o, İslamiyet'e göre bütün insanların Müslüman olarak doğduğuna inandığı için, tabiatıyla Osmanlı çocuklarının kendi dinlerine göre yetiştirilmeleri gerektiğini savunur.

"Onlara din muhabbeti millet gayreti vatan sevdası gibi mukaddesatın kâffesi henüz hâl-i tufûliyyetlerinde verilirse zihinlerine hakkolunmuş kalarak bir daha çıkmak mümkün olamaz. Fakat bir Müslüman çocuğa Hristiyanlık ve bir Hristiyan çocuğa dahi Müslümanlık âlemi için iktiza eden maârif-i ibtidâiyyeyi vermemelidir. Her millet kendi dini diyaneti için lâzım gelen surette maârif-i ibtidâiyyesini tertip etmelidir.

Ama meseleye filozofane bir noktainazardan bakılıp da «Her millet çocuklarına bu yolda terbiye verirse uhuvvet-i umûmiyye-i beşeriyye maksadı husule gelmez. Milletler minelezel yekdiğerinin düşmanı olmadıkları gibi ilelebet dahi yekdiğerinin düşmanı olamıyorlar» denilecekmiş. Ne yapalım? Her millet |çocuklarını böyle terbiye

edip dururken içlerinden birisi başka türlü terbiye etmeye kalkışacak olursa en zararlı o çıkar. (Bahtiyarlık, 547, 548)

Jale Parla, “babanın yokluğunda tek tutamak kuvvetli bir ahlâk anlayışı gibi görünüyordu.” tespitini yaparak 19. yüzyılda çokça yazılan "oğula nasihat" ve "çocuk terbiyesi" kitaplarının yazılma nedenine atıfta bulunur. Ahmet Midhat Efendi için de: “romanlarında bıkmadan usanmadan, babanın yokluğunda doğru ahlâk ve terbiyeye ulaşabilmiş çocukların kurtulabildiğini, diğerlerinin ise baştan çıkarak kaybolduklarını anlatır. Ahmet Mithat Efendi'de "mürebbi-i efkâr" tecessüm etmiş bir baba olmaktan daha çok bir kültürün kendisidir. *Demir Bey*'de babasız Polini'nin dediği gibi *"Anam, babam, hısmım, akrabam, kimsem olmadığı halde kavânin-i medeniyemiz bana ana baba derecesinde hâmi olmak lâzım gelmeyecek mi?"* diyerek babasızlık’ı, yani otorite yokluğunu eğitimsizlikle bağdaştırır. O, İslamî eğitimi de Osmanlı bireyinin temel terbiyesi kabul ettiği için, kendisi başta olmak üzere idealize roman kahramanlarının hemen hepsine bu terbiyeyi aldırmıştır. “İslâm ahlâkı, Batı edebiyatının telkin edebileceği bazı zararlı fikirleri bile önlemeye yeterlidir, daha doğrusu bu fikirlerden zarar görmenin garantisidir. Ahmet Mithat'ın romanlarında sağlam bir İslâmi terbiye çoklukla babasızlığı telafi eder; problem; Avrupalılaşmak uğruna kafası karışmış babalarla bu kültür arasındadır. Böyle bir yapı, babasızlığa bulunmuş oldukça pratik, sağduyulu bir çözümdür ve bu çözüm Ahmet Mithat'ı babasızlık tehdidini trajik gören diğer Tanzimat yazarlarından ayırır. Abdülhamid'i kolaylıkla benimsemesi de her şeyde olduğu gibi, baba arayışında da Ahmet Mithat'ın en pratik çözümlere yönelebildiğinin başka bir göstergesi sayılmalıdır. (Parla, 2006: 29-30-31)

Mekteb-i Sultani’de, o dönem yaşanan bir olay da romanda kendine yer bulmuştur. Osmanlılar aleyhine ifadeler içeren bir kitabın, bu okulda okutulmasının yanlışlığına işaret ederek “hissiyat-ı diniye ve milliye”nin korunmasının taassupla ilgisinin olamayacağını vurgular. “Mekteb-i Sultani’deki bu olaya *Üss-i İnkılap*’da da değinen Ahmet Midhat, bu okulun Fransız güdümünde bir eğitim-öğretim metodu ve bakış açısıyla Osmanlılar hakkındaki olumsuz tutumunu kınamıştır.” (Okay, 1991: 325) Ona göre eğitim faaliyetlerinde çocuklara vatan, millet sevgisinin aşılanması, asla ihmal edilmemelidir. Bunun aksi olan durumlar da kesinlikle önlenmelidir. Bu değerler koruması, toplumsal bağlılığı sağlayan önemli unsurlar olarak gösterilir.

"…kaç sene evvel Mekteb-i Sultânî'de Fransızca olarak tedris olunan bir târîh-i Osmânîden dolayı büyücek bir mesele dahi meydana çıkmıştı. O tarihte «Türklerin anadan doğma kayıtsızlığı ve barbarlığı» gibi şeyler olduğu için hamiyyet-i Osmâniyye erbabı «Bir Osmanlı mektebinde çocuklarımıza böyle mi fikir vereceğiz!» diye haklı bir itirazda bulunmuşlardı. İşte buna kıyas olunursa her milletin kendi hissiyyât-ı dîniyye ve milliyesine ne kadar riayet etmesi lâzım geleceği âdeta o yolda taassup derecelerine varmak dahi mayub olamayacağı tahakkuk eyler." (Bahtiyarlık, 547, 548, 549–550)

Öteki toplumların çocuklarının da sadece kendi dinlerinin kaidelerine bağlı olarak yetiştirilmelerini doğru bulur. Fakat *"…Fransa'nın maarif-i umumiyesi akaid-i diniye hususunda kayıtsızlıktan ibaret bulunduğu" (İki Hud'akâr, 704)* gerçeğini dile getirerek öteki toplumların çocukların dinî eğitimden yoksun olarak yetiştirilmelerini önemli bir eksiklik olarak gösterir. *İki Hud'akâr*'da çocuklarını dinî eğitimden yoksun bırakan Fransız toplumunun yaşadığı sosyal krizlerin kaynağının da bu tutumu olduğuna inanır. Öteki'nin bu "kayıtsızlığı", değer duygusu olmayan bireyler yetişmesine sebebiyet verecektir.

Bununla birlikte *Mesail-i Muğlâka* romanında, o dönemin gözde eğitmenleri arasında olan Fransız muallimelerinin de bazı yakışıksız hareketleri görülmüş olmalıdır ki, Ahmet Mithat bu romanında, resmî kanallarla bu insanların yeterliliklerinin olup olmadığının kontrol edilmesi gerektiğini dile getirir. Bu konudaki tereddüdünün temelinde, Fransız muallime görünümündeki kadınların eski hayatlarında eğlence âlemlerinin birer mensubu olabilme ihtimalleridir. Jale Parla, burada dikkat edilecek şeyin: "garbiye" için tutulan "madama'nın kötü etkilerinden çocukları korumaya yönelik olduğunu düşünür. "Çünkü Ahmet Mithat Efendi'nin yabancı mürebbiyelerle terbiye sistemine ilişkin ciddi kuşkuları vardır. *Ana ve Babanın Evlat Üzerinde Hukuk ve Vezaifi*'nde de şöyle der: Ama pazarlık zamanında muallime cenapları çocukların terbiye-i İslâmiye ve Osmaniyesini ihlal etmeyeceğine dair ne kadar söz verirse versin, ne kadar taahhüt eylerse eylesin onun âguş-ı terbiyesinde aile ocağına yabancılık peyda edecek çocuklar bilâhare yeniden Osmanlılandırılmaya muhtaç kalırlar zannederim." (Parla, 2005: 33)

"Dostlara nasihat ederim ki hanelerine muallime alacakları zaman Fransa maarif nezaretinin muallimliğe mahsus olan şehadetnamesini arasınlar. Hatta böyle bir şahadetname ibraz olunduğu zaman bile sahte bir şey olmasından emin olmak için Fransız Consulatosuna müracaat külfetinden de kaçmasınlar. Velev muallime diye bir eski koket veyahut mütekait bir aktrisi hanelerine almak ihtimali hiç de istib'âd olunamaz." (Mesaîl-i Muğlâka, 450)

Felatun Bey ile Rakım Efendi'de, alafrangalık hevesinde olan ailelerin çocuklarına aldırdıkları eğitimin şekilci olması ve yeterli görülmemesine atıfta bulunulur. Anlatıcı, eğitimi çok ciddi bir iş olarak algıladığı için bu meseleye ciddiyetsiz yaklaşmanın çocuğun ileriki hayatında türlü felaketlere yol açabileceğinden endişelenir. Dönemin modası olarak sadece Fransızca eğitimin verilmesinin yeterli olmadığına dikkati çeker. Bu şekilde öğrenim gören kahramanı Felatun Bey'i, bu yetişme tarzından dolayı ele alır. Felatun'un babası eğitimi, züppelik kültürü ekseninde algılamış ve oğlunu züppelik kültürüne hazırlar şekilde verimsiz, zayıf bir eğitim temeliyle yetiştirmiştir.

"Vakıa çocuk Mekteb-i Rüşdiye'ye verilmiş olduğundan her gün çantası elinde gider gelirdi. Bundan başka bir de Fransız hocası vardı ki haftada iki defa gelir giderdi. Lâkin Mustafa Merakı Efendi öyle tahsil görmüş bir adam olmadığı gibi çocuğunun tahsiline nezarete dahi vakti olmadığından oğlunun mektebe gidip gelmesini ve Fransız hocasının dahi eve gelip gitmesini bir çocuğun terbiyesi için kâfi görürdü.

Oğlunun gördüğü terbiye bu yolda olduktan sonra kızının terbiyesi ne hâlde kaldığını da istihraç edebilirsiniz." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 5)

Tanzimat alafrangalılığını izinde yürüyen kuşağın gördüğü eğitimin havailiği, hem bireysel hem de sosyal eksiklikleri beraberinde getirmiştir. Bu haldeki Felatun Bey'in ve onun gibilerin içinde bulunduğu eğitim ortamı, onları dönüştürmemekte, kendilerinin ve toplumun faydasına yönelik gelişme gösterememektedirler. Yozlaşmış aile ortamının varlığı da hesaba katılırsa, bu alafranga çocukların kendilerini tamamlayamadıkları ve toplumla bütünleşmedikleri kolayca anlaşılır.

"…Felâtun Bey dahi bildiği şeyi nasıl öğrenmiş olduğunu bilmeyenlerdendi. Pek taaccüp etmeyiniz. Biz bir efendi gördük ki gerçekten kâtip ve hüsn-i hat sahibiyken,

divanî kırması olarak cümlesi bir yerde ve birbirine mülâsık surette yazdığı "bulunduğundan" kelimesinin o hey'et-i müttehide miyanında her tarafını irâe ve tariften aciz kaldı." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 25)

Bahtiyarlık'ta (s.551'de) geçen bir başka bahiste, Abdülhamid Han'ın gerçekleştirmiş olduğu eğitim yenilikleriyle, dönemin eğitim-öğretim müfredatındaki karışıklıklarının önünün alındığı belirtilir. Ahmet Midhat, Abdülhamit'e karşı bu bakımdan sempatisini her zaman dile getirmiştir. Dönemin eğitim reformları, onun için, Osmanlı eğitim hayatının içinde bulunduğu köhnemişlikten ve yetersizlikten kurtulabilmesi için bir ümit kaynağı olmuştur.

"...İşte bu babın mukaddemesinde muhassenât-ı asrıyye-i Hazret-i Abdülhamid-i Gazî'den olmak üzere derecesi ta buralara kadar varan fenalıkların maârif-i tensikat-ı cedîdesi sayesinde önü alınmış olduğunu anlamak istediğimizden erbâb-ı fikr ü iz'an bu fenalıkları düşündükçe izalelerinden dolayı padişahımıza nasıl teşekkür edeceklerini bilemeyerek secde-i şükrâna yüzler sürerler." (Bahtiyarlık, 551)

Avrupa'da öğrenim görmek, dönem Osmanlısının eğitim hayatında, bir devlet politikası şeklinde kendini göstermektedir. Osmanlı aydınlarının bir kısmı Avrupa'ya, ya öğrenim için gitmiş ya da Ahmet Midhat Efendi gibi niyetlenmiş, ama çeşitli sebeplerden dolayı gidememiştir. İçinde bu ukdesi hep kalmış olan Ahmet Midhat Efendi'nin roman kahramanları ise, onun bu hasretini gideriyormuş gibi Paris'te öğrenim görme fırsatını yakalamışlardır: *Bahtiyarlık* romanında Mansur ve Senai, *Demir Bey yahut İnkışaf-ı Esrar*'da Mustafa Kamerüddin, *Mesail-i Muğlaka*'da Abdullah Nahifi, *Yeryüzünde Bir Melek*'te Şefik ve Taaffüf'deki Rasih gibi…

Tanzimat romancılarının gerçek hayatlarındaki eğitimle olan münasebetleri, Tanzimat romanlarında çeşitli biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Hepsinin iyi bir eğitim görmüş olduğunu söyleyebileceğimiz romancılar; eserlerinde eğitim sisteminin düzenlenmesi, yeni okulların açılması, bürokrasinin bu konuda duyarlı davranması ve dinî eğitime önem verilmesi konuları üzerinde durmuşlardır. Özellikle "eğitim"i çok ciddi bir sosyal mesele olarak ele alan Mizancı Murad'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanı, eğitimin nasıl olması gerektiğinden ziyade; özellikle Avrupa medeniyetinin o dönem için ileri birikiminden faydalanılarak edinilenlerin, İslam dünyasının temelinde

harç olarak kullanılması gerektiğini savunmuştur. Somut olarak da hükümetin maddi fedakârlıklar göstererek İstanbul başta olmak üzere İslam dünyasının her yerinde okullar açması gerektiği düşüncesini ileri sürmüştür.

2.3.2. Kadın eğitimine ve kadının roman okurluğuna yönelik tenkitler

19. yy. Osmanlı hayatının, insana yönelik olarak gerçekleştirdiği en dikkat çekici ilerleme ve değişim, kadın hayatında kendini göstermiştir. Geleneksel Osmanlı'nın yaşadığı Batılılaşma hareketleri, Osmanlı kadınının da bir kimlik değişimi yaşamasına zemin hazırlamıştır. İslamiyet'te ve Türk sosyal hayatında, kadının değeri elbette tartışılmazdı. Fakat her erkek-egemen toplumda olduğu gibi; kadının zayıf ve korunmaya muhtaç bir varlık olarak görülmesi, onu zamanla sosyal hayattan soyutlanmak zorunda bırakmıştır. Özellikle eğitim konusunda, kadının Osmanlı hayatında erkeklerle aynı kategoriye sokulmadığı, temel eğitimini evinde ve mahalle mekteplerinde verilen din temelli konular üzerine kurduğu bilinmektedir. Yani kız çocukları için düzenli ve sistemli bir eğitim söz konusu olmamıştır. "Maarifimizin Tanzimat'taki durumu öyle bir manzara arzetmektedir ki, eski ile yeni arasında kalınmış, eski terk edilmiş ve yeniye de henüz intibak edilememiştir." (Okay, 1991: 311) Fakat 19. yüzyıl, bu anlamda bir dönüşümün başlangıcı olmuş, en azından her biri birer Osmanlı aydını olan yazarlar tarafından, kadın eğitiminin gerekliliği üzerinde önemle durulmuştur. Devlet yönetimi de bu konuda çeşitli düzenlemelere girişmiştir.

Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* adlı çalışmasında; Tanzimat senelerinde, kız çocuklarının ayrım yapılmadan gidebildikleri tek okulun sıbyan mektepleri olduğunu belirtir. Fakat kız çocuklarının eğitimine dönük yapılmak zorunda kalınan reformların ve okulların açılmasının ana nedeninin, erkek egemen topluma katkıda bulunmaya yönelik olduğunu *Kadınlar Dergisi*'ndeki bir yazıdan alıntılayarak şöyle açıklamaktadır: "Okuyup yazmanın erkek ve kadınlar için elzem olup geçinmek için ağır işler gören erkeklerin ev işlerinde rahat etmeleri ancak kadınların dahi din ve dünyalarını bilerek kocalarının emirlerine itaat etmeleriyle ve istemediklerini yapmaktan sakınmalarıyla iffetlerini koruyup kanaat ehli olmalarıyla mümkün olacaktır." Görüldüğü üzere amaç, iyi bir ev kadını yaratmaktı. Üstelik bu eğitim imparatorluğun her yerine yayılmadı. Kız rüşdiyelerinin hemen hemen hepsi İstanbul'da açıldı ve sayıları da ihtiyacı tatmin

etmekten uzaktı.” Ayrıca 1869 yılında yapılan Maarif Nizamnamesi ile kadınlar için mesleki eğitime yönelik bir Kız Sanayi Mektebi ve Yedikule Kız Sanayi Mektebi’nin açıldığını da belirtmektedir. (Çakır, 1996: 220) 1869 yılında yapılan Maarif Nizamnamesi’nin belki de en önemli tarafı, aynı zamanda kız çocuklarının eğitimine erkekler gibi yasal zorunluluk getirmesidir. Prof. Dr. İsmail Doğan’ın hazırlamış olduğu, Ahmet Cevad’ın *Bizde Kadın* adlı eserinde; Tanzimat döneminde bahsi geçen eğitim düzenlemelerine bağlı olarak kadının toplum hayatında varlık göstermeye başladığı belirtilir. “Kadının hem çarşı, pazarda; müze ve eğlence yerlerinde görünmesi; hem de devlet teşkilatında görev almasını (öğretmenlik, ebelik vs.)”, “onun toplumsal öneminin şeklen de olsa telaffuz edilmiş olmasını” ve “çocuk hakları” şeklindeki bir deyimin ilk kez Tanzimat dönemindeki sosyo-kültürel gelişmeler çerçevesinde söz konusu edilmiş olması” kadının varlığını giderek belirginleştirmiştir.

Tanzimat yazarları arasında, kadın eğitimi konusu üzerinde en fazla duran Ahmet Midhat Efendi’dir. Eserlerinde, kız çocuklarına eğitim verilmesi gerekliliğini, hatta Batı kültürünü de tanıtıcı bilgiler verilmesini ve en önemlisi roman okumanın kadınların hayat tecrübeleri üzerindeki en etkili araç olduğunu savunmuştur. “Kadının eşine sadık bir zevce, müşfik, fedâkâr, feragatkâr bir anne olarak terbiyesine büyük ehemmiyet veren Tanzimat Devri muharrirleri, kadının ev ve el işlerindeki mahareti yanında, kültür bakımından da gelişmesi, kız çocuklarının da okutulması, hattâ onlara da yüksek tahsil imkânları verecek “İnas Darülfünûnu” açılması gibi ileri fikirlerini, makalelerinde müdafaa ettikleri gibi, romanlarında da müşahhas örnekler, canlı tablolar halinde gözler önüne sermeğe çalışmışlardır.” (Haser, 1998: 44) Ahmet Midhat’ın, ilk kadın romancımız olarak kabul edilen Fatma Aliye Hanım’a verdiği destek ve değer, bu anlayışının somut bir örneği olarak ilk elden anılmaya değerdir.

Eski Mektuplar’ın Meliha’sı hakkında okura bilgi verilirken o dönemdeki kız çocuklarının eğimi hakkında genel bir fikir edinilebilecek bir ifadeye rastlanır. Bu ifadelere göre, ilk mektebe kadar okuyabilen kız çocukları, böylelikle eğitimini tamamlamış sayılacak, eğitimini ancak özel derslerle ilerletme imkânını evinde bulabilecektir: *“O sene mektepten çıktılar. Kenân rüştiyeye devama başlamıştı. Meliha ise o zamanın hükmüne göre artık ikmâl-i tahsîl eylemiş olduğundan evde kalmak, umûr-ı beytiyyenin tanzim ve tertibine memur edilmişti.” (Eski Mektuplar, 8)* Romanın

İzmir'de geçtiğini göz önünde bulundurarak bu bölgelerdeki kız çocuklarının ilk mektepten ve belli bir yaştan sonra sadece evlerinin işleriyle meşgul olmak zorunda olduklarını anlayabiliriz. Dönemin Osmanlı kadın hayatı üzerine, Bizde Kadın adlı eseriyle genel bir değerlendirme getiren Ahmet Cevad; ailenin ve aile ortamının kültür naklini gerçekleştirmesi bakımından taşıdığı eğitim işlevine dikkat çeker. Bu nakil işlemi, özellikle Osmanlı gibi kız çocuklarını sıbyan mektebinden sonra okula göndermeyen bir toplumda daha çok önem kazanmaktadır. Annenin öğretici vasfı, sıbyan mekteplerinden sonra en temel eğitim odağı olmaktadır. Böylelikle geleneksel davranış ve bilgi aktarımını öne çıkaran ve kapalılığını sürdüren bir ortam kendiliğinden oluşur. "Osmanlı ailesinin kadını eve çeken böyle bir eğitim anlayışının sonuçta dış dünyaya kapalı ve tamamen koca ve çocukların hizmetinde bir kadın tipi oluşturduğu düşünülebilir." (Doğan, 2003: 8-9)

Ahmet Midhat'ın kadın haklarını gözeten tutumu, onun kadın ve kız çocuklarının eğitimini de çok önemli bir mesele olarak ele almasına neden olmuştur. İnci Enginün, "kızların okutulması ve erkeklerle birlikte iş hayatında da çalışabilmeleri, Mithat Efendi'nin samimiyetle inandığı görüşlerdendir." diyerek onun bu konuda başka bir maksat gütmediğini belirtmiştir. (Enginün, 2006: 188) Kadın, ona göre erkekten geri kalmayacak kadar toplumun önemli bir ferdi sayılmalıdır. Kız çocukları için eğitimin gerekli olup olmadığını bile tartışmaya açmadan, onların terbiyesinin erkek terbiyesi kadar önemli olduğu görüşünü ileri sürer. Ahmet Mithat erkeğe daha çok haklar ve özgürlükler getiren cinsiyet ayrımcılığının toplumsal sonuçlarına dikkat çekmektedir. Onun bu konudaki önemli eserleri *Peder Olmak Sanatı* ile *Avrupa Âdab-ı Muâşereti Yahut Alafranga* adlı çalışmalardır. *Peder Olmak Sanatı*'ndaki şu değerlendirmesi yazarın olaya bu bağlamda nasıl baktığını özetler niteliktedir: "Kız çocuklarının dahi erkek çocukları kadar talim ve terbiye etmek o talim ve terbiyeden muntazar olan neticeye göre müsâvaaten lazımdır. Kız evlat yüzünden nâil-i saadet olmaktaki murat dahi düşünülecek olursa kızların terbiyesine daha ziyade ehemmiyet veren bir peder dahi ziyade akıllılık etmiş olur." (Doğan, 2003: 19) Hatta geleceğin dünyasında, kadınların belli başlı pek çok meslek grubunda çalışacağını gelecekten haber verircesine umutla belirtir. Onun bu öngörüsü, hem kadını toplum içinde görmek istediği yeri

tanımlamakta hem de toplumun değişen taraflarını, aydın sezgisiyle hissedebilmesi ile alakalıdır. Ona göre kadının toplum içinde yükselişi eğitimle gerçekleşecektir.

"Bir kız her ne olacak olursa olmalı, talim ve terbiyesini ikmâl etmiş bulunmalı. "Bizde kızların talim ve terbiyesine lüzum yoktur" demek için "Bizde erkeklerin talim ve terbiyesine lüzum yoktur" diyebilmek cesâretini peyda etmelidir. Ama kızların terbiyesine o kadar lüzum olmadığı dâvâ edilebilecekmiş. Terbiye ve tâlimin o kadarı bu kadarı olamaz. Nisvan dahi cemiyet içinde yaşadıkları medeniyet-i insâniyenin âzâsından tanındıkça erkeklerin talim ve terbiyeye ne kadar ihtiyaçları varsa kadınların da o kadar ihtiyaçları vardır. Bunu şimdiki zamanlarda inkâra cesâret edecek olanları müstakbel tekzib edecektir. Kadınlardan dahi tabîbler, eczâcılar, cerrahlar, kabileler, muharrirler, feylesoflar, muallimler filânlar falanlar çoğalıp meydan aldıkları zaman o tekzib-i maddi vukua gelecektir. Ama o zaman ne zamandır?" (Diplomalı Kız, 33)

Kadın, Osmanlı sosyal hayatında henüz kendini var edememiştir, ama soylu Osmanlı ailelerinin kızları, konaklarda yabancı dil başta olmak üzere özel dersler alabilme imkânına sahiptir. "Diğer taraftan ecnebî mahfillerine yakın olan Paşa babalar, birâder ve damat beyler, batı hayranlığını önce selâmlıklara taşımışlar, sonra da haremlere aktarmışlardır. Başlangıçta babalarının, kardeşlerinin ve daha mühimi eşlerinin hayranlıkla bahsettikleri batılı kadının vasıflariyle de mücehhez olmak için Fransızca ve piyano derslerine heves eden genç kızlarımızın, Avrupaî hayat ve medeniyet özlemleri, batı romanından yapılan tercümeleri okudukça, Avrupalı mürebbiyelerin terbiyesinden geçtikçe günden güne artmıştır." (Haser, 1998: 43-44) Öyle ki, aldıkları özel eğitimler, bu soylu aile kızlarını belli bir seviyeye taşımakla birlikte, onları kültürel bir yozlaşmaya bile sürükleyebilmektedir. Taaffüf'te, bu varlıklı aile kızlarının bir kısmının alafranga kültür almadan sadece Osmanlılık dairesinde dünyadan habersiz özel derslerle nasıl yetiştirildiği, bir kısmının da sadece Fransız hocaların elinde alafranga kültürle eğitildiğine işaret edilir. Bu iki durum da Ahmet Midhat'ın anlayışıyla bağdaşmaz. O, iki kültür dünyasının da çocuklara aşılanmasını, ama Batı kültürünün ölçülü bir şekilde verilmesi gerektiğine inanır. Fakat kız çocukları için bir Osmanlı eğitim sisteminden bahsetmek mümkün olmadığı için, aileler kızlarını tamamen Fransız kadın öğretmenlerin ellerine teslim etmektedirler.

19. yüzyıl Osmanlı hayatında kızların eğitimiyle ilgili önemli bir gelişme de Mısırlı ailelerin İstanbul'a göçleriyle başlamıştır. Alafranga kültürle temasları daha güçlü olan ve lüks içinde yaşayan Mısırlı aileler, Fransız kadın öğretmenlerin İstanbul konaklarında yaygınlaşmasında önemli bir faktör olmuşlardır.

"Osmanlı kibarı meyanında kızları şairiyet derecesinde tedris ve talim edenler epeyce vardı etfâl-i inâsın terbiyesi şimdiki gibi taammünme takarrüp etmemiş idiyse de hususi surette talim edilmiş birçok kızlar bulunduğunu biz dahi o zaman yetişmiş olmak hasebiyle ilme'l-yakın biliyor, ayne'l-yakın görüyorduk. Ama böyle Osmanlılık dairesi dahilinde terbiye edilen kızlar Fransızca'dan mahrum idiler. Evet, en çoğu Mısırlılardan olmak üzere bir hayli familyalar dahi kızlarını Fransızca talim ediyorlardı. Fransız dâyelerinin ellerinde büyütüp Fransız mualimlerinin ellerinde terbiye ettiriyorlardı. Bunların bazılarıyla mülâkat ve mükâleme dahi eyledik. Bir Fransız kızından hemen hiç farkları yoktu. Lâkin bunlar dahi Türkçe bilmiyorlardı." (Taaffüf, 99–100)

Ahmet Midhat, Osmanlı tarzındaki eğitim anlayışını beğenmeyerek kızlarını alafranga usulde, Fransız kadın öğretmenler ve Fransız okullar aracılığıyla yetiştirmeye çalışan ailelerin, çocuklarını kendi kültürlerine nasıl yabancılaştırdıklarını gözler önüne sermeye çalışır. Züppe kadının doğuşuna da böyle bir aile ortamı ve eğitim zemin hazırlamaktadır. Ahmet Midhat'ın bu savlarıyla, Osmanlı kültürünün yeni nesle aktarımını, Batı kültüründen daha çok öncelediğini ve önemsediğini görürüz. "Ahmet Midhat'ın esas problemi bir "terbiye-i nisvân" (kadınların terbiyesi) problemiydi; babaların kızlarını din muhabbeti, millet gayreti ve vatan sevdasından uzaklaştırmadan, yabancı telkinlere kapılmalarına izin vermeden nasıl terbiye edeceği, yani roman okuyan kızın geçici hevesleriyle, "hissiyât-ı hevâ-perestâne"siyle nasıl baş edeceğiydi." (Gürbilek, 2007: 44) *Bahtiyarlık*'ta, Batı terbiyesiyle yetiştirilen kızları bekleyen en büyük tehlikenin, "kendi baba ocağının yabancısı olma" durumu işaret edilir.

"Tahsilin böyle Osmanlılığa mahsus olan suretini beğenemeyerek alafranga heveskârı olanlarsa kızlarına mutlaka Fransızca öğretmek arzusunda bulunarak bunun için dahi bazı kudreti olanlar daha çok küçükken hanelerine Frenk muallimeler alırlar veyahut çocuğu biraz büyür büyümez rahibeler idaresi altında bulunan Frenk mektebine

verirlerdi ki bu kızlar dahi Avrupalı bir kızın öğrendiği şeyleri tahsil eyledikleri hâlde kendi hanelerine kendi maîşet-i Osmâniyyeleri dairesi dâhilinde bu tahsillerinin imkân-ı tatbikini bulamamak ve kendi baba ocağının yabancısı addolunmak gibi bir müthiş istikbale müheyya edilmiş olurlardı." (Bahtiyarlık, 546-547)

Ahmet Midhat, *Bahtiyarlık*'ta, II. Abdülhamit döneminde gerçekleştirilen ve özellikle kız çocuklarının eğitim imkânlarının genişlemesini sağlayan eğitim-öğretim reformlarının kazandırdıklarına ve önemine dair kanaatlerini sıralar. İskenderiyeli Abdülcabbar Bey, çocuklarının eğitimi yolunda İstanbul'da her iki dünyanın kültürünü aktarabilecek okul bulamadığından, çocuklarına özel hocalarla eğitim aldırmaktadır. Mısırlı ailelerin İstanbul'daki sosyal yapıyı, özellikle alafrangalılaşma ve lüks yaşam bakımından nasıl etkilediğine yukarıda vurgu yapmıştık. Eğitim konusunda da alafranga eğitim arayışları, İstanbul'daki özel hoca nezaretinde eğitim alma alışkanlığını yaygınlaştırmıştır. Çünkü Osmanlı geleneksel eğitim anlayışı, Avrupa kültürünün ilerlettiği eğitim anlayışından ve öğretim tekniklerinden oldukça geri kalmıştır. "İnstuters" denilen kadın öğretmenlerin, eğitim ve öğretim tekniklerini, Ahmet Midhat romanında beğeniyle sunar ve model olarak takdim eder. Avrupalı kadın hocaların eğitim konusunda ne kadar duyarlı, hassas ve iyi bir eğitim verdiklerinin altını çizer. Ahmet Midhat'ın bu anlamda; çocuk eğitiminde, çocuklara severek bir şeyler öğretebilme fikrini savunduğunu ve Batılı eğitim anlayışına sıcak baktığını anlarız. *Ana ve Babanın Evlâd Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi*'nde de Avrupa'daki eğitim-öğretim metodlarının gelişmişliğini, çocuklar için yazılan ders kitaplarının bilimsel dayanaklara ve ihtiyaçlara göre hazırlanmasını ve Avrupalı mürebbiyelerin terbiye sistemlerinin üstünlüğünü vurgulamıştır.

"Avrupanın «İnstituters» denilen muallimeleri ne kadar müstait olurlar. Çocukların damarlarına girmeyi ne güzel bilirler! Bunlar «Eti benim kemikleri babasının anasının» diye terbiye-i etfâli deruhde etmezler. Ders zamanlarını çocuklara bir işkence edip bırakmazlar. Belki çocuklara hem kendilerini hem tahsili sevdirerek muayyen olan zamanlarda derslerine seve seve devam ettirdikleri gibi yine muayyen olan zamanlarda dahi çocuklarla beraber oynayarak hiçbir zaman yanlarından ayrılmazlar. Evet! Çocuklara maârif-i ibtidâiyyeyi hem de böyle vermelidir." (Bahtiyarlık, 547)

Ahmet Midhat'ın, döneminde yapılan eğitim ve öğretim düzenlemelerinden memnun kaldığını romanlarındaki bazı değinilerinden anlamaktayız. Kız çocuklarına yönelik tarih, edebiyat, matematik gibi derslerin öğretimi için yapılan müfredat düzenlemeleri ve kitap çalışmaları, kızların düzenli eğitim görebilme yolunu açan ilk adımlardan olmuştur. Yapılan bu "tertibât-ı tahsiliyye" ile artık aileler "dûçar-ı hayret" olmadan sosyal bilimlerden fen bilimlerine kadar çocuklarının ihtiyacı olan eğitimleri verilebileceklerdir.

"Maarifçe tensikat-ı ahîremiz hamdolsun bu fenalıkların kâffesini bertaraf ederek elyevm Osmanlı kadını olacak bir kızın okuyup yazmasını ve dininin ve milletinin tarihini ve kendine mahsus olacak ve bahusus kadına muvafık gelebilecek suretteki edebiyatını ve hesabını ve usûl-i defteriyyesini ve ekonomisini öğrenmesi için iktiza eden tertîbât-ı tahsîliyyeyi yoluna konulmuş ve hatta bunun için kitaplar bile telif ve neşrolunmuş bulunduğundan bademe kız babaları evlâtlarının talim ve terbiyelerini bizzat kendileri deruhte bile edecek olsalar ne yolda talim edeceklerini bilerek dûçâr-ı hayret olmayabilirler." (Bahtiyarlık, 543)

II. Abdülhamid'le, ciddi yakınlıkları olan ve romanlarında yeri geldikçe ondan övgüyle bahseden Ahmet Midhat, onun eğitim konularındaki çalışmalarını takdirle karşılamıştır. II. Abdülhamid'in küçük çocukların ve bilhassa küçük kız çocuklarının eğitimiyle ilgili olarak yaptığı çalışmalardan memnuniyetle bahseder. O döneme kadar "eftâlin ve alelhusus eftâl-i insan terbiye ve talimleri" için bir sistemin ve düzenin olmayışı, herkesin kendine göre bir yol tayin ederek çocuklarını eğitmesine yol açmıştır.

Osmanlı'da henüz yeni eğitim düzenlemelerine girişilmeden önce, ilköğrenime başlayan erkek ve kız çocuklarına mahalle mekteplerinde akla mantığa uymayan usullerle bilgi aktarımları yapılmaktadır. Kimi insanlar kız çocuklarının temel dinî bilgileri edinmesini yeterli görüp okutmazken kimi de abartarak temelsiz "inşa" okumaları ile "bir medrese talebesi" yetiştirir gibi çeşitli Arapça ve Farsça kitaplara boğmuştur. Eğitimdeki bu düzensizlik ve karışıklığa karşı yapılan düzenlemelerden memnuniyetini dile getirerek o dönemde yazılan eğitim kitapları ile kız çocuklarının da artık babalarının denetiminde bir "Osmanlı kadını" olarak yetiştirilebileceklerine inanır.

"Bazılarıysa kızlarının tedrisini kendileri deruhte ederek bir yandan mahalle mekteplerinde hafız olmaya kadar cebreyledikleri kızcağızları diğer taraftan dahi kendileri emsileden başlatarak bina maksut merah avamil izhar kafiye diye âdeta bir medrese talebesi gibi ulûm-ı âliyye-i Arabiyyeyi tahsile ve ta'lim-i Farisîden Nasîhatü'l-hukema'dan bed' ile Tuhfe-i Vehbî, Pend-i Attâr, Gülistân-ı Hâfız gibi kitaplardan Farisî okutmağa mecbur eyleyerek Fıtnatlar Leylâlar gibi edibeler yetiştirmeye gayret eylerdi". (Bahtiyarlık, 546-547)

Kadın eğitiminde erkeğin konumunu da tartışmaya açarak erkeğin terbiye kültürünü alabilmesinin, kadının terbiye kültürüne bağlı olduğunu savunur. Bir toplumun fertlerinde görülen terbiye emarelerinin, birbirine bağlı bir şekilde, birbirini besleyerek ortaya çıkması eğitim eşitliğinin verilmesi gerektiği fikrini uyandırmıştır. Bu bakımdan kadın terbiyesinin erkeğin terbiyesini de belirlediği, kadının terbiye ediciliğinin bir milletin geleceği için en önemli değer olduğuna inanır. "Kadınlar terbiyesinin ehemmiyetini ortaya koyan iki sebep vardır: Biri, kadınların terbiyesiyle nev'i beşerin yarısının terbiye olacağı ve diğeri, kadınların adeta insan fabrikası hükmünde olmasıyla ve insanların onlar tarafından dünyaya getirilip onlar tarafından terbiye olundukları münasebetle kadınların terbiyesinin evlatlarına geçeceğinden, kadınların terbiye olunmasıyla, istikbal için bütün nev'i beşerin terbiye edilmiş olacağıdır." (Doğan, 2003: 23) "İlk mürebbi ve muallim" olarak tanımladığı kadınlar, "terakkiyât-ı asriye"nin gerçekleşmesinin en önde gelen kılavuzları olacaktır. Kadının annelik vazifesini adeta milletin anneliği olarak değerlendirir. Ahmet Midhat'ın kadın eğitimini bu kadar önemsemesinin temelinde, erkeklerin belli bir yaşa kadar annelerinin terbiyelerinde yetişmeleri gerçeği yatmaktadır. Erkeğin terbiyesi ve nezareti kadının üzerinde ne kadar önemli ise, kadının da erkeğin üzerindeki eğitimi o kadar önemlidir. Bu terbiye döngüsüne bağlı olarak asıl terbiyeci yine kadın görüldüğü için, erkeğin terbiyesinden bile daha önemli bir konu olarak ele alınır.

"Kadınlar erkeklerin ilk mürebbii ve muallimleridirler. Binaenaleyh Darülmuallimîn'de müstait hocalar yetiştirilmedikten sonra nasıl ki mekâtibin ıslahı çaresi bulunamamışsa terbiyehanelerden müstait valideler yetiştirilmeyince terbiye-i umûmiyyenin dahi asıl terakkiyyât-ı asriyyeye muvafık olacak bir surette ıslahı kabil

olamaz. İşte bu hakikate nazaran evlâd-ı inâsın talim ve terbiyelerine ne kadar ehemmiyet verilirse asla istiksar edilemez." (Bahtiyarlık, 543)

Gençlik adlı hikâyede, Osmanlı sosyal hayatında kadın ve erkek ilişkilerindeki kopukluğa işaret edilir. "Toplum içinde kadın-erkek birlikteliğinin yasak oluşu, karşıt cinslerin birbiriyle iletişim kurmaları için simgesel bazı konuşma vasıtaları doğurduğu gibi kadının giysi, kumaş gibi ihtiyaçlarını karşılayan bohçacı kadınlara cinsler arasında arabuluculuk etme görevini de yüklemişti." (Çakır, 1996: 159) Osmanlı erkeklerinin, ilgi duydukları kadınlara karşı ilgilerini gösterebilecek ve sevgilerini sunacak sosyal imkânlarının olmayışından dolayı duygularını mektupla ifade etmek zorunda kalmaktadırlar. Fakat Osmanlı kadınının okuma yazma bilmeyişinin çok yaygın olması, sitemle, biraz da ironiyle dile getirilir:*"…başka ne yolda arz-ı muhabbet edelim. Mektup yazmış olsak okumak bilmezler. Okusalar cevap yazamazlar. Böyle yazar okur hanım binde bir bulunmaz." (Gençlik, 32)* Geleneksel toplumların kimi zaman sosyal kaideleri, yanlış yorumlayarak kadını "kafes arkasına" hapsetmesi ve sosyal hayat imkânlarından alıkoyması, onu bireysel özellikleri bakımından da noksan bırakmaktadır.

Müşahedat'ta, okumuş Osmanlı kadınlarının ifade yetenekleri hakkında olumlu düşünceler aktarılır. Ahmet Midhat'ın, kadın eğitiminden ve kadının türlü yönlerden gelişmesinden duyduğu mutluluğu eserlerine yansıttığını görüyoruz: *"…mektep görmüş, bir parça da matbuat okumuş bulunan genç nisvanımızın imlâları ne kadar yanlış olursa olsun, ifadeleri bu kadar berbat değildir. Malûmatfuruşluk etmeyerek, söyledikleri gibi yazıverdiklerinden, yazışları da söyleyişleri gibi dürüst ve güzeldir."(Müşahedat, 248)* Kadına verdiği değer onu, bulduğu her fırsatta kadına yönelik övgülerini sıralamaya yöneltmiştir.

Çengi'de ise, İngilizlerin ve Fransızların kız çocuklarını yetiştirmeleri ile ilgili tutumlarına dikkat çekilir. Her fırsatta Avrupalı yaşam tarzının beğenmediği yönlerini eleştiren Ahmet Midhat, onların kız çocuklarını yetiştirirken "ifrat ve tefrit" dengelemesini yapamamalarını tenkit eder. Onun için aslolan, kızların terbiyesinde "evsat-ı emr"i tayin edebilmektir. Fransızların terbiye konusundaki tasssubu, Fransız kızlarının ileriki hayatlarında tecrübesizliğe ve tehlikeye; İngiliz serbestiyeti ise, kızlarının ileriki hayatlarında kocalarının esiri olma durumuyla karşı karşıya

bırakmaktadır. Fransız toplumunun, kız çocukları üzerinde kurduğu aile baskısı ve İngilizlerin kayıtsızlığı, Osmanlı toplumunun kız çocukları üzerindeki hâkimiyetinden çok farklı görünür.

"Gözümüzün önünde iki büyük millet vardır. İkisinin de tecaribi terakkiyat-ı medeniyyenin mukaddematında bulunan milletler için itibar ve intibaha şayandır. Birisi Fransızlardır ki pek meraklı olan familyalar, kızlarına dünyayı göstermemek için manastırlarda büyütürler. Hele alelumum kızlara aşk ve sevdaya dair kitap okutmamak derecesindeki dikkatleri dereceleri ifrattadır. Lakin bu dikkatin neticesi neye müncer olur?İkincisi İngilizlerdir ki, kızları erkekler kadar serbest büyütürler. Kızlar istedikleri gibi gezerler, yürürler. Okurlar, yazarlar. Lakin nikah zimamı başlarına geçtiği gibi kocalarının esiri olurlar, kalırlar." (Çengi, 71)

Yine *Çengi*'nin anlatıcısı, kız çocuklarının eğitiminde takip edilmesi gereken serbestiyet fikrini irdelemiştir. Onların kapalı toplum ve aile baskısı altında, sosyallikten mahrum edilerek ve aşırı soyutlanarak felaketlerinin hazırlandığına inanır. Bu kısıtlamanın, kızların bir gün hayatın gerçekleriyle karşılaştıklarında, onlar için bir şoka yol açacağına inanır. Bir kız çocuğuna "cihanı göstermemek" onları koruma altına almış olmak demek değildir.

"Taht-ı terbiyenizde bir genç kız var mı? Gözüne bir siyah perde çekerek, cihanı göstermemek suretiyle terbiyesini tecviz etmeyiniz. Zira o perdeyi birazcık delmeye muktedir olur ise cihanın şa'şa'a-i sevdası gözlerini kör etmek derecesinde kamaştırır. Onu gıda-yı ruhanî olan husûsât-ı sevdavîyeden mahrum bırakmayınız. Şu suretle gürisne-dil yaşayan bir kız hân-ı sevdaya fırsat-yâb-ı vusul olunca birdenbire ol kadar tehalük gösterir ki hazmedeme-yerek patlar."(Çengi, 71)

Taaffüf de, Osmanlı'daki erkek egemen toplum yapısının eğitim öğretim hayatındaki genel görünümüne vurguda bulunulur. Anlatıcı, romanın kadın kahramanı Senihâ'nın, evinde aldığı özel derslerle kaydettiği ilerlemeyi hikâye eder. Seniha, her alanda edindiği eşsiz ve abartılı bilgi birikimi ile dönemin şartlarında pek de örneğine rastlanamayacak bir kadın âlim haline getirilir. Bu, Ahmet Midhat'ın kadının bilgiyle dönüşebilme sınırlarını test ettiği eğitimli bir kadın romanı gibidir. Anlatıcı romanda, Avrupa'daki kız çocuklarının eğitim durumunu, bizdeki kız çocuklarının eğitim durumu

ile istatistiki olarak karşılaştırarak bizdeki oranın daha yüksek olduğunu ileri sürer. Fakat her iki toplumda da kız çocuklarının "malûmat" bakımından eksiklikleri olduğunu düşünür. İçten içe kadının ne kadar da olsa erkeğin seviyesine çıkamayacağının dışa vurumudur bu tespit. Geleneksel erkek egemen toplumun hâkim bakışı, ne kadar ilerici bir Osmanlı olursa olsun, Ahmet Midhat'ın zihniyetinin de belirleyici bir unsuru olmuştur.

"Vakıa, bir yirmi beş, otuz seneden beri Avrupalılar kızların talim ve terbiyesine âdeta erkekler kadar ehemmiyet vererek, hele muallimlik şahadetnamesini istihsal etmekte bulunan kızların bıdâa-ı ilmiyyeleri erkeklerden hiç de aşağı değilse de behrenin bu sureti yine bir sınıf kadınlar meyanında mahsur ve binaenaleyh mahduttur. Bizde ise el-hâletü hâzihi okur yazar kadınlarımız pek çok ve bilhassa İstanbulca okumak, yazmak erkek çocuklar kadar kızlar beyninde dahi müteammim ise de, evvelce dahi denildiği veçhile kızlarda malûmat ciheti şimdilerde bile nakıstır." (Taaffüf, 32)

Diplomalı Kız romanı, okuma ve çalışma gayreti etrafında dönen ülküsel bir romandır. Romanın başkahramanının bu uğurda ortaya koyduğu mücadele, yazarının tam da okurlarına sunmak istediği bir model olarak karşımıza çıkar. Romanın, "İfade" ve "Hatime" kısımlarında da anlatıcının bu konu hakkında önemli tespitleri mevcuttur. Julie'nin babası Jean Depres'in kızını okutabilmek için verdiği mücadele dile getirilir. Fedakâr baba, kızını okutma sevdasıyla her şeyi göze almıştır. Fakat annesi Polini, kocasıyla aynı düşünceleri paylaşmamaktadır. Depres ailesinin, kız çocuklarını eğitme fikrine yönelik bakışları aynı niyette birleşmemekte ve annesi "*kızının derece-i tahsilini bihakkın takdir edememiş"* (*Diplomalı Kız*, s.33) bir kadın olarak öne çıkmaktadır. Kız çocuğunu eğitmede "baba"nın sergilemiş olduğu çaba oldukça dikkate değerdir. Hayatın hep acılarıyla yüz yüze gelen baba, kızının toplumsal boyutta yalıtılmasını ve kaybolup gitmesini istememektedir.

"…Jean Depres kızını terbiye etmek sevdasına düştü. Hem öyle olur olmaz terbiyelerden değil! Maârif-i intihâiyye-ye kadar çıkaracak. Madam Depres kocasından daha âkil çıkmaya gayret ederek Jean'ın bu arzusuna muhalefet etmek istiyor ama galebe kabil mi?" (Diplomalı Kız, 17)

Dönemin Fransa'sında, kız çocuklarının eğitimine yönelik çalışmalar yeni yeni düzenlenmeye başlamıştır. Özellikle kızların eğitimi için kadın öğretmenlerin görevlendirilmesine ağırlık verilmesi, kadın öğretmenleri toplum içinde gözde ve aranılan bir meslek haline getirmiştir. Jean Depres'de kızının okuyarak geleceğini kadın bir öğretmen olarak garanti altına almasını arzulamaktadır. Eğitimli kadın olmanın, kibar aile mensupları ile evlilik yapma fırsatını da vermesi, Jean Depres'in kızını okutma niyetinin altındaki bir diğer düşüncedir.

"...Bir muallimeye yılda beş bin franga kadar maaş verildiği vaki olduğu gibi muallimdik şehadetnamesini ihraz eden kızlar bittabi nisvân-ı sâireden ziyade ehl-i maârif oldukları için kocaların da nazar-ı rağbetlerini celbediyorlardı. Pek fakir kızı olduğu hâlde mücerret muallimelik şerefinden dolayı pek kibardan olan adamların şeref-i zevciyyetlerine nail olanlar da nevadirden değildiler." (Diplomalı Kız, 19)

İki Hud'akâr'da, Sesil, annesini kaybettikten sonra "eski kafalı bir kibarzade" olan ihtiyar halasının nezaretinde yetişmeye başlar. Halası onu belli bir yaşa kadar rahibelerin terbiyesinde bırakır, fakat kendisi de dindar biri olmasına rağmen, Sesil büyüdükçe onu rahibelerin eline bırakmaz istemez. Anlatıcı, burada kızların terbiyesi konusunda rahibelerin fonksiyonunu işaret ederek, kız çocuklarının eğitiminde, belli bir yaşa kadar rahibelerin nezaretinin uygun olabileceğini, fakat belli bir yaştan sonra bu durumun bazı tehlikeleri olabileceğine dair inancını yansıtır. Bunun nedenini de rahibelerin yetiştirdikleri kızlara karşı kısıtlayıcı bir hayat telkininde bulunmaları olarak belirler. İnsan fıtratında; evliliğin, duygusal münasebetlerin tabiliğine vurgu yapmak isteyen anlatıcı, kadının sosyal hayatın bir parçası olması gerektiği yönündeki arzusunu açığa vurur. Bu durum, öteki toplumdaki kadının hayatına yönelik bir tenkit olsa da bütün kadınların sosyal hayatın içinde var olması yönünde kanaatler taşıdığının bir işareti sayılmalıdır.

"Ama on dört yaşından sonra kızı rahibeler elinde bırakmadı. Zira tecrübekâr kocakarıya malûm idi ki on üç, on dört yaşına kadar rahibelerin verecekleri terbiyeler genç kızlar için pek nafi, pek müfid olabilir ise de o yaştan sonra pek muzır, pek tehlikeli olur. "Niçin" mi dediniz? E... İnsan kısmı rahip ve rahibe olarak yaşamak için yaratılmamıştır da onun için!.." (İki Hud'akâr, 709)

Cinli Han'da, öteki toplumun eğitimsiz yerli halkının kadın eğitimine yönelik olumsuz bakışı işlenir. Öteki toplumun eğitime karşı bu mutaassıp tavrı eleştirilirken Osmanlı toplumunda da bu türden bir mutaassıplığın olduğu sezdirilmekle yetinilir. Fransız Devleti, sert önlemlerle eğitim alma mecburiyeti getirirken Osmanlı toplumu çeşitli iyileştirme ve gayretlerle eğitim hayatını düzenlemeye çalışmaktadır. Josefin adlı kadın kahramanın okuyup yazma öğrenmek için gösterdiği gayret, halkın eğitime karşı özellikle de kadınların eğitim-öğretim görmesine karşı olan tepkisini göstermektedir. Halkın eğitim-öğretim almaya yönelik gösterdiği mutaassıp cehaleti, ancak devletin bu konudaki sert tedbirleri ile çözüme kavuşabilecektir. Anlatıcı, Avrupa'nın bazı bölgelerinde bile bu konuda ne kadar yanlış itikatlara sahip olunduğunu belirterek cahil insanlara okumanın önemini anlatmanın, inandırmanın zorluğunu izah eder. Toplumsal cehalet, bireyi kendi değerlerine uymaya zorlamakta ve kendi çizgisi dışına çıkanı dışlamaktadır. Çünkü eğitim, kırsal yaşamda işe yarayacak bir kavram olarak görülmez. Ekmeğini topraktan sağlayan kırsal kültür insanı, eğitimin insan hayatındaki yerinden habersizdir.

"… kızlar ve hatta delikanlılar bile Jozêfin'i bir kat daha istihzaya başladılar. "Josêphine okuyup yazıyormuş. Kim bilir ne kadar büyük bir kadın olacak…

Evet! Maarif meselesi henüz Avrupa'da dahi böyledir. Ezmine-i mutavassıtada okumak yazmak ve bir mektuba imza bile koymak maayipten addolunurdu. Şimdilerde şehriler maarif hakkındaki fikirlerini değiştirmişler ve tamim-i maârife pek çok ehemmiyet vermekte bulunmuşlarsa da köylüler hala maârif istihza ederek "Kalem tutan parmaklar kazma kürek tutamazlar. Hâlbuki yaşamak için kalem değil kazma kürek sallamalıdır." Sözünü güya büyük bir hikmet olmak üzere söylerler. Bu sebebe mebnidir ki Avrupa hükümetleri maarifi avâm-ı nâsa kadar tamim için taşvikatın bir faydasını göremeyince çocukların talim ve terbiyesini meburiyet altına almış ve evlatlarını bir sinn-i muayyene kadar mektebe göndermeyen babaları ceza etmeye kadar mecbur olmuştur. Ama köylüler için eski kafayı terk etmek yalnız bizim buralarda değil Avrupalarda dahi en güç mevaddan bulunmuştur." (Cinli Han, 15-16)

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu *Tanzimatta İçtimaî Hayat* adlı eserinde, Osmanlı'da ilk feminist hareketlerin başlamasıyla ilgili olarak Tanzimat'ın ilanından yirmi beş sene

sonra yayınlanan *Terakki* mecmuasının öneminden bahseder. Bu mecmua, birçok sosyal meseleyi ve özellikle kadın ve aile ile ilgili meseleleri ele alması ile dikkat çekmektedir. Ve o devrin şartlarına göre bu mecmuada kaleme alınan bir yazıda, kadın okurlardan birinin yazmış olduğu bir mektuptan örnek verilir: "Bizim için iptida mektep lazımdır, içinde irfanlı hocalar bulunsun. Aklımız genişlesin. Çok sefahate alıştık, bizi meneden bulunmuyor. Kokonalar evlerimize ayak basmadan evvel bir entari dikmesine beş on lira verildiği işitilmiş midir? Frenk işi deyu beş kuruşluk şeyi liralarla alıyoruz. Bu modalar çıkmadan çıplak mı gezer idi? Diyelim ki Frenklerin işledikleri zariftir, biz özensek anlar gibi işliyemez miyiz? Şükür, bizim de ellerimiz vardır, aklımız vardır… İşte efendimiz, bizim için ıslahhane emretmişler, deyu durup söylüyorlar. Oraya gidüp çalışmalıyız. Hamaratlık edüp paramızı kokonalara vereceğimize kendimiz yiyelim. Pederim Balıkesirde memur iken o zavallı Anadolu kadınlarını gördüm ki çalışa çalışa erkeklerden ziyade kazanırlar. Biz hanımlık kurup sanki ne olacağız…" (Fındıkoğlu, 1940: 33) Bu ifadeler, bir Osmanlı kadınının, eğitim görme ve toplumsal hayatta işlevsellik kazanma isteğini yansıtması bakımından oldukça önemlidir. Ahmet Midhat Efendi'nin *Felsefe-i Zenan*'ı da bu bahiste anılmaya değerdir. Kadının yalıtılmışlığına en büyük tepkilerden biri sayılabilecek olan bu hikâyede; Fazıla Hanım ve evlatlıkları Akile ve Zekiye'nin, evlilik düşmanlığı güderek ve aynı zamanda okuyarak kendilerini eğiterek varolma çabalarını anlatır. Her ne kadar Orhan Okay, "hayatlarını eğitime adamış kahramanlar olarak karşımıza çıkmış"olan bu tiplerin içinde bulundukları durumu: "biraz psiko-patolojik bir vak'a olarak karşımıza çıkan bu kızların tahsili" ifadesiyle tanımlamış olsa da en radikal kadın eğitimi bahislerinin, bu hikâyede işlendiğini görürüz. (Okay, 1991: 316)

Çingene'de, Şems Hikmet Bey'in Ziba adlı Çingene kızını maiyetine alarak terbiye ettirmesi, Ahmet Midhat'ın toplumun en düşük tabakasındaki cahil bir kızdan bile tam bir hanımefendi yaratabileceğine olan inancını yansıtmaktadır: Başkahramanın Ziba'ya söylediği: "*Şimdi buradan ben seni bir yalıya götüreceğim ki bana müteallik bir fakir kadının yalısıdır. Fakir ama pek terbiyeli bir kadındır. Sen orada ilk terbiyeyi göreceksin. Sana bir de müzika ustası getireceğim. Ondan da müzik meşkedeceksin."(Çingene, 467-478)* sözleri, âşık olduğu kızı terbiye etme gayretine

göstermektedir. Dolayısıyla eğitim görmüş olmanın, kadına toplum içinde farklılık kazandırdığı ve benimsenmenin bir unsuru olduğu vurgulanmıştır.

Felatun Bey ile Rakım Efendi'nin gözde kahramanı Rakım'ın da kendisine hayran bıraktığı İngiliz ailesinin kızlarını, Hafız'ın dizeleriyle tanıştırmasını ve Doğu'nun etkileyici yüzüyle karşılaştırmasını unutmamak gerekir. Tanpınar, Ahmet Midhat'ın *Esaret* hikâyesindeki Fitnat'ın da bir evinin ve kütüphanesinin olmasını da önemli bir gelişme olarak kaydeder. "Binaenaleyh ferdî hayatı vardır. Bu da bir başlangıçtır. Nihayet bu çok acemî hikâye ile edebiyatımıza çocuk ve çocuk terbiyesi girer… Afife Anjelik, Jöneviev, Leyla ile Mecnun... Hakikatte Fıtnat yeni başlayan edebiyatla hissî hayata açılmıştır. O roman okuyucusudur." (Tanpınar, 1997: 464) Ahmet Midhat'ın *Peder Olmak Sanatı, Ana ve Babanın Evlâd Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi* adlı kitaplarında da kız çocuklarının yetiştirilmesi ile alakalı bahisler mevcuttur. Ayrıca, *Ana ve Babanın Evlâd Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi* adlı eserinde, Avrupa'daki eğitim-öğretim metodlarının gelişmişliği, çocuklar için yazılan ders kitaplarının bilimsel dayanaklara ve ihtiyaçlara göre hazırlanması ve Avrupalı mürebbiyelerin terbiye sistemlerinin üstünlüğünü vurgulamıştır.

Ahmet Midhat *Bahtiyarlık*'ta da; kızların, hayatın gerçek yüzünü görebilmeleri ve sosyal hayata intibak sağlayabilmeleri için yol açılması gerektiğine olan inancını belirtir. Fransız kızları üzerinden verilen örnekle, onların aile baskısı altında büyütülmelerine burada da değinilir ve böyle bir hataya düşülmemesi gerektiğine işaret edilir. Hayatın aynası olarak sunulan "roman okuma" kültürü, Ahmet Midhat için hayatı tanımanın yegâne yoludur. "…Tanzimat Devri'nde yazılan romanların pek çoğu, saf ve tecrübesiz genç kızlarımızın ve kadınlarımızın gözlerini açmağa mâtuf birer ibret vesikası hükmündedir." (Haser, 1998: 44) Dolayısıyla O, kız çocuklarının geleceğini ve onların mutluluğunu adeta roman okuyup okumamaları üzerine kurmuştur. "*Taarruzât-ı maddiyyeye ve maneviyeye"*ye karşı kız çocuklarının dirençlerini gösteren esas ölçü, romanın onları eğitip eğitemediğine bağlıdır.

"… kızlara dünyayı ve dünyanın fenalıklarını öğretmemekle tamam dünya içine girdikleri zaman her türlü taarruzât-ı maddiyyeye ve maneviyeye karşı müdafaa kudretinden Fransız kızlarının âciz kalarak bir kere bir hata eyledikten sonra artık o

hataların yekdiğerini takip etmesine mümanaat edememeleri ve İngiliz kızlarınınsa okuduğu romanlar ve gördüğü adamlarla dünyanın iyisini de fenasını da öğrenerek asıl dünya evine girdikleri zaman kendilerine ilk vaki olacak zülleden tesadüfe muktedir olacak kadar vâkıf-ı ahvâl bulunmaları kaziyesinden ibarettir." (Bahtiyarlık, 49)

Nurdan Gürbilek, *"Erkek Yazar, Kadın Okur"* başlıklı yazısında Osmanlı-Türk romanının erken örneklerinden itibaren tekrar eden bir gerçeğe dikkat çeker: "Ahmet Mithat'tan Yakup Kadri'ye, Hüseyin Rahmi'den Halit Ziya'ya, Nabızade Nazım'dan Peyami Safa'ya yarım yüzyılı aşkın bir süre boyunca yayımlanmış romanların birçoğunda kadın kahramanın elinde bir roman vardır. Daha önemlisi, okuduğu romandan fazlasıyla etkilenmiştir kadın." (Gürbilek, 19: 2007) Diğer Tanzimat romancılarına nazaran Ahmet Midhat'ın en büyük dertlerinden biri, kadını bir roman okuru olarak sosyal hayattan haberdar edebilmektir. Bu bakımdan pek çok romanında, okuyan kadın figürleri yaratarak, kadın okurlarına modeller sunmaya çalışır. Kadın ancak, roman okuyarak hayatı tanıyabilecek, iyi bir ev kadını olarak hem eşine akıllı bir yoldaş hem de çocuklarına bilgili bir anne olabilecektir. Hayatın her türlü kötülüklerine ve tuzaklarına karşı da önceden ibret ve ders almış olarak hazır bulunacaktır. "Roman başından beri kadınlaradır, kadınlar için yazılmıştır ve kadınlar tarafından yayılmıştır. (Bizde halk masallarının kadınlar tarafından yaşatılması hatırlanmalıdır.)…Tecessüsü az olan roman okur, daha çok olan ise deneme okur." (Ayyıldız, 1994: 13) *Felsefe-i Zenan* hikâyesi, okuyan kadın figürünün en net olarak görülebileceği hikâyelerinden birisidir. Bu uzun hikâyesinde, "Ahmet Midhat "kadın okur"la yakından ilgili, bugünün kadın okurunu da tavlayabilecek ilginç bir konusu vardır *Felsefe-i Zenân*'ın. Kitap okumaya çok düşkün olan Fâzıla Hanım babasından kalan evi satıp hisse senedi almış, senetlerin geliriyle ev işleri yapmak zorunda kalmadan, daha önemlisi bir erkeğe boyun eğmeden tüm zamanını okumaya ayırabilmiştir. Üstelik bir bekâr annedir; ikiz kız çocuğu evlat edinmiş, eğitimlerini de kendisi üstlenmiştir. Fâzıla Hanım'ın ölümünün ardından, onun evlilik karşıtı telkinleriyle büyüyen kızları Âkile ve Zekiye hanımlar da yine kitapla adanmış bir ömür sürmeye karar verirler. Böylece hem bayağı buldukları evliliğe hem de doğanın da yattığı kurallara isyan edebileceklerdir. Babacan bir kadınperverlikle de olsa Virginia Woolf'un "kendine ait oda"sını öngörmüş gibidir Ahmet Midhat. Önemli bir farkla: bir yazma odasından çok bir okuma odasıdır bu; üstelik kadının "kûşe-i

ferâgat ve inzivâya çekilmesi", yani bir kadın çileciliği üzerine kuruludur öykü; kadınlar kitaplar sayesinde dünyanın yalancı süslerinden uzak duracak, arzu ve heveslerini dizginleyebileceklerdir." (Gürbilek, 2007: 38-39)

Ahmet Mithat, kız çocuklarına roman okutma meselesini, hem Osmanlı'da hem de Avrupa'da önemli bir sosyal mesele olarak görür. Özellikle Avrupa'da bu durum, çeşitli milletlerde fikir ayrılıklarına sebep olmuştur. Bahtiyarlık romanında, kız çocuklarının eğitimi ile ilgili görüşlerini vurguladığı kısımlarda, Avrupa toplumlarının kız çocuklarını eğitme usulleri üzerinde durarak tenkit eder. Buna göre Fransızlar kızlarına roman okutmadıkları için onları tamamen bir "esaret-i külliye" içerisinde yaşatmaktadırlar. İngilizler ise: *"…bilâkis kızlarını her türlü romanları okutmaktan menetmedikleri gibi kocaya varıncaya kadar her türlü harekât ve sekenâtta hürriyetlerini asla tehdit etmezler." (Bahtiyarlık, 553–554)* Bu söylediklerine bağlı olarak "roman okumayı", kadınların evlilik hayatlarının ve sosyal hayatlarının şekillenmesinde en önemli etken olarak gösterir. Fransızlar kız çocuklarına roman okutmadıkları için, onlar hayatın gerçekleri ile yüz yüze kalınca, kendilerini pek çok hatanın içerisinde bulur ve tecrübesizliklerinden dolayı da sağlıklı bir evlilik hayatı sürdüremezler. "Kızlarını birer hayal adamı" olarak yetiştirdikleri için, dünyanın gerçekleri ile yüzleşemezler. Fakat İngiliz kızları, roman okumanın sağladığı imkânlarla pek çok tecrübe kazanır ve hayatlarında başarılı olurlar. Kadın, "hakikat âlemi" olarak görülen roman dünyasında terbiye edildiği için de roman onun gözlerini dünyaya açan en önemli araç olarak görülür.

"Bu hâlin neticesi olmak üzere Fransızlar miyanında şân-ı zevciyyete mutaassıbâne riayet eden zevce pek az bulunarak kadınlardan aglebinin kendi hâllerince birer gönül eğlencesi olur. İngilizlerdeyse nisvanın pek azı bu hâlde bulunup aglebi birer zevce-i sâdıka ve lâyıka olmaya lâzım gelen hâl ve tavırda bulunur. Bunun hikmeti kızlara dünyayı ve dünyanın fenalıklarını öğretmemekle tamam dünya içine girdikleri zaman her türlü taarruzât-ı maddiyyeye ve maneviyeye karşı müdafaa kudretinden Fransız kızlarının âciz kalarak bir kere bir hata eyledikten sonra artık o hataların yekdiğerini takip etmesine mümanaat edememeleri ve İngiliz kızlarınınsa okuduğu romanlar ve gördüğü adamlarla dünyanın iyisini de fenasını da öğrenerek asıl

dünya evine girdikleri zaman kendilerine ilk vaki olacak zülleden tedafüe muktedir olacak kadar vâkıf-ı ahvâl bulunmaları kaziyesinden ibarettir." (Bahtiyarlık, 553–554)

Karnaval'da da alafranga adetlerinde kızlara roman okutmanın yasak oluşundan bahsedilir ve kızlara getirilen bu okuma kısıtlamasının, hiç bir faydasının görülemeyeceği belirtilir. Bilakis bu yasağın, aksi ve kötü tesirlerinin bile görülebileceğine de dikkat çekilir. Yasağın insan fikrini çelen tahriki, kızları daha da heveslendirmektedir. Hatta aileleri, kızlarının okunmaması gereken ahlak bozucu kitaplara bile yönlenebilecekleri tehlikesinin olabileceği noktasında uyarmaya çalışır.

"…Pek çok kızların en gizli yerlerinde öyle kitaplar bulunmuştur ki bunlar bir kızın değil hatta bir erkeğin bile elinde görülse münderecatını okumak değil resimlerine göz gezdirmek bile o erkek için pek büyük maâyibden addolunur." (Karnaval, 55)

İki Hud'akâr hikâyesinde, Sesil'in terbiyesi hakkında okurunu bilgilendirirken halasının ona özellikle roman okuttuğunu vurgular. O dönem Avrupa'sında yerleşik bir kanaat olan, kızlara roman okutmanın tehlikeli görülmesi düşüncesine aykırı olarak halası ona roman okutmaktan kaçınmaz. Çünkü o da romanın terbiye ediciliğine inanmıştır. Ahmet Midhat'ın burada kullandığı ifadeler, romandan beklentilerinin ne kadar yüksek olduğunu göstermektedir. Sadece bilgilenme ve merak amaçlı değil, bir genç kızın hayatı ile ilgili tecrübelerin hemen tamamen bu şekilde elde edileceğine inanmıştır.

"…Hala hanım her türlü romanları bile kıza okutur idi. Menedecek olsa da kız onları gizliden gizliye kendi kendisine tedarik ve kıraat edecek değil mi? Kendisi okutur idi. Okutur idi, ama her roman üzerine de muhakemelerini kendisi yürütür idi. Zaten romanların mahiyetleri neden ibaret olur? Cinaiyattan maada bu mahiyetler ya bir kadının kocasına veyahut bir kocanın karısına hıyanet etmelerinden ibaret değil mi? Bu hıyanet neticesini intac için dahi ya zevce veyahut zevceye hariçten birtakım aşk ve sevda hayalâtı hücum ettirilerek işte bir romandır meydana çıkar. Bundan hüsn-i ibret alanlar necat bulurlar. Su'-i ibret alanlar ise kendileri de başkaca bir romana zemin olabilecek ahvale duçar olurlar da âlemi kendilerine ya güldürürler ya ağlatırlar." (İki Hud'akâr, 710)

Müşahedat'ta, bazı ahlakçıların kadınlara ve kız çocuklarına roman okutulmaması, hatta romanın yazılmasına bile izin verilmemesi gerektiğini ileri sürmüş olduklarından bahseder. O, kadınları ve kız çocuklarını "ihsâs-ı derûna", yani derin duygulara yönelmekten sakındırmak için güdülen bu gayretlerin yanlışlığına inanır. Osmanlı edebiyatındaki *Ferhat ile Şirin, Leyla ile Mecnun, Kerem ile Aslı* gibi hikâyelerin, özellikle "nesh ve harekeli" yazı ile de yazılarak kadınlara okutturulmak için yazıldığının altını çizer. Fakat ona göre kocakarı masallarındaki aşırı duygusal anlatımlar, tasvirler ve ifadeler, yeni yazılan romanlardan daha fazla, kadın duygusunu etkileyebilecek metinlerdir. Bunlardaki "ihsâs-ı âşıkâne"ye yönelik olan ve safderunluğa yol açan metinler, kadınların duygularını tek bir yöne çevirmekte, onları hayal âleminin sularında gerçeği görmekten alıkoymaktadır. Kadınları, bu tür hikâyeleri, masalları okumaktan ve dinlemekten alıkoymak da mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla bu durumda yapılabilecek en doğru şey, kadınların bu ilgisini, roman türüne çekebilmektir. *"Nev-i nisvanı bir masumiyet-i melekâne dairesinde"* eğitmenin dışında, hayatın gerçeklerini ve karşılaşabilecekleri kötü durumları, romanlardan edindirmekten başka bir yol yoktur.

"…bize kalırsa, kızlara, kadınlara da roman okutmalıdır. Bizim okutmaklığımıza ihtiyaçları yok ya. Biz ne kadar menetmek istersek isteyelim, onlar yine okuyorlar ya. O hâlde, diyelim ki onların roman okumalarmdan o kadar büyük havflara, endişelere düşmeyelim. Belki bu kıraatların nef ini de düşünelim.

Kocakarı masallarında ve eski romanlarda, âşıklar ekseriya o sûret-i sâfiyânede tasvir olunurlar ki sevdazedegânı o nazarla telâkki eden masûmât-ı nisvân, diğer cihetten nice hûne-i melâînin ne kadar ev yıktıklarından haberdar bile olamazlar. Her gördükleri erkeği ya peri padişahının oğlu, yahut Âşık Garip zannederler. Ahvâl-i beşeriyyenin iyisini de fenasını da romanlar şerh ederler. Romanları okuyanlar pek çok felâketler işitmiş, her birinden bir ibret almış olurlar." (Müşahedat, 249–250)

Dürdane Hanım romanında; Dürdane ile Ulviye arasında geçen konuşmada anlatıcının kadının okurluğunu ne kadar önemsediğini görürüz. Dürdane Hanım, Ulviye'nin düşmüş olduğu durumların asıl sebebinin hiç roman okumamış olmasından kaynaklandığını düşünür. Ulviye'ye: *"Eğer sen romanları okumuş, hem de kemâl-i*

dikkat ve itina ile okuyarak erkeklerin ve kadınların ahvâlini lâyıkı vechile öğrenmiş olsaydın kendini bu vartaya duçar etmezdin."" (Dürdane Hanım, 124) diyerek ona, yaptığı en büyük yanlışı işaret eder.

Müşahedat romanında da anlatıcı konumundaki Ahmet Midhat, yazmış olduğu müsveddeleri roman kahramanlarına okurken kadının roman okurluğu üzerinde durur. Bahsettiği kadın okur, okuduğu romanlardan ibret almış ve bunları özümseyerek okumuştur. Dolayısıyla, romanın rehberliğinde, hayatın her türlü zorluklarıyla baş edebilecek tecrübeler edinmiştir. Roman, kadını dönüştüren en önemli araç olarak görülür. "Kadın ve roman, gerek dünya edebiyatında, gerekse bizim edebiyatımızda ekseriyâ birbirine çok yakın iki unsur olarak dikkati çekmektedir… Kadının psikolojik ve sosyal problemlerinin incelenmesi, çözüm yolları aranması ve dolayısıyla his dünyasının zenginleşmesinde, kültürel ve sosyal seviyesinin yükselmesinde roman nev'inin payı, diğer edebî türlere nispetle hayli yüksektir." (Haser,1998: 44)

"Roman okumuştu demedik mi ya? Hem de pek çok roman okumuştu. Okuduklarını da bir dikkat-i mahsûsa ile okumuştu. Her birinden kendi felsefesince birer netice-i ibret istintac ve istihsal ederek okumuştu. Artık böyle bir kızın kolay kolay kanıp emniyet edebilmesi kabil mi olur?"(Müşahedat, 122)

İnsanın hiç boş kalmadan, sürekli bir iş ile meşgul olması gerektiğini düşünen Ahmet Midhat, her türlü fenalığın işsizlikten kaynaklanabileceğine inanabilecek kadar boş zaman düşmanıdır. Erkeğin yanında kadının da evlerinin işleriyle meşgul olmasının yanında, kendisini hayallerin kollarına bırakacağına, kitap okumalarının daha faydalı olacağına inanmıştır. Roman, kadını hem düşünceye hem de daha faydalı hayallere yöneltecektir.

"… bir kadını kendi kendisine düşünmeye terk eylemekten ise eline bir kitap vermek evlâdır. Zira bu kitap en âşıkane yazılmış bir roman olsa dahi kadın o romanın eşhas-ı vak'asından bazılarını beğenerek ve bazılarına buğz ederek zihnini o kadar meşgul eder ki o meşguliyet kendisini sair meşagilden meneyler. Okuduğu hikâyenin sonunu ele almak için gece uykusunu feda edenler az mıdır? İşte yalnız bunu düşünmek insanı bir şey ile meşgul etmenin meşagil-i saireden ne kadar menedeceğini muvazeneye kifayet eyler de daha ziyade izahata lüzum dahi bırakmaz." (Obur, 383)

Diplomalı Kız'da Jean, açlık ve sefalet içinde yaşarken kızından kendisine roman okumasını ister. Böylece hem kızını roman okumaya teşvik eder hem de kızının okuduklarını dinleyerek yaşadığı acıları az da olsa hafifletmeye çalışır. Bu sahnede romanın, mutluluk verici bir işleve büründüğünü görürüz.

"Julie! Haydi kızım, Victor Hugo'dan mı olur Lamartine'den mi, bize biraz şeyler oku da dinleyelim. Zira Paris'in en bedbahtı, en biçaresi biz değiliz. O kadar da meyus olmayalım… Birbirimizi incitecek sözlerle ömrümüzü zehirleyeceğimize güzel güzel makalât-ı edebiyye ve hikemiyye dinleyerek zaman geçirelim." (Diplomalı Kız, 32)

Zehra romanının kadın kahramanı Zehra, Tanzimat yazarlarının kadın okur yaratma çabalarına paralel biçimde okuyan bir kadın figürü olarak karşımızdadır. "Batı tarzında bir eğitim almamış olmasına rağmen yeni yetişen genç kızlar gibi, Zehra da o dönemde moda olan Fransız romanlarını okur. Bu romanlarda erkeklere karşı kendini savunabilmek için kullanacağı silahları arayacaktır." (Nabizade Nazım, 2004: 10) Girdiği kıskançlık krizinde Suphi'den intikam alabilmek için romana başvurur.

"Romanlarına başvurdu. Monte Kristo'yu belki bir üçüncü defa olarak okumaya başladı. Kontun düşmanlarından ne yolda intikam aldığını tedkik ve taharriye koyuldu." (Karabibik, 95)

"Kadın bir yandan yeni kurulan bir türün okuru olmaya kışkırtılıyor, bu var; ama bir yandan da okuduğundan aşırı etkilenen bir "kötü okur" adayı olarak yazara yanlış okumayı düzeltme, ılımlı yolu gösterme fırsatı da veriyor… Yazarın edebi borçlanmanın, yabancıdan etkilenmenin, kültürel melezleşmesinin doğurduğu endişeyle "çaktırmadan" baş etmesini, problemi kadın okurla sınırlayıp endişeyi hafifletmesini, tereddüdün ses tonunda yol açabileceği ses kısıklığını gidermesini sağlıyor çoğu örnekte kadın okur." (Gürbilek, 2007: 38-39) Bir bakıma kadının, bir roman okuru olarak yönlendirilmeye ne kadar müsait olduğunun altı çizilmeye çalışılmıştır. Zehra'nın yanında Sırrıcemal de okuyan bir kadın figürüdür. Suphi'nin eve geç gelmeye başladığı günlerden birinin gecesinde, onu da roman sayfaları arasında keyifle gezinirken görürüz. Roman, burada bir eğlence ve vakit geçirme aracı olarak sunulur.

"Sırrıcemal bu hüküm ile müsterihane yemek yemiş, salonda salıncaklı sandalyesinin üstünde, yarım bırakmış olduğu romanını mütalaâya koyulmuş idi. Bu mütalaâ da epeyce ilerlemiş, saat üçe yaklaşmış idi." (Karabibik, 106)

Tanzimat romancısı için kadın okur, oldukça önemli bir bireysel ve sosyal figürdür. Çünkü her kadının ve özelde Osmanlı kadınının hayat karşısında alabildiğine tecrübesiz olduğuna inanırlar. Dönemin kadınları için mevcut olan eğitim-öğretim olanakları da düşünüldüğünde, kadın için en iyi öğretmenin roman olacağı fikrinde ısrar edilmiştir. Tanzimat dönemi romanlarında, kadın için roman, sonsuz dersler çıkaracağı bir hayali yaşam alanı olarak gösterilir.

2.4. Esaret Meselelerine Yönelik Tenkitler

2.4.1. Osmanlı toplumunun esaret meselesine yaklaşımı

Eski dünyanın sosyal hayatında esaret nasıl bir gerçeklik idiyse, Osmanlı sosyal hayatında da esaret belirgin bir kurum olarak yaşamaktaydı. Bugünkü gözle insanlıkla bağdaştırılamayacak olan esaret kavramı, 20 yy.'ın başlarına kadar dünyanın hemen her yerinde, farklı görünümler altında varlığını devam ettiregelmişti. Fransız İhtilali'nden sonra Avrupa devletlerinin hukukî ve siyasî çabalarıyla köleliğin kaldırılmasına yönelik birtakım düzenlemeler getirilmiştir. Fakat yine de gizli olarak ya da Rusya'da olduğu gibi esir kampları şeklinde 1900'lü yıllara kadar bu durum süregelmiştir. Osmanlı Devleti'nde de 19. yüzyılda kölelikle ilgili bazı kanunî düzenlemeler yapılmış, Abdülmecid 1846'da yayınladığı bir fermanla, esir pazarlarını yasaklamıştır.

Osmanlı'nın esarete bakışı, Avrupa'nın esarete bakışından çok farklıdır. İslamiyet'in ve millî kültürün esirlere karşı insanî davranmayı tavsiye etmesi, onların İslam toplumlarında korunmasına ve şefkatle davranılmasına yol açmıştır. "Burada, üzerinde önemle durulması gereken nokta, İslamiyetin kölelik kurumuna, eskiye göre, daha toleranslı bir bakış tarzı getirmesidir. Şöyle ki *Kur'ân-ı Kerîm*'de: 'Köle ve câriyelere iyilik ve güzellikle muamele edilmesi, onlara karşı cabbarlıktan kaçınılması' önerilmektedir. Ayrıca, 'Kölelerin korunması, rızklarının tam ve eksiksiz verilmesi, çünkü o rızkın da Allah'tan geldiği" öğütlenmektedir." (Parlatır, 1987: 6-7) Hazret-i

Peygamber'in kölelere iyi muamele edilmesine dair hadisleri ve bizzat kendi hayatındaki uygulamaları, köle azat edilmesinin büyük bir sevap sayılmasına da yol açmıştır. (Kerman, 1981: 32) Osmanlı sosyal ahlakı da genel mânâda esirlerini aile fertlerinden ayırt etmemiş, onlarla evlilikler yapmış, istidadı olanların toplum hayatında yükselmelerine imkân vermiştir. Tanzimat yazarlarımızın bir kaçının annelerinin kadın esirler olması ve bu kurumun işlerliğini o dönemde halen sürdürmesi, onların bu durumu daha net gözlemlemelerine ve daha duyarlı davranmalarına neden olmuştur.

Esaret, sosyal ve bireysel bir trajiktir. Küçük yaşta memleket ve aile bağlarından koparılan çocukların gerçek yaşam şartlarındaki muzdaripliği, edebiyatta da işlenişini trajik olarak belirlemiştir. Bu bağlamda, Tanzimat romanında esaret teminin işlenişi üzerine belki de en ciddi tespitleri Tanpınar yapar. Tanzimat romanında ikinci büyük tem olarak gördüğü bu meseleyi, o da trajiklik ve hikâye bağlamında değerlendirmeye çalışır. Küçük yaşta bütün varlıklarından koparılan ve "kırbaçla, zulümle terbiye edilen ve sadece müsait bir para mukabilinde bilinmeyen bir talihe teslim edilen" bu zavallıların, hikâyenin aradığı bütün özellikleri hayatlarında barındırdığını iler sürmüştür. Tanzimat yazarı, bizatihi hayatı ile iç içe yaşadığı bu meselenin işlenmesinde; "yabancı erkekle hür kadınlar arasındaki kaç-göçün tesiri"nin de olduğunu düşünmekle birlikte, o dönemin "romanesk gelişmeleri"nin ve Şark masallarının etkisinin de rol oynadığına inanır.

Tanzimat edebiyatında yazdığı tek romanıyla var olan Mizancı Murat, her ne kadar kölelik kurumunu, romanında bir mesele olarak işlememişse de *Sergüzeşt*'ten hareketle bazı tespitlerde bulunur. *Mizan*'da yayınlanan bu yazısında Amerikalı yazar Madam Beecher Stowe'in, *Baba Tom'un Kulübesi* adlı eserinden bahsederek kölelik ve edebiyat münasebetine dikkat çeker: "Amerika'da milyonlarca mahlûka iade-i itibar hürriyet ettiren" işte bu romandır. Önemli olan ortaya yeni bir fikir atmak değil, mevcut olduğu halde dikkat çekmeyen kötülüğü, tesirli vasıtalarla gündeme getirmektir. Stowe'un da yaptığı, "asırlardan beri malum olan ahvali ila etmek"tir." (Arslan, 2000: 93) Mizancı, Sergüzeşt'i bu anlamda çok başarılı ve isabetli bir ürün olarak değerlendirmiştir. Roman türünün sosyal bir işlevi olduğunu zaten kendi eseriyle de ortaya koymuş olması, onun romancılığının en önemli özelliği olarak öne çıkmaktadır.

Bu değiniye bağlı olarak esaret denilince edebiyatımızda akla ilk gelen eser, şüphesiz *Sergüzeşt*'tir. Sezai'nin bu eseri, esaretin dramatik tablosunu gözler önüne sermekte, başından sonuna kadar esaretin insan ruhunda açtığı derin yaraları konu edinmektedir. Yazarın bu ağır dramatik işleyişini Tanpınar, tecrübesizliğin bir neticesi olarak görür. Amerika'daki esirlerin savaşı ve bunun Avrupa edebiyatında estirdiği "heyecan serpintisi, romanesk edebiyatın en esaslı cevheri sanılan ağlamaklı bir mevzuun el altında bulunuşu ve bilhassa bu ilk yenilenme devrinin tek fikri kımıldatıcısı olan hürriyet fikrine en rahatça yanaşabilmek imkânı, romancılarımızı işin sadece teessürî tarafına sevk etti." (Tanpınar, 1997: 291-292-293) hükmüne varır. Bütün bu derin acıyı yüklenen *Sergüzeşt*'in küçük kahramanı Dilber, satıldığı evde kendisine yapılan muamelelerden şu sözlerle şikâyet eder:

"Beni çok dövüyorlar, çok hizmet ettiriyorlar. Sonra her dakika "Pis Çerkes, pis halayık" diyorlar. Oyun oynasam yasak. Üşüdüğüm zaman mangalın kenarına otursam Taravet maşa ile elimi yakıyor." (Sergüzeşt, 20)

Bu durum, esirlere karşı toplumun genel tutumunu yansıtmasa da özeldeki kötü muameleler ve esirlerin ruh hâli, esareti korkunç bir insanlık manzarası olarak önümüze koyar. *Sezai*, Dilber bir yana, onun gibi bütün esir çocukların yaşadığı acıya kendini ortak etmektedir. Roman bu bakımdan "bir kişinin trajik koşullarını anlatarak toplumsal bir kurumun insanlık dışı yönlerini teşhir etmeyi hedefleyen tezli romanın duygusal bir versiyonu" (Evin, 2004: 199) olarak karşımıza çıkar. *Sezai*, romanın küçük kahramanına bütün acıma duygusuyla yönelir ve bütün esir çocuklara seslenir.

"Zavallı çocuklar! Sizin o mini mini elleriniz Asya vahşet-i kadimesinin istimal ettiği ve birkaç asırdan beri insaniyetin zir-i bâr-ı tahakkümünde inlediği esaret zincirlerini kırmak için değil, belki kendiniz gibi küçük kuşları, güzel çiçekleri okşamak içindir." (Sergüzeşt, 21)

Zeynep Kerman, Samipaşazade Sezai'nin, esareti yalnız doğuya has bir müessese gibi görmesini buna karşın Amerika'daki köleliği ve Avrupa sömürgeciliğini görmezlikten gelmesini esere yönelik bir eleştiri olarak dile getirmiştir. (Kerman, 1981: 36) Romanda küçük Asyalı esir kızların bir araya toplandıkları zaman bile kendi

dillerinde konuşmalarına izin verilmez. Satıldıkları zaman da kendilerini beğendirmek zorundadırlar.

"Bu evde kızlar geceleri bir odaya toplanır, birbirleriyle konuşurlardı; fakat çok gülmek, Çerkesçe konuşmak yasaktı. Bir müşteriye gidip de her ne sebepten dolayı olursa olsun, beğenilmeyerek gelen esirlere, on, on beş kırbaç vurulurdu." (Sergüzeşt, 5)

Sezai, Asya'nın ve insanlığın utancı olarak gördüğü esaretin, çocukları kendi dünyalarından koparark kimsesizliğin batağına atmasını kabul edemez. "*Sergüzeşt*'te bir çocuk ruhunun romaniyle değil de çocuk sefaleti ile karşılaşıyoruz. Hikâyede karşımıza çıkan Dilber, belki de muharririn bilerek veya bilmeyerek sembolize ettiği bütün bir esir Türk milleti olabilir. Hürriyete ait idealini ifade için devrine ait zaruretlerle esir ticareti gibi, politika bakımından zararsız bir tem almağa mecbur olmuş" denilebilir ki bundan da yazarın çocukla ilgisinin ikinci plânda geldiği anlaşılır." (Gökşen, 1957: 487) Dolayısıyla yazar, hiç bir kalbin seyretmeye dayanamayacağı acı yüklü bir tabloyu, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde okutmak gibi zor sayılabilecek bir görevi üstlenir.

"Müessir manzara... Rikkat-engiz temaşa... Kırbaç hükmünü şiddet ve savletle icra etmeye başlayınca kızlar feryat ederek kaçışıyorlardı. En büyük familyaların ikbal ve nevazişiyle perveriş-yâb-ı terbiyet olan bu güzel kızların çıplak vücutlarına değen kırbacı görmek kendilerini birer küçük bahaneyle satan efendilerinin bile taş yüreklerine tesir ederdi." (Sergüzeşt, 33–34)

Satıldığı ikinci evin sahibesi tarafından Dilber'e karşı sergilenen davranışlar, çok kötü değildir. Aksine kusurlarına karşı bağışlayıcı bir tutum sergilenir. Fakat bunun arkasındaki temel sebep, birey için daha rencide edicidir. Esirleri ve cariyeleri hakir görme duygusu, onlara acımayı ve onlarla insani ilişki kurmamayı gerektirir. Bu durumun farkında olmak Dilber'i her şeyden daha çok yaralar. Ayrıca evin küçük oğlu Celal Bey'in, Dilber'i saatlerce kıpırdamaksızın karşısına oturtup resmini çizmesi, onu hiçbir kıymeti olmayan bir "oyuncak" gibi dünyanın ortasında savunmasız bırakmaktadır. "Oyuncak" olarak görülme, bütün insanî tarafların kaybedilmesi anlamını taşımaktadır. Bu tasvir, esaretin çocuğu sadece bedenen değil, ruhen de nasıl yaraladığını açıkça ortaya koyar. Ayrıca, 19. yy. Osmanlı sosyal hayatına çokta olumlu

katkılarda bulunduğunu söyleyemeyeceğimiz Mısırlı ailelerin İstanbul'a göçü, esirleri hakir görme tavrının Osmanlı'da gelişmesine neden olan bir diğer kaynak olarak anılmalıdır.

"Sahibe-i beyt, gördüğü terbiye-i medeniyenin tesiratından olarak kendisine daima lütuf ve nezaketle muamele ederse de halâyıklar hakkında mensup olduğu, Mısır familyalarından kendisine intikal eden amik bir nâzar-ı istihfaf ve istihkarı, insaniyetin şiddet ve hakaretini tecrübe eden Dilber'e mahfi değildi. Cariyeler hakkındaki af ve müsamahasına bu nazar-ı istihfaf ve tahkirin büyük dahli olarak meselâ bazı küçük kabahatlerini affettiği zaman "Ne olacak! Halâyık parçası" der ve bu aff-ı muhakkirane Dilber'e bir ceza-yı zalimane kadar müessir gelirdi. Bilhusus Celâl Bey'in... Her türlü hevesat-ı bi-sebatına tâbi olan ressam-ı muktedirin her saat tebeddül eden bir takım kudegâne arzularına, eğlencelerine vasıta olmak haysiyet-i insaniyesini ceriha-dar ediyordu. Bu küçük mahlûk-ı muztarip, genç, mukbil, âli, bahtiyar olan Bey'in bir "oyuncağı" idi. (Sergüzeşt, 45–46)

Sergüzeşt romanının dışında, diğer romanlarda da bu konu işlenmiştir, fakat bu değinilerin hepsinin tenkit kavramı etrafında işlendiğini söyleyemeyiz. Esirlik ve cariyelik, Osmanlı toplumunun sosyal gerçekliği bağlamında, gündelik hayatın bir parçası olarak görülür. Cariyeler, kimi zaman evin bir ferdi olarak ev işlerini görürken; kimi zaman âşık olunan kadın, kimi zaman da yapıcı, kılıcı rolüyle romanların değişmeyen figürleri olarak karşımıza çıkarlar.

Esaretin tenkit edilişine rastladığımız bir diğer roman, Namık Kemal'in *İntibah*'ıdır. Ali Bey ile annesi arasında geçen diyalogdan, cariye figürünün toplum içindeki konumu hakkında çıkarımlar yapmak mümkündür. Ali Bey'i evlendirmek için ona bir cariye almak isteyen annesinin yorumları, dönemin sosyal hayatında cariye kadına verilen değeri göstermektedir. Bir eşyadan farksız olarak kendine ait kararlar veremeyecek durumda olan "cariye", hoşlanılırsa evlenilir, hoşlanılmazsa ev işlerinde kullanılır bir eşya gibidir.

"— Ben cariyeyi ne yapacağım?

— Şunun söylediği lakırdıya bak! Cariye ne yapılır, ayol?... Allaha emanet, yaşın yirmi ikiye basıyor... Ev bark sahibi olacak zamanın geldi... Hatta geçiyor bile... Şimdi

sana yüksek bir aileden kız bulsam nikâhtan önce yüzünü göremiyeceksin... Nikâhtan sonra şayet hoşlanmazsan ömrünün sonuna kadar azap içinde kalacaksın... Bu, bir... Evin içinde iki hanım olacak... Belki de gelin-kaynana geçimsizlikleri başlıyacak... Arada yine sen rahatsız olacaksın... Bu, iki... Ama bu cariyedir; hoşuna giderse koynuna alır, istediğin gibi terbiye edersin...” (İntibah, 100)

Fakat onun bu eve alınmasıyla başlayan yükselişi kısa sürmüş, trajik bir sona sürüklenmiştir. Fakat “iyi kalpli” Dilaşub’un bu seyri, köleliğinin getirdiği bir durumdan kaynaklanmaz. “Biz ona bir esire olduğu için değil, talihsiz ve bedbaht bir kadın sıfatıyla acırız.” (Kerman, 1981: 33)

Ahmet Midhat’ın *Müşahedat*’ında da Osmanlı’nın esaret meselesine bakışının ipuçları yakalanır. Her ne kadar yukarıda verdiğimiz örnekler, esaretin Osmanlı toplumunda da bireyi soyutlayan ve yok sayan bir bakışın izlerini taşıdığını gösterse de esaret temi bizde, hiçbir zaman Batı’daki şekliyle anlaşılmamış ve uygulanmamıştır. Ahmet Midhat, Osmanlı esirlerinin, özgürlükleri kısıtlanan değil, bilakis himaye edilen ve insanî her türlü ihtiyaçları karşılanan bahtiyarlardan sayılması gerektiğini savunur. Gerard Nerval, *Muhteşem İstanbul* adlı eserinde, “Türkiye’de erkekler ve kadınlar ne evle ne de çocukla meşgul olurlar. Herkes kendi kendinedir. Çocuklar büyüyünce annelerin peşinden gitmez, kölelere emanet edilir. Köle diyorum ama bunlar gerçekten ailenin ferdi sayılırlar. Ağır iş göremez, tıpkı eskiden olduğu gibi sadece ev işleriyle uğraşırlar… Birkaç yıl hizmet ettikten sonra bir irad sahibi olabiliyorlar, Hristiyan Avrupa Türklere utanç vericidir. Sömürgelerde köleleri pek ağır işlerde çalıştırıyordu.” İfadelerini kullanır. (Nerval, 1974: 67) Buna karşın Ahmet Midhat, Avrupalı’nın esaret meselesine yaklaşımını tenkit ederek onların “besleme” adı altında kızları nasıl kullandıklarını, alafrangalılık adetleriyle bu kızların ya ahlaken bozulduklarını ya da kendilerini bedenen kullandırarak hayatlarını nasıl mahvettiklerini anlatır. Cariyelik kurumunun, gerek İslamiyet’te gerekse örfümüzde geçerli bir himaye şekli olarak meşruluğunu vurgular.

“Frenk ukalâsı, bizdeki esareti muâheze ederler ha? "Esaret" kelimesindeki hüküm, bizim maişet-i İslâmiyemiz âleminin neresinde görülmüştür? Hangi cariye esaretten dolayı dûçâr-ı sefâlet olmuştur? İçlerinde kaç tanesi kocasız kalmağa

mahkûmdur? Bilâkis bizdeki cariyelerin ev bark, çoluk çocuk sahibi olmak yüzünden nail olageldikleri bahtiyarlık, Beyoğlu'nca değme nîk-baht familya kızlarında bile görülemiyor. Hele cariye istihdamını tervîc-i esârettir diye redd ederek, beslemeler istihdamını, muvâfık-ı medeniyyettir diye kabul eyleyen alafrangalık âleminin, besleme bîçareleri meyânında kendisini o sefaletten kurtarabilip de ev bark sahibi olabilenleri güç tahattur edilebilecek, parmakla sayılacak kadar nevadirdendir." (Müşahedat, 138–139)

Ahmet Midhat, Osmanlı cariyelerinin hayatını, Beyoğlu'nun alafranga aile kızlarının sosyal hayatından bile daha şanslı olarak görür. Cariyelerin etrafındaki Müslümanlık ve Türklük'ün koruma halesini, onların hayatlarının en büyük şansı olarak değerlendirir. "Türk sosyal hayatında çoğunlukla iyi davranışlarla karşılaşan köleler, zamanla özgürlüklerini kazanarak halk arasına katılabilirlerdi… Eğer efendisi köleyi 'âzâd' etmişse, bu kişi, kanun önünde kendi varlığından da köleye bir takım hak bırakabiliyordu. Üstelik birçok efendi, çocukları ile birlikte 'âzâd' edilmiş kölelerine de yüklü bağışlarda bulunmuşlardı. Öte yandan câriyesini 'âzâd' ederek onunla resmen evlenen ya da kölesinin çehizini düzerek onu bir başkası ile evlendiren efendilere de rastlanmıştır." (Parlatır, 1987: 6-7) Fakat Avrupalı beslemeler ve hizmetçiler böyle bir sağlam ahlakî hayat imkânından ve güven dünyasından yoksundurlar. İstanbul'da bile yabancı ailelere besleme olarak gelen Adalı kızların ne hallere düşürüldüğünü ibret vesikası olarak sunar.

"Bir ehl-i dikkat, cariye istihdamı adet-i kadîme-i İslâmiyyesiyle, besleme istihdamı âdet-i cedîde-i Avrupaiyyesi arasındaki fark üzerine ciltler doldurabilir. Bunu okuyanların da âdet-i Avrupaiyye hakkındaki nefretleri futûr-i küllî mertebesine varır.

Marmara Adalı bir Rum dostum vardı. Bir gün hasbıhâl ve musahebet esnasında dedi ki:

— Beslemelik mi? İstanbul familyaları nezdinde birkaç sene beslemelik ederek, alacakları aylıkları biriktirip cihaz akçesi edinmek için vaktiyle bizim adadan İstanbul'a gelen birkaç kız nasılsa nâil-i emel olduklarından, Marmara'nın bütün fukara kızları bu tamayla İstanbul'a gelmeğe başlamışlar. Bir de dikkat edilmiş, görülmüş ki İstanbul'a gelenlerin yüzde on beşi vatana avdet ediyor. Seksen beşi İstanbul'da kalarak felâket ve

sefâlet-i gunâ-gûn ile mahvolup gidiyor. Memlekete dönebilenlerin de ahlâkı, etvârı bozulmuş." (Müşahedat, 138–139)

Hüseyin Fellah romanında, Şehlevend'in ağzından, esaretin nasıl bir insanî ayıp olduğuna işaret edilir. Çoğunlukla esirlerin insan olarak görülmediğini, değerinin satıldığı fiyattan ibaret olduğunu ve türlü işkencelere maruz bırakıldığını esefle dile getirir. Şehlevend, esareti "yarı ölüm" olarak nitelendirir.

"Ya bir vakit Şehlevend dahi ol küçük hanımlardan değil miydi ki konaklarında bir cariye şayet kırbaç altında helâk olursa yalnız onun kıymeti kadar bir meblağ telef olmuş idügi hesap olunarak yoksa bir nefis helâk olduğu asla hesaba katılmaz? Niçin katılsın? Telef olan şey insan değildir ki! Cariyedir! Kuldur! Esirdir!...Şehlevendin nazarında esaret yarı ölüm sayılırdı." (Hüseyin Fellâh, 32)

Esirciler de *Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar* romanında payına düşeni alır. Romancı, insanın özgürlüğünü elinden alanlara, vicdan sahipleri olarak bakmaz:*"Esircilerin ne kadar zalim, ne gaddar oldukları teife muhtaç değildir a!."(Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 337)*

Felatun Bey ile Rakım Efendi'de, Rakım'ın dostluk kurduğu İngiliz ailesinin kızları, Rakım Efendi'nin cariyesi olan Canan'la tanıştıklarında büyük bir şaşkınlık yaşarlar. Çünkü Avrupalının lügatindeki esaretin karşılığı, esirlerin insani muameleden uzak tutulması fikrine bağlı olarak yorumlanmıştır. "Ali Suavi'nin de değindiği gibi, bu iki sistem birbirinden çok farklıdır. Nitekim Râkım Efendinin cariyesi Canan'a evin bir ferdi gibi muamele edilmesi genç adamın İngiliz misafirlerini şaşkınlığa düşürür. Onun kendilerine piyano çalmasından ve Fransızca bilmesinden etkilenen batılılar "kölelik kurumunun Batı'daki köhnemişliğine karşılık Doğu'daki uygulamasının insanca olduğuna inanmakta güçlük çekerler." (Arslan, 2000: 75) Rakım Efendi, cariyesi olan Canan'ı adeta evin hanımı gibi terbiye yoluna gitmiş, okuma yazma öğretmiş ve romanın sonunda görüldüğü üzere de onunla evlenmiştir. Ahmet Midhat, bu şekilde, bizdeki esaretin Avrupa'daki esaretle karşılaştırılamayacak kadar farklı olduğunu öteki toplumun fertlerine de tasdik ettirir.

"Salonda vâlide ile kızlar Cânan'a şaşmağa başladılar. Onlar, esir denilen şey Amerika'da olduğu misillû âdetâ behâyim gibi tavlaya bağlanır zannında

bulunduklarından bu esirin nasıl bir esir olduğuna şaşmakta mazur idiler." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 110-154)

Romana dikkat edilecek olursa, Rakım'ın evinin içi huzurunu sağlayan kaynak da bu kadınlardır. Onlarla olan birlikteliğinden güç alırcasına bir paylaşım içerisinde yaşamını sürdürür. Cariye, tam aksine tamamlayıcı ve uzlaştırıcı bir fonksiyona bürünür. Felatun Bey'le Rakım Efendi'de, Fedai Kalfa'nın konumu da gözden kaçırılmamalıdır. Bu kalfa kadın, Rakım kimsesiz kalınca, elişi yaparak çamaşır yıkayarak ona bakmaya çalışır.

Felsefe-i Zenan'da, Osmanlı konaklarındaki cariyelerin hayatına farklı ve ironik bir üslupla yaklaşılır. Cariyelerin, yaşadıkları evin sakinleri ve ev sahipleri üzerinde nasıl hâkimiyet kurdukları, onları nasıl kontrol altında bulundurdukları sahnelenir. Esaret'in dramatik yüzünün çok dışında kalan bir yaşama kültürü, Ahmet Midhat'ın dikkatinden kaçmamıştır. Hep öne çıkarılan esaretin acı tarafından farklı olarak zamanla evin bir ferdi sayılan cariye ve hizmetçilerin, ev içi iktidarı ele geçirdikleri savunulur. Bu durum, Osmanlı'nın kendi esirlerini ne denli yürekten benimsediklerinin bir kanıtıdır.

"Bak bir kere sana şöyle kısaca tasvir edivereyim. Meselâ hanımefendi yemek yiyecek. Bu yemek evvelâ aşçının yemeği hazırlamış olmasına, saniyen arap cariyeler tablayı çıkarıp sofrayı kurmuş olmasına, salisen kilerci kalfa salataları filânları hazırlamış bulunmasına, rabian sofracı gelip yemek hazır bulunduğunu haber vermesine mütevakkıf yemeğin işbu mevkufün-aleyhleri yerini bulmaz ise hanımefendi açlığından esner durur. Şimdi böyle bir hanım olmakta sen ne hürriyet görürsün?

Ama sen diyeceksin ki hizmetçiler hizmetlerini ifa etmez ise duçar-ı tevbih olur. Ne kadar uzak şey!.. Hanımın haddi var ise bir kimseye bir lâkırdı söylesin Derhal ağızının ölçüsünü alır. Çünkü gerek Paşa ve gerek büyük bey ta sofracı cariyeye varıncaya dek ol kadar yüz vermiş ki tarif kabul etmez. İmdi, konağın terbiyesi üst tarafından doğru böyle gelişir ise alt taraflarda ne suretlere müncer olacağını anlayıvermeli." (Felsefe-i Zenan, 67–68)

Köleliğin algılanış biçimi coğrafyadan coğrafyaya farklılık göstermektedir. Rusya'daki kölelerin işgücüne veya toprağa dayalı çalıştığını düşünürsek, Osmanlı'daki kölelerin çalışma alanının daha az işgücüne dayanan ev içi işlevselliğe yöneldiğini

görürüz. Bu durum da Osmanlı toplumunda esirlerle daha sıcak ve yakın ilişkilerin kurulmasına sebep olmuştur.

Osmanlı toplumundaki esaret meselesini belki de en açık şekilde izah eden tespit, *Acâyib-i Âlem*'de Osmanlı sarayındaki esirlerin konumunun anlatıldığı pasajdır. İlk olarak Orhan Bey zamanında saraya alınmaya başlayan köleler, zamanla Harem'e dâhil olmaya başlamışlardır. Tanpınar, esaret ve ikbal ilişkisi etrafında bu durumu şöyle değerlendirir: "Hakikatte erkek, kadın birçok insan için esaret, eski rejimde hattâ yetmiş, seksen sene evveline kadar, bir nevi ikbal yolu idi. Osmanlı sarayında vezir, damat bir yığın köle vardır. — Abdülmecid devri ricâlinin birçoğu Hüsrev Paşa yetiştirmeleridir — Kadın esirlere gelince, en iyi izdivacı çok defa onlar yaparlardı. Ta Abdülhamid devrine kadar, cariyelerinin güzelliği, okuryazarlığı ile meşhur konaklar vardı. Öyle ki, son devirlerde tanınmış hanım efendilerin çoğu, Osmanlı ve Mısır saraylarıyla bu konaklardan gelirdi. Bu itibarla işin ters tarafı da yani çocuk yaşında vatanından zorla ayrılmış, yabancı ellere satılmış, dayak yemiş, hakaret görmüş bu insanlarda, kökleşen erişmek hırsı, tahakküm etmek arzusu, bunların tatmini için giriştikleri sinsi mücadele, aralarındaki garip tesanüt, sonradan getirdikleri hısım ve akrabalarını — çünkü bu esirlerin mensup oldukları kavim ve kabileye göre talileri çok değişirdi" (Tanpınar, 1997: 291-292-293) Harem'deki padişah annelerinin ve eşlerinin hepsinin esir olarak saraya alınmaları ve sonrasında o makamlara yükselmelerini Ahmet Midhat, çarpıcı bir örnek olarak sunar.

"Şevketli padişahlarımızın harem-i hümâyûnlarını teşkil edenler kamilen üserâdandırlar. Düşününüz ki bizde esaret bir prenses olmayı da mani değildir. Siz "la reine mere" yahut "l'impératrice mére" dersiniz. Biz "valide sultan" deriz ki merâtib-i nisvâniyyemizin bâlâ-teridir. Padişahlarımızın validesi olduğu gibi bütün milletimizin de validesidir. İşte esaret bu mertebe-i âlü'1-âle varmaya da mani olmadıktan başka hatta muciptir bile! Bunlar meyanında mülk ve millete ne kadar güzel hizmet edenleri ne büyük hayrat ve meberrât bırakanları olmuştur ki mediçi prensesleriyle hiç de kıyas kabul etmezler." (Acâyib-i Âlem, 125)

Taner Timur'da özellikle doğu toplumlarında köleliğin bir "ikbal yolu" olmasına vurgu yapar. (Timur, 2002: 34) 19. yüzyılda Osmanlı'yı ziyarete gelen bazı Batılı

gözlemcilerin Osmanlı köleliğine hoşgörü ile bakmalarına rağmen, C. Rogier'in: "Bir Türk evinde köle, ailenin bir parçasıdır" tespitini alıntılar, ama onun bu tanımlamasında Osmanlı kölelerinin Batılı insanlarla (ve cariyeleri Batılı kadınlarla) karşılaştırmadığını, Batı sömürgelerindeki "zenci"lerle karşılaştırdığını ileri sürer. Dolayısıyla köleliği konu edinen Osmanlı romanlarında cariyeleri kesinlikle "ikbale ermiş" insanlar olarak görülmediğini savunur. Örnek olarak da *Felatun Bey ve Rakım Efendi*'de Canan'ı, *İntibah*'da Dilaşub'u, *Sergüzeşt*'te Dilber'i, *Zehra*'da Sırrıcemal'i örnek verir. (Timur, 2002: 34) Son tahlilde, genel anlamda öteki'nin esaret kurumu karşısında Osmanlı toplumunun, özel durumların dışında cariyeleri ve diğer esirleri, sosyal bir kabul mekanizmasıyla içselleştirdiğini söylememiz mümkündür. Yani Osmanlı'daki esaret kurumunun görünümü, Avrupa'daki gibi ciddi bir sosyal problem olarak ele alınmamıştır.

2.4.2. Öteki toplumun esaret meselesine yaklaşımı

Tanzimat romancısının esaret değinisinin en temel ayaklarından biri Avrupa'daki esaret kurumunun işleyişini tenkit etmeye yönelik olmuştur. Romanlarda, Avrupalı toplumların esarete bakışı, Osmanlı toplumundan farklı ve acımasız bir tablo olarak resmedilir. *Acayib-i Âlem* romanında, Osmanlı ile Rusya'daki köleliğe bakış üzerine yapılan karşılaştırma dikkate değerdir. Rusya'daki esaret kurumunu eleştiren Ahmet Mithat: "Zaten bizde esaret var mıdır?" sorusu ile bu meselenin bizde, hiçbir zaman olumsuz ve vicdan incitici bir hale dönüşmediğini savunur. Osmanlı vicdanının, Allah'ın bir emaneti olarak gördüğü esirlerine karşı her zaman sevgi ve iyiliği esas tuttuğunu vurgular.

"Hizmet-i beytiyyede kullanmak için alınan Arap cariyeler bizim ellerimize düşünceye kadar belki esir addolunabilir. Hanelerimize geldikten sonra ise kendilerini şu ilk esaretten kurtarabilmek için birkaç sene hıdemât-ı âdiyye ile mükellef oluyorlar demek olur. Yani onları mubayaa için verdiğimiz akçeyi hizmetleriyle öder ödemez hakk-ı âzâda dahi mürüvvetimiz hasebiyle nail oluyorlar. O zamana kadar dahi sair familyamız azası misillü yemeklerine, elbiselerine dikkat olunur. Onlar hakkında esir muamelesi edecek kadar taş yüreklilerimiz hemen ender olup bilâkis onlar tarafından şükrân-ı nimet biraz nadirce görülür. Hele istifraş edilen beyaz cariyelere esir diyebilmek nasıl mümkün olabilir ki nikâhlı kadınlar ile bunlar arasında hiçbir fark aramıyoruz. Doğurdukları çocuklar evlâd-ı meşrûamız olup kendileri dahi âğûş-ı niyâzımızda murabba-nişîn oluyorlar." (Acâyib-i Âlem, 122- 123)

Acayib-i Âlem romanı, Rusya'daki esaret sistemi üzerine detaylar vermesi bakımından dikkate değerdir. Öteki'nin esarete bakışının en net biçimde görülebileceği bir toplum olarak Rusya'da, esirlerin nasıl kategorize edildiklerini görürüz. Eski dünya toplumlarından bugüne, esirlere karşı gösterilen uygulama hep insanlık dışı olmuş, kimi zaman hayvan mesabesinde görülmüşlerdir. Bu esirler ürettikleri şeylerden, eğer sahipleri biraz insaflı kimseler ise, biraz hisse alabilme hakkına sahiptirler. Yok, eğer sahipleri müsaade etmek istemezse, boyun eğerek yalnızca karın tokluğuna yaşayıp gitmeye mahkûmdurlar.

"Rusya'daki esareti milel-i şâire ve kadîmeye dahi kıyas etmek mümkün değildir. Milel-i kadîme esir olanları artık insan addettiklerinden onları hayvânât-ı şâire ile beraber görürlerdi ki üserânın bir kere insan olmadıkları tahakkuk eyledikten sonra artık onları hayvânât-ı âdiyye gibi değirmene koşmak dahi istibâd olunamaz. Rusya'da ise üserâ yine insandırlar. Fakat bir çiftlikte en-biye ve arazi nasıl meta iseler üserâ dahi öylece meta olan insanlardır. Birer birer değil familyaca hatta yirmi otuz familya beraber olarak füruht veyahut mubayaa olunabilirler." (Acâyib-i Âlem, 123)

Onlara karşı insanca muamele edilmediği gibi, işkence uygulanmakta ve ölümleri bile önemsenmeyecek kadar tabii karşılanmaktadır. Osmanlı'nın esaret kurumuna bakışı bölümünde bahsettiğimiz gibi, işçiliğe dayanan kölelik müessesesi, Rusya'da vahşi bir görünüm kazanmıştır. Köle sahipleri köleleri üzerinde o kadar hakka sahip görülür ki, onlara yaptıkları işkenceden veya onları öldürmeden dolayı kimseye hesap vermek zorunda da değillerdir.

"… Bir efendi dişi ve erkek üserayı istediği gibi tezvic eder. İstediği kızı istediği erkeğe vermesi âdeta bir kısrağı istediği aygıra çekmesinden farklı bir şey değildir." (Acâyib-i Âlem, 123)

Karnaval romanının başında, kölelikle ilgili tarihi bir olay nakledilir. Anlatıcı, Eski Roma'da halkın "zadegân","asker","sanatkâr" ve "üsera" diye birkaç sınıfa ayrılmış olmasını dile getirirken bu sınıflar arasında çekişmelerin de yaşandığını belirtir. Bu olaylardan biri de "üsera"nın efendilerine karşı zaman zaman başkaldırmalarının tarihi bir gerçeklik olarak nakledilmesidir. *"… halkın en pest sınıfı olan üsera tarafından bu gıpta haset derecesini de geçirilerek büyükler aleyhinde husumet derecelerine vardırılmış ve binaenaleyh "böyle hukuk-ı insaniyyeden mahrumen yaşayacağımıza ölmek hayırlıdır" diye azim isyanlara kıyam edilerek dereler kadar kanlar döküldüğü dahi tarihlerde münderiç bulunmuş ise de.." (Karnaval, 4)*

Henüz On Yedi Yaşında romanında, Avrupalıların esaret hakkında ülkemizde söyledikleri nutukların anlamsızlığına işaret edilir. Medeniyet ve hürriyet savlarıyla Osmanlı ülkesindeki değişimlerin aktörü olmaya çalışanlara, öncelikle kendi ülkelerinde bu ortamı tesis etmeleri öğütlenir. Tenkidin odağında fuhuş yaptırılan kızların ve ailelerinin maddî-manevî ezilmişlikleri de yer alır.

"Ey Frenkler! Türkiye'de esareti menedeceğiz diye bir takım medeniyetperverane ve hürriyetperestane sözlerde bulunursunuz! Hâlbuki bizde hiç bir esir böyle kerhanelerde erâzil-i avâma ferşpâ olmak için satılmaz. İşte asıl esirler ki anaları babaları levs-i fuhş ile telvis için satıyorlar." (Henüz 17 Yaşında, 104-105)

Öteki toplum, merhamet duygusunu ve vicdanını kaybetmiştir. Ahmet Midhat'ın Osmanlı esaret meselesi hakkındaki düşünceleri, zaten öteki toplumun esaret meselesine yaklaşımının da ne kadar insanlık dışı olduğuna yaptığı vurgulamalarla belirginleşmektedir.

2.4.3. İnsanın sosyal esareti

Tanzimat romanında esaret kavramının bir alt başlığını da sosyal esaret kavramı oluşturmaktadır. Her ne kadar bu sosyal esaret atıfları, kimi zaman gerçek esirler üzerinde kendini gösterse de özgür birey üzerindeki bir üst yapının oto kontrolü kendini olumsuz olarak yer yer göstermiştir. Tanzimat romancısı, gerek mevcut siyasi varlığın gerek toplumun değer yargılarının ve gerekse ailenin katı tutumu karşısında, kahramanları aracılığıyla bir protesto dili geliştirmiştir. Bu anlamda da ilk anılması gereken eser *Sergüzeşt* olmalıdır. *Sergüzeşt*, Dilber'in köleliğini işleyişinin yanında, esaretin de bir başka şeklini sembolik bir dille işlemiştir. Bu örtülü taraf, dönemin aydınları üzerinde uygulanan baskı ve sansürdür. Yazar kendisi ile beraber bütün Osmanlı toplumunu böylesi bir sosyal esaretin mağduru olarak görür. Eserin girişindeki ifadeleriyle bu meseleyi eleştirmiş, böylelikle eserinin bu yönde de bir tenkit niyetiyle okunması gerektiğini işaret etmiştir. Eserin Mukaddime'sinde, 1305/1890'lı yıllar, yani ülkenin içinde bulunduğu karanlık ortam tasvir edilir: *"Ülke uzun ve karanlık bir geceyi yaşamaktadır. Bu gece içinde tek tük doğan yıldızlar yurdu terk etmek zorunda bırakılmış; geride kalanlar ise vatanın göklerine bir süre parladıktan sonra dönemin baskıcı yönetiminin tutuşturduğu bir siyah duman içine gömülmüşlerdir. Döneme bir fikir karmaşası hâkimdir. Bu karmaşa bireyden başlayıp bütün topluma yayılmaktadır. Edebiyatla baş başa kalmak için bütün vatanda bir dinlenme köşesi de yoktur. Yazar bu manzara karşısında yazıhanesinin önünde şiir ilhamının düşünceyi onurlandırmasını beklerken kapısında hafiyelerin ayak seslerini, penceresinde kendisini gözetleyen kaplan bakışlı gözleri hissetmektedir. Çünkü o, esaret aleyhinde başladığı Sergüzeşt'e*

"hürriyetine" diyerek son vermiştir. Roman yazarın da belirttiği gibi "esaret"i tekitle başlar ve "hürriyetine" diye biter. Ancak bu hürriyet, hayata eklenmiş bir unsur değil, ölümle elde edilmiş bir haktır." (Sergüzeşt, V)

Ahmet Midhat'ın hükümetle ilişkilerinin iyi olmasının bir neticesi olarak romanlarında, bu türden bir baskı şeklinin işlendiğini göremeyiz. Daha çok esirlerin yaşadığı ve aile ve toplum baskısı ile neticelenen trajik aşk konuları işlenmiştir. Esaret hikâyesinin talihsiz kahramanları Fatin ile Fitnat, yaşadıkları böyle bir aşkın karşısına esir olmaları gerçeğinin dikilmesi ile beraber derin bir ümitsizliğin içine yuvarlanırlar. Aralarında geçen konuşmada, insanın kendi hayatında söz sahibi olamayışının ve esaret baskısının insanı nasıl çıkmaza sürüklediği dile getirilir. Esaret, insanın "sevgili hürriyet"ini ve "hürriyet-i şahsiyye"sini elinden alan bir kuyudur. Fatin, Fitnat'a bu duygularını anlatırken herhangi bir hayvanın özgürlüğünü kıskandığını söylemesinin ardından, fikrinden cayıp dünyada her şeyin bir diğerinin esiri sayılabileceğini söyleyerek yaşadığı kafa karışıklığını yansıtır. Esaretin, bu anlamda bireyin psikolojisini nasıl tahrip ettiğini Fatin'in şahsında görebiliriz. Sonunda da zaten kahramanlar ölümü tercih ederek bu bakıdan kurtulmaya yönelirler. Ahmet Midhat burada, esaretin sosyal boyutu ile bireysel boyutu arasında bir irtibat kurmaya çalışır.

Kendilerini hayvanların özgürlüğü ile karşılaştıran Fatin'e göre, onların özgürce yaşayışları bile bir yönüyle kendi insanlıklarından daha değerlidir. Dönem romanında göze çarpan önemli bir ayrıntı da *Esaret, Teehhül, Çingene, Sergüzeşt* ve *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat* gibi birey üzerindeki baskıyı dile getiren pek çok romanda, intiharın bir yol olarak seçilmesidir. "Romancılarının en baba tavırlı, toplum ve otoriteyle bağları en kuvvetli yazarı olan Ahmet Midhat'ın "hürriyet-i şahsiye"lerine sahip olamamaktan yakınan kahramanlarını intihar ettirerek çevre baskısından kurtarmasını ilginç" bir durum olarak tespit eder. (İnci, 1996: 11) İntihar, toplumun tutumuyla başedemememin ve böylelikle kurtuluşu ölümde bulmanın tek çıkar yoludur. *Teehhül* hikâyesindeki Mazlum ve Hayfa'nın, aile baskısı yüzünden intihar etmeleri ve söyledikleri son söz olarak "kabahat yalnız âdet-i câriyenindir." söylemi de toplumun bu intiharlardaki rolünü göstermektedir. Yine *Çingene*'de, Şems Hikmet Bey'in bir Çingene kızı olan Ziba ile arasındaki ilişkide de böylesi bir toplum-birey çatışmasını görebiliriz. İlgi duyduğu bir bu kızı, özel bir eğitimle yetiştirerek seçkin bir insan

yapabileceğine dair arkadaşlarıyla iddiaya giren Şems Hikmet Bey, zamanla Ziba'ya âşık olmuştur. Fakat bu durumu fark eden arkadaşları ve hatta annesi bu durumun önünü almaya ve bu gidişi önlemeye çalışırlar. Şems Hikmet Bey'de, bu baskıdan kaçışı intiharda bulur. *Sergüzeşt*'te, Dilber ile Celal'in hikayesi'de, bu trajik şablonun aynısıdır. Celal, Paris'te okumasına rağmen, Dilber'e duyduğu ilginin ve aile baskısının çıkmazında çıldırır. Dilber ise, kendisini Nil Nehri'nin sularına bırakır. Kahramanların bu yönelimi üzerine değerlendirmesini yapan Handan İnci, Tanzimat romanının bu görünümünü: "insanı kendine ait kararları vermekte serbest bırakmayan geleneklerin, ana-baba beklentilerinin, toplum kurallarının gençleri sıkı sıkıya çevrelediği Tanzimat romanlarındaki intiharlar, her ne kadar romantik aşkların trajik sonları gibi görünse de gerçekte Tanzimat devri terminolojisinde o çok kullanılan "hürriyet-i şahsiyye"nin ifade biçimi olarak önemli bir anlam taşımaktadır." (İnci, 1996: 12) tespitiyle dile getirir.

"—…dünyaya öyle insan gelip de hürriyet-i şahsiyemizi muhafaza edemeyerek gasp ettireceğimize keşke sair nev'den bir hayvan gele idik. Meselâ birer koyun ve koç ola idik. Hürriyet-i hayvaniyemizi olsun muhafaza ve güzel güzel meralarda zümrüt gibi otları yiyip ve turna gözü gibi suları içip kemal-i huzur-ı bâl ve refah-ı hâl ile yaşayabilir idik. (…) Sanki hayvan ola idik hürriyet-i hayvaniyemizi muhafaza edebilir mi idik? Ne mümkün! Bizi okşaya okşaya ve kuyruğumuzu ve alnımızı kınalaya kınalaya besleyen gaddar encam-ı kâr gerden-i masumiyet ve mazlumiyetimize sikkin-i gadr sürmeye iptidar eyler idi. Bu âlem böyledir. Ey Fitnat! Bunda ne insan için ver ne de sair hayvanlar için hürriyet yoktur. Madende yatan taşları bile söküp bin pare ederler. Hayvan değil, taş olsa idin bile yine hür olamaz idin." (Esaret, 21)

Aynı bahsin devamında, kahramanların yaşadıkları çaresiz konuşmanın ardından devreye giren yazar anlatıcı, okuruyla dertleşmeye başlar. Fatin ile Fitnat'ın hikâyesini işaret ederek adeta kahramanlarının sıkıntılarına ortak olur ve dertlendirdiği okurunu teselli etmek için düşüncelerini aktarmaya başlar. Esaretin somut tarafından başka bir pencere açarak dünyada her şeyin birbirinin esiri sayılması gerektiğini düşünür ve bunun tabii bir muhtaçlık etrafında döndüğüne inanır. İnsanoğlu kendisine, çevresine ve eşyaya karşı kayıtsız bir varlık olamadığı için böyle yaşayıp gitmek zorundadır.

"Ey kariîn! Baktım ki yalnız Fitnat ile_Fatin değil âlemde hiçbir şey hür olamıyor. Cümlesi esir. Zî-ruhlar da esir. bîruhlar da esir. Fakat bunlar kimin esiri? Cümlesi yekdiğerinin! Meselâ denizlerin hudud-ı hürriyetini karalar tehdit etmiş, karalarınkini denizler. Bu da ne ise ne! Zira bunlar zıddeyndir. Hele insanlar bir cinsin bir nev' evlâdı oldukları hâlde birbirinin esiri ya? Buna ne diyelim?" (Esaret, 21)

Semseddin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ının talihsiz kahramanlarının da verdiği en önemli mesaj bu meseleyle ilintilidir. Anlatıcı, kahramanları ile birlikte, Osmanlı toplumunda birey üzerinde baskı kuran unsurların eleştirisini yapmıştır. "Eserde, görmeden evlenme geleneği gibi toplumsal bir sorun ele alınmış, bunun doğurduğu acı son gösterilerek ibret dersi verilmek istenmiştir. Birinci cüzün çıktığını haber veren gazete ilanında da bu noktaya değinilmiş, eserin "emr-i izdivac ve ahlaka dair pek çok iber ü nasâyihi şamil olduğu" bildirilmiştir. (Kudret, 1987: 121) Mehmet Kaplan da Talat ve Fitnat'ın, sadece ızdırap çekmekle kalmadıklarını, kendilerini bu hale düşüren şartlar üzerinde de kafa yorduklarını söyler. Evlilik kurumunun yanlış adetlerinden başlayarak ev içinden sokağa kadar uzanan sosyal hayatta, kadın üzerindeki aşırı kontrol ve taciz, sürekli dile getirilir. "Bu romanın Türk edebiyatına getirdiği yeniliklerden biri, insanları bedbaht eden sosyal şartlara, gelenek ve göreneklere karşı tabiat, hürriyet ve müsavat adına şiddetli bir protestoyu ihtiva etmesidir." (Kaplan, 1985: 157-158) Dolayısıyla bu romanın da insanın sosyal esaretini ifade etmesi bakımından romancılığımızdaki yeri önemlidir. Ahmet Midhat'ın, Avrupa devletlerinin hürriyet ve medeniyet hakkındaki düşüncelerine çok itibar etmediği, gerek romanlarından ve gerekse yazılarından anlaşılmaktadır. Çünkü onların söylediklerileyle ve yaptıkları birbirini tutmamaktadır. Bu ikiyüzlü siyaseti ve telkinleri her zaman nefretle karşılamış, onların söylediklerinin inandırıcı olmadığını vurgulamıştır. Bu ifadelerinden birisi de *Henüz On Yedi Yaşında* romanındaki: *"Ey Frenkler! Türkiye'de esareti menedeceğiz diye bir takım medeniyetperverane ve hürriyetperestane sözlerde bulunursunuz! Hâlbuki bizde hiç bir esir böyle kerhanelerde erâzil-i avâma ferşpâ olmak için satılmaz." (Henüz 17 Yaşında, 104-105)* ifadeleridir. Avrupa toplumundaki fuhşun yaygınlığı üzerinden, onların nasıl korumasız insanları şehevi arzularına esir ettiklerini dile getirir.

2.5. Dinî Meselelere Yönelik Tenkitler

2.5.1. Dine karşı tutumlara yönelik tenkitler

Din, 19. yüzyıla kadarki Osmanlı hayatının en temel yaşama referansları arasındadır. Perspektifini İslam'ın getirdiği bakış açısına göre düzenleyen toplumun, gündelik hayatından devlet yönetimine, hukukundan insan ilişkilerine kadar geniş bir hayat yelpazesini, dinin koyduğu kurallar belirlemiştir. "Osmanlı'nın din temelli bir devlet olması onun sosyal yapısını şekillendiren en önemli meseledir. "Bu devlette din asıl (kök), devlet ise onun bir fer'i (dal) olarak görülüyordu." (Kazıcı, 2003: 7) Fakat bu tespit, Osmanlı'nın bütün dönemlerinde çok katı bir din egemenliğinin hüküm sürdüğü şeklinde yorumlanmamalıdır. 19. yüzyıla kadarki süreçte gerçekleştirilen birtakım politik düzenlemeler, dinin devlet yönetimindeki ve sosyal hayattaki belirleyiciliğinin eskisine nazaran azaldığını göstermektedir. Buna dayanak olarak II. Mahmut dönemindeki reformları, Tanzimat Fermanı'ndaki maddeleri ve 19. yüzyıldaki bir takım hukukî düzenlemeleri gösterebiliriz.

Farklı dinlerdekilerle yaşama, Osmanlı toplumunun yabancısı olduğu bir yaşayış biçimi değildir. O dönemin Osmanlı toplumunun ve özellikle İstanbul'un, çok dinli yapısı göz önüne alınırsa, Osmanlı toplumunun farklı dinlerdekilere gösterdiği tutumlar hakkında olumlu fikirler edinilebilir. Yüzyıllarca bir arada yaşamanın getirdiği birliktelik kültürü, muhatabın olumsuz müdahalesi olmadığı sürece Osmanlı toplumunda herhangi bir akamete uğramamıştır. "…Ahmet Mithat Efendi'nin Osmanlı toplumunu oluşturan milletleri "yerli" ve ortak bir değerler manzumesini paylaşan insanlar olarak gördüğünü ve bu yönüyle onları Avrupalılardan, yani "yabancılar"dan ayırdığını ortaya koyan bir yaklaşımdır. Yukarıda alıntıladığımız, yazarın görüşlerini temsil eden Ahmet Efendi'nin cümlesindeki "yerli Hristiyanlarımız" ifadesi, gayrimüslimleri "bizden" sayan yaklaşımın açık bir göstergesidir. Ahmet Mithat Efendisi'nin bu görüşlerinde, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi Yeni Osmanlıcı aydınların çerçevesini çizdiği ve Osmanlı Devleti'nin parçalanmasını önleyecek siyasî bir ideoloji olarak savundukları Osmanlıcılık fikrinin etkisi açıktır. Başka bir deyişle, Ahmet Mithat Efendi'nin, Tanzimat Fermanı'yla resmen ilk adımı atılan "Osmanlı vatandaşlığı"nı bir üst kimlik olarak ve gayrimüslimleri de için alacak şekilde benimsediği anlaşılmaktadır." (Gökçek, 2006: 46) Fakat meselenin

başka bir yüzünü de bu Osmanlı hoşgörüsünden daha farklı olarak Tanzimat'ın Hristiyanlara getirdiği birtakım haklar oluşturmaktadır. İkinci Mahmut'un Hristiyanlara verdiği bu hakları bir İngiliz yazarı "Osmanlı gururunun ölmesi" olarak nitelemiştir.

Müslüman Osmanlı toplumunun aydın birer ferdi olarak yetiştirilen Tanzimat romancıları, kendi dinlerinin yanı sıra Hristiyanlık başta olmak üzere çeşitli din meselelerine ve mukayeselerine gerek romanlarında gerekse düşünce eserlerinde kafa yormuşlardır**.** Batı ile olan münasebetler, toplumun özellikle üst kesimlerinde inanç zemininde bir takım kafa karışıklıklarını beraberinde getirmiştir. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu *Tanzimatta İçtimaî Hayat*'ta; "…mülkü islâm"ı gezip viraneler, "diyar-ı küfr"ü dolaşıp "kâşaneler" gören Ziya Paşa'nın düşüncesinin giderek yaygınlaştığını ve E. Renan'ın 1880 sıralarında ortaya "müslümanlığın terakkiye mâni bir din olduğu" düşüncesinin Müslüman âlemini etkilediğini söylemiştir. (Fındıkoğlu, 1940: 14) Avrupalı bazı yazarların o dönemde İslamiyet aleyhinde çıkan başka yazıları ve kitapları da onların din eksenli bazı yazılar kaleme almalarını tetiklemiştir. "Hem Ahmet Midhat, hem Namık Kemal İslamiyet'in ilerlemeye engel olmadığına, tersine medeniyetin en ileri noktalarını temsil ettiğine ilişkin birer polemiksel savunu yazdılar. Bunlardan *Niza-ı İlm ü Din*, Ahmet Midhat Efendi'nin John Draper'e cevaben yazdığı polemiksel bir İslam savunusudur. Ahmet Midhat Efendi'nin böyle İslamiyet'i savunma amacıyla yazdığı dört kitap vardır: *Müdafaa, İstibşar, Beşair* ve *Niza-ı İlm ü Din*…. Bu da doğaldır, hiçbir Tanzimat yazar ya da düşünürünün Hristiyanlık propagandasına göz yumacağını beklemek yerinde olmaz."dı. (Parla, 2006: 43) Ahmet Midhat, sadece bu ismi geçen eserlerle de yetinmemiş, 1883'den sonra İslamiyeti savunan başka eserler de kaleme almıştır. Temel bir problematik olarak Hristiyanlık'ın İslamiyet karşısındaki durumu ve her şartta İslam dininin üstünlüğü fikri, Tanzimat dönemi eserlerinde genişçe işlenmiştir.

Tanzimat romancısının bir mesafe ayarlama çabası ve Batı kompleksini İslam dininin gücüne yaslanarak alt etme isteği, romanlarında dini ele alış biçimlerini de belirlemiştir. Yine Jale Parla, Namık Kemal'in yazdığı *Renan Müdafaanamesi*'ni Batılılaşmanın sınırlarını belirleyen bir eser olarak görür. Ona göre: "Namık Kemal'in Batılılaşmaya koyduğu bu epistemolojik sınır, Türk romanının çıkışında romanın da sınırlarını oluşturması bakımından paradigmatiktir." Beşir Fuad'ın bileklerini kesmesini

de “Türkiye'de ilk deneysel metni yaratma çabasının dramı, mutlak metni yadsıyışın bedeli, babaya isyan'ın trajik jesti” olarak nitelendirir. Parla, bu bağlamdaki değerlendirmelerini baba-oğul eğretilemesi çerçevesinde ele alarak bu ilişkinin “çatışma değil devamlılık” şeklinde ilerlediğini söyler. Bu muhafazakâr ilişkinin oğulları olarak gördüğü ilk romancılarımız, “kaybedilmiş bir baba arayışı içinde kendileri vesayet üstlenmek zorunda kalmış otoriter çocuklar” olarak görür. Ve en önemlisi de hepsinin bağlı bulunduğu otorite noktasını “mutlak bir İslâm kültürü ve epistemolojisi” olarak görür. Türk romanının bu tanılar ışığında aşamadığı sınırlardan biri olarak da şu tespiti yapar: “Tanzimat romanındaki gerçekçilik İslâm felsefesince içerilmiş mutlakçı ve apriorist bir epistemolojinin gerçekçilik anlayışıdır. Yani gerçek verilmiştir; ona ulaşma yolları ise İslâm epistemolojisiyle belirlenmiştir.” (Parla, 2006: 19-20-21) Tanzimat romancısının bu bakış açısı, İslam’ın belirleyici konumunu ve öteki’nin dinine bakışını da bu tutumunun netleştireceğini göstermektedir.

Tanzimat romanında din meselesi etrafındaki tenkitler; genel anlamda öteki’nin dini, din adamı ve dine sokulan yanlış adetler olarak kendini göstermiştir. Her ne kadar romanlarda dinin işlevselliği, yani amelî tarafı görünmese de –birkaç yerde namaz kılma sahnesi dışında pek görünümü yoktur- Tanzimat romancısının tam anlamıyla İslam’ın sözcülüğünü yapmaya çalıştığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ahmet Midhat, bir din mensubunun ve en önemlisi bir Müslümanın, kendi dininin hakikatlerini anlayıp hakiki bir mümin olabilmesi için inançsızlığı da başka dinlerin inanışlarını da öğrenmesi gerektiğine inanır. *Hayret*’te: *“…Hikmet-i dîniyyece taklitten kurtulup tahkike varmak ve küfürden bi-hakkın tevakki etmek için küfrü bile öğrenmek lâzım olduğu…”(Hayret, 186–187)*’nu belirtmesi, İslam’ın gerçek yönleriyle anlaşılabilmesi için bakış açısının geniş tutulması ve taassuba yer verilmemesi gerektiğine olan inancını göstermektedir. O, diğer dinlere ve inançlara karşı asla mutaassıp olmamıştır. Aksine onları dikkatle analiz ederek insanın kendi dinine daha çok bağlanabileceğine inanır.

Öteki toplumun dünyasındaki dine karşı kayıtsızlık hâli, Ahmet Midhat’ın dikkatinden kaçmamıştır. İki Hud’akâr’da, Fransa’nın sosyal hayatında ve özellikle eğitim hayatında dine karşı kayıtsızlık içinde bulunulmasını üstü kapalı tenkit eder.

Çocuklara yönelik olarak din eğitiminin çok önemli olduğunu savunan Ahmet Midhat: *"…Fransa'nın maarif-i umumiyesi akaid-i diniye hususunda kayıtsızlıktan ibaret bulunduğu"(İki Hud'akâr, 704)*'na dikkati çeker. Hikâye'nin devamında, öteki'nin dine karşı olan bu tutumunu uzun uzadıya izah etme gereği duyar.

Avrupa kibar sınıfı için de din, anlamını ve kudsiyetini yitirmiştir. *İki Hud'akâr*'ın idealize kahramanı Şarl; kibar, asil ve zengin bir aileden gelmesine rağmen ahlakî özellikleri ile gayet makul ölçülerde biridir. Babası Kont Aleksandr de Blanşmezon ise, kibar âleminin eğlenceye dayanan yaşamı içerisinde tamamen yozlaşmış olarak karşımıza çıkar. Babasına, iyi bir Hristiyan olmanın gereği olarak kiliseye gittiğini söyleyen Şarl, babasının tepkisi ile karşılaşır. Kont kiliseye ancak, eski fikirde olanların ve yoksul olanların gidebileceğine inanır ve oğlunun kiliseye gitmesine karşı çıkar.

"—Ey genç kibar! bakalım bugün neler yaptın? suali üzerine kiliseye gittiğini söylemiş idi. Vay babasındaki hiddet! Hiç kibar, efkâr-ı cedide sahibi şık olan bir genç kiliseye gider mi imiş? Kiliseye gidilecek günler dostlardan birisinin münakehesi, vaftizi veyahut cenazesi gibi bazı merasim münasebetiyle vukua gelebilir imiş. O günlerde dahi şöyle bir boy göstermekle iktifa olunur imiş. Kiliseye ibadet için gitmek ise ya efkâr-ı atika ve mahdude sahibi olanlar veyahut kilise müdavimînini teşvik için vakf edilen sadaka aylıklarına muhtaç bulunanlar için olabilir imiş. Kibar için ise bu hâller âdeta meayibattan sayılır imiş. (İki Hud'akâr, 708)

Ahmet Midhat bu durumu, Paris kibar âleminin dine ve kiliseye olan mesafesini göstermesi bakımından delil olarak sunar. Onların bu bakış açısı, dinsizliklerinin değil, dinin artık basit birer ritüeller toplamı olarak görüldüğünü göstermektedir. Şarl, babasının şahsında Avrupa kibarının dine ve Allah'a olan bu uzaklığını tenkit ederek adeta bir Müslüman samimiyeti ile konuşur. Avrupalının sosyal hayatında yitirdiği bütün güzelliklerin de "ma'yubat"tan sayılan kilise ve dinden kaçışa bağlı olarak ortaya çıktığına inanır.

"Bîçare Şarl babasından bu sözleri işitir iken kendi kendisine:

—Tevekkeli bu Avrupalılar hemen hâl-i vahşete takarrub etmemişler. Tevekkeli bunlarda mürüvvet, merhamet, mertlik filân kalmamış! Ömründe mabud-ı mutlak hazretlerine boyun eğmeyen, "aman" demeyen, onun azamet-i ceberutisine mukabil

kendi acz-i beşerisini his ve itiraf etmeyen adamın azgınlığını kim tadil edebilecek? Aman yarabbi! Sen beni bu felâketlerden muhafaza buyur! diye pederi hakkında hemen bir nefret peyda eylemek derecesine kadar bile varmaya başlamış idi." (İki Hud'akâr, 708)

Maddî ilerlemenin gerçekleştiği ve medeniyetin ışıldadığı Batı dünyasında aksine olarak, toplumun manevi yapısı ve ilişkileri tahrip edilmiştir. Özellikle karı-koca ilişkilerinde görülen samimiyetsizlik ve çocukların köylü sütannelere verilmesi âdeti, ailevî yakınlık bağlarını koparmaktadır. Ahmet Midhat, bu durumu yine dinden uzaklaşmaya bağlar. "Terbiye-i diniye"nin eksik oluşunu tenkit ederek bunun sosyal hayatta, aile hayatında ve insan ahlakında ne gibi eksiklikleri ortaya çıkardığına işaret eder.

"… Terbiye-i diniye bunlar için zaten meayibattan olduğu gibi insaf ve merhamet denilen hasail dahi araz ve menafi-i zatiyeye mağlûp kaldığından kalıpları, kıyafetleri insan ve medenî olduğu hâlde hâl-i bedavette bulunan insanların muttasıf oldukları fezail-i ahlâktan hiçbirisi kendilerinde kalmamıştır. (İki Hud'akâr, 711–712)

Ana-Kız hikâyesinde de Paris'teki yine "terbiye-i diniye" ve "tahatturat-ı uluhiye"nin eksikliğine vurgu yapar. Paris'in ve topyekün Avrupa medeniyetinin, dinî duyarlılıklarını kaybetmeleri, onların kullandığı günlük dile bile aksetmiştir. "Allahaısmarladık" sözünün yerine "görüşürüz" sözcüğünün kullanılması, bunun bir göstergesidir. Ahmet Midhat, bu kullanımları da Allah'tan bir uzaklaşma ve şükürsüzlük ifadesi olarak yorumlar:*"… Qrada terbiye-i diniye, tahatturat-ı uluhiye kalmış mı ki böyle ihtisasat-ı müteşekkirane ile nam-ı Huda ber-averde-i lisan-ı ubudiyet edilmeye lüzum görülsün?" (Ana-Kız, 825)*

Diplomalı Kız'da, Depres ve Polini'nin kiliseye gitmeye başlamalarını, *"başka yerlerde eğlence arayıp da para sarfetmemek maksadı"*na bağlar. İkisinin kiliseye gidişlerindeki asıl niyetin eğlence olması bir yana, diğer Paris sakinlerinin de onlardan pek farkı yoktur. Anlatıcıya göre Paris'te, iki kısım insan kiliseye gitmektedir. Bunlardan bir grup; dini siyasi kariyerleri için kullananlar, bir grup da sadaka toplayan yoksullardır. Anlatıcı, kiliselerin bu ıssızlığını ve gidenlerin samimiyetsizliğini, Avrupa'nın dinî

anlamda yozlaşmasına bağlar. Din, Avrupa'da kaybedilen bir değer, hürmetten düşen bir yapılanma konumuna düşürülmüştür.

"Paris'te kiliseye kimin itikadı, hürmeti kalmış ki? Kiliseye yalnız iki sınıf halk giderler. Birisi mensup oldukları politika fırkası papaz takımına meyyal olan sınıf-ı kibâr ki bunlar kiliseye devam ile kendi meslek-i siyasilerini takviye etmiş olurlar. Diğeri kilisenin sadakalarına, muavenetlerine muhtaç olan gizli fukara ki bunlar gitmezlerse ianeleri kesilir."(Diplomalı Kız, 16)

Fenni Bir Roman yahut Amerika Doktorları'nda, Hristiyanlık mensuplarının yöneldiği başka bir tehlikeye işaret edilir. Avrupalıların Hristiyanlık'a riayet etmedikleri gibi, inanç zayıflıklarından dolayı dinsizliğe doğru yol aldıkları tespitini yapar. Avrupalıyı bekleyen bu tehlikeye karşı Amerika'nın görünümü ise daha farklıdır. Onlar "inanma ihtiyaçlarını" kendi yorumlamalarıyla, kendi kurdukları dinler aracılığıyla gerçekleştirme gibi bir sapkınlığın içine girmişlerdir. Anlatıcı, medeniyet dairesinde ilerleme kaydetmekle birlikte, insanın inanç dünyasının nasıl tahribata uğradığının altını çizmek ister. Avrupa ve Amerika, bir inanç bocalaması ile karşı karşıya gösterilir.

"Bugün Avrupa'da hikmet-i dîniyyeye riayet edenler diyânet-i Nasrâniyye'nin günden güne rehîn-i inkıraz olmakta bulunmasını ve ona bedel dinsizliğin yol almakta olmasını na-zar-ı teessüfle görürler. Amerika bunda dahi Avrupa'ya benzemez. Dinsizlik onlarca ahvâl-i âdiyyedendir. Binaenaleyh Amerika'da yüzbinlerce hatta milyonlarca adamlar yeni dinler çıkarmak cinnetine mübtelâ olarak nübüvvet davasına kadar kıyam ederler. Mormonlar gibi bunların birçoğu işi bayağı tesis dahi etmişlerdir. Diğer birçokları ise lüzûmu kadar ümmet bulamayarak kendi kendilerine terk-i nübüvvet eylemişlerdir."(Fenni Bir Roman yahut Amerika Doktorları, 9)

Diplomalı Kız'da, Jean Depres'in şahsında, Avrupa'da çok yaygınlaşmaya başlayan Voltaire takipçilerinin Hristiyanlık'a karşı olan tutumlarına değinilir. O dönem Ahmet Midhat'ın, az çok görüştüğü bir Tanzimat aydını olan Beşir Fuad'ın da Voltaire'in düşüncelerinden etkilenmiş olması, onun bu konulara ilgisiz kalmadığının işaretidir. "Hristiyan ve romantik Victor Hugo'yu örnek almış olan Tanzimat yazarlarının tersine Beşir Fuad, Deist ve gerçekçi Voltaire'i benimsemişti. Böyle yapmakla da Namık Kemal ve Ahmet Mithat'ın Batılılaşmaya çizdikleri sınırın dışına çıkıyordu. Çünkü Namık Kemal

Renan'a, Ahmet Mithat da Draper'a cephe alarak gerçekte Voltaire'in temsil ettiği türden bilimsel ve eleştirel düşünceyi, özellikle de din sözkonusu oldukta, kabul etmiyorlardı." (Parla, 2005: 121) Anlatıcı, dinsizliğin, öteki'nin sosyal hayatında oldukça geçerli bir anlayış olarak yaygınlaşmasının tehlike çanı olarak çaldığını belirtir. Bu paragrafta, inanç meselesinin "idrak edebilme" ile olan ilişkisine de bir eleştiri getirilir. Dinsizlik hakkında gerçek bir bilgi ve birikime sahip olmadan dinsiz olduğunu söyleyenlerin yanında, akılla ilişkilendirmeden bir şeye iman edenleri de eleştirir. Ona göre aslolan, inanılan ya da inanılmayan şeyler hakkında bir fikir sahibi olabilmek, akılla izah edebilmektir. Orhan Okay, Ahmet Midhat'ın bu dinsizlik endişesini Osmanlı için de taşıdığını söyler: "…batı dillerini ve modern ilimleri öğrenen gençlerin dinsizliğe düşmesi tehlikesinden doğmaktadır. Bunu, bu kadar sık tekrarlaması ise tehlikenin bir ihtimalden çok bir imkân halini kazanmasıdır." (Okay, 1991: 264)

"Hatta Jean Depres feylesof bile idi. Papaz takımını sevmeyip Voltaire mezhebine zâhib olanları seviyordu. Hürriyet-i akîde taraftarı olup "Ben dinsizim!" dediği zaman adeta mağrur görünüyordu. Vakıa din ne olduğunu bilmediği gibi, dinsizliğin ne olduğunu hiç de bilmiyordu. Ama Jean Depres değil, bu davada bulunan sair binlerce, yüz binlerce, milyonlarca insanlar için bile bu davada bulunmak için bir şey bilmek lâzım gelir mi? Hiçbir şey bilmedikten sonraysa "Dinsizim!" demekle "Dindarım!" demenin de farkı olamaz."(Diplomalı Kız, 16)

Ahmet Midhat'ın, dini; sosyal ve bireysel hayatın vazgeçilmez bir parçası olarak görmesi ve bu tenkidi Osmanlı'dan çok, öteki topluma yönelik yapması önemlidir. Ona göre Avrupa insanı, dinden uzaklaştıkça değerlerini kaybetmekte, ahlakî ve sosyal ilişkiler bakımından toplumsal yıkımlarla karşı karşıya gelmektedir. Ahmet Midhat'ın bu uyarısı, Osmanlı sosyal hayatında dine karşı en azından bir hürmet mekanizmasının işlemesi gerekliliğine de dolaylı yoldan vurgu yapmaktadır.

2.5.2. Öteki toplumun dinî taassubunu tenkit

Hristiyanlıkla ilgili olarak Ahmet Midhat'ın işlediği bir konu da öteki'nin dinî taassubudur. *Acaib-i Âlem* romanında, Rusya'ya bir seyahat gerçekleştiren Suphi ile Hicabi, buradaki Hristiyan taassubunu tenkit ederler. Buradaki taassup, Hristiyanların kendi dinleriyle ilgili değil, başka dinlerin mensuplarına karşı gösterdikleri

müsamahasızlıkla ilgilidir. Rusya'da, Çinlilerin idaresindeki bir ibadethaneden bahsedilirken Rus Hristiyanlarının taassubuna karşı Çinlilerin, burayı gizli bir mabed olarak ayakta tutmaya çalıştıklarından bahsedilir.

"… Rusya'da taassub-ı Nasrânî pek ziyade olup Yahudilerin bile havarileri bir hürriyet-i kâmileye mazhar olmadığından Çinliler dahi kendi mabetlerini bir esrarhane hâline koymuş olmalarıyla seyyahlarımız bu ziyaret-ümit eyledikleri derecelerde menfaat göremediler." (Acâyib-i Âlem, 115)

Ahmet Midhat, dinle ilgili konuları işlerken öteki'nin dinine karşı İslam dininin hoşgörüsünü ve ayrıcalıklarını her fırsatta dile getirir. Böylelikle Hristiyanlık'la İslamiyet arasında bir mukayese yapma fırsatını da değerlendirmiş olur. *Acayib-i Âlem*'de, Hristiyan taassubunun ortaya çıktığı bir başka konu da evlilik meselesi ile ilgilidir. Romanlarının çoğunda "Müslüman erkek-Hıristiyan kız aşkı"nı ele alan Ahmet Midhat, bu aşkların ve evliliklerin karşısına Hıristiyanlık taassubunun dikilmesinden sürekli yakınmıştır. Önemli bir diğer detay da bu tenkidin, Hristiyanlık'a mensup olanların ağzından yapılmasıdır. İslamiyet, Hristiyan bir kadınla evlenmeye izin verirken Hristiyanlık; Müslüman bir erkekle evlenmeye müsaade etmemektedir. Miss Haft, Suphi ile evlenmesine müsaade etmeyeceğini söyleyen halasına şunları söyler:

"—…biz Türkleri bu kadar şâyân-ı tahkîr buluyoruz ama onlar bizi hiç de şâyân-ı tahkîr bulmuyorlar. Hatta onlar bir kızı Hristiyan olduğu hâlde tezevvüç ederek hiç de dinine tariz etmedikleri ve bunu dahi kendi dinlerinin kavaid ve müsâadat-ı mahsûsası olmak üzere böyle telâkki eyledikleri hâlde biz bu noktada onlardan daha müsaadesiz, daha mutaassıp görünüyoruz." (Acâyib-i Âlem, 320)

Rikalda yahut Amerika'da Vahşet Âlemi romanında, Avrupalıların Hristiyanlık taassubu ile insanlığa bakışları tenkit edilir. Çünkü onlar için temel ölçü, insanların ve milletlerin kendi dinlerine mensup olup olmamalarıdır. Eğer bir toplum Hristiyan ise, medeni olarak kabul edilmekte; değilse en kadim toplumlardan biri bile olsa "barbar" olarak nitelendirilmektedir. Bu bir anlamda, Avrupalının kendinden olmayana karşı gösterdiği tahammülsüzlüğünün ve ötekileştirme çabasının göstergesidir.

"Avrupalılar için vahşet ve medeniyet arasını tahdid ve tayin eyleyen şey Hristiyanlık olup, bir kavim ne kadar vahşî olursa olsun Hristiyanlığı kabul eyledikten

sonra hikmet ve diyanet hakkında zerre kadar fikr-i mahsûsu bulunmasa ve medeniyet ve diyanetin asla tecvîz etmeyeceği meâyib ve mezâlimin kâffesini mürtekib bulunsa bile onu Avrupalılar yine "sivilize" yani mütemeddin addederek Nasrâniyyet'i kabul etmedikten sonra Çin'in, Hind'in en mütemeddin halkını bile yine barbar addederler." (Rikalda yahut Amerika'da Vahşet Âlemi, 83)

Din taassubu, sorgulamayı, yargılamayı ve akla uydurmayı kabul etmeyerek sadece gerekçesiz iman istemektedir. Bu bakımdan, birtakım dinî konularda gösterilen taassup, Ahmet Midhat'ın hoş görmediği bir davranış biçimidir. Hayret romanındaki kısa bir bahiste, Hinduların da din taassubuna işaret etme gereği duyulur:*"… Hintliler nezdinde Brahma'ya ait hususata o kadar amiyane inanılır iman getirilir ki husûsât-ı mezkûreyi ince eleyip sık dokumak kabilinden tetkik ve tecessüse kimse cesaret edemez." (Hayret, 63)* Ayrıca, Mecusilerin de Hristiyanların misyonerlik faaliyetlerine tepki şeklinde doğan dinî taassuplarına Acayib-i Âlem romanında kısaca değinilmiş, böylesi tavırların dinlerarası çekişmeleri ve karşılıklı mutaassıplaşmayı tetiklediği kanaatine varılmıştır. Miss Haft, bu durumu Suphi'ye şöyle izah eder:

"-… Mecuslar taassup ne olduğunu hemen hatırdan bile geçirmezlerdi. Fakat onları biz bozmuşuz. Protestan misyonerleri, katolik cizvitleri vesair Hrıstiyanlık münadileri her ne zaman mecuslar ile mülakat etmişler ise herifleri butlânî-i dinlerinden dolayı istihzadan başka bir tavırda bulunmamışlardır." (Âcâyib-i Âlem, 116)

Bahsin devamında, Rusya'daki Hristiyanlık yortularında Yahudilere uygulanan baskı ve şiddet konu edinilir. Onlara uygulanan insanlık dışı muameleler, bir Hristiyan olarak Miss Haft'ın bile kabul edemeyeceği bir hâl almıştır. Ahmet Midhat'ın, yüzyıllar evvelinden Yahudileri himaye eden bir Osmanlı geleneğinden gelmesi, Yahudilere uygulanan bu zulmü anlamlı bir mesaj olarak vermiş olmak için yazdığını akla getirmektedir. Osmanlı tebaalarından biri olan Yahudilerin o dönemde Osmanlı'da huzur ve rahat içinde yaşadıkları bu gönderme ile dolaylı yoldan sunulmuş olur.

"Her sene Salîb-i İsa yortularında buralarca Yahudilerin ömürleri tehlikede kalıp binlerce Yahudi dayak yer. Birçoğu mecruh ve bazıları maktul dahi düşer. Halbuki bizim yani Nasranîlerin aslımız Yahudi olduğunu ve elimizde Tevrat ve Zebur dahi

bulunduğunu düşünmeli de taassup ve cehalet bizi Yahudiler hakkında şedit olacağımızı anlamalı." (Âcâyib-i Âlem, 116)

Avrupa Hristiyanlarının, kendilerini merkeze alarak diğer dinlerden olan insanları horgörmeleri ve mutaassıplıkları, sosyal ve bireysel ilişkileri koparmaktadır. Dinlerin asıl işlevlerinin arasında, sosyal bir düzenin tesis edilmesi ve hoşgörü toplumlarının oluşturulması olduğunu varsayarsak, Hristiyanlık'ın, romanlarda vurgulanan tutumlarıyla bu nitelikleri taşımadığını görürüz.

2.5.3. Öteki dinin yanlış inançlarını tenkit

Hristiyanlık'ın asliyetini tahrif eden anlayış, hem kendi din mensuplarına hem de diğer dinlerdeki insanlara karşı olumsuz davranışlar sergilenmesine sebep olmaktadır. Hristiyanlık'ın eylemlerindeki yanlış uygulamalar da zaten bu asılsız inanışlarla ortaya çıkmaktadır. *Rikalda yahut Amerika'da Vahşet Âlemi*'nde, Hristiyan misyonerlerinin yapmış olduğu çalışmalar anlatılır. Gittikleri yerlerin yerli halkına insan nazarıyla bakmayan Hristiyanlar, onların ancak Hristiyan olduktan ve vaftiz edildikten sonra temizlendiklerine inanırlar. Fakat anlatıcının, Hristiyanlar ve yerliler hakkındaki yorumları çok net değildir. "Ahmet Mithat vahşilerin mi yoksa beyazların mı kavgalarında haklı olduklarından emin değil gibidir. Bir yandan kendini putperestliği kötülemek ve semavî dinleri tercih etmek zorunda hisseder, medenileşmenin tarafında görünürken; diğer yandan Avrupalı muhacirlerin istila ettikleri toprağın gerçek sahipleri olan kızılderililere uyguladıkları soykırımın da farkındadır. Ahmet Mithat medeniyete bir din gibi inanan Tanzimat yazarlarındandır. Belki de bu yüzden, romanını beyazların galibiyeti ile sonuçlandırmıştır. Zaten gerçekte de beyaz günler kızıl günlere üstün gelmemişler midir?" (Arslan, 2000: 93)

"…Rikalda'nın ismi Alfons olmuştu. Zira Amerika'da intişar eyleyen Avrupalıların en ziyâde cehd ü ihtimâm eyledikleri şey, münâsebet peydâ eyledikleri yerlileri vaftiz ederek nasraniyete sokmaktır. Yalnız Amerika'da değil Afrika ve Hindistan ve Çin taraflarında da bu kaideye riâyetkârdırlar." (Rikalda yahut Amerika'da Vahşet Âlemi, 251-242)

Ahmet Midhat'ın fuhuş konusunu irdelediği *Henüz On Yedi Yaşında* romanında da; Hristiyanlık'a sonradan sokulan yanlış adetler ve bu adetlerin diğer toplumlardaki, en önemlisi de Osmanlı toplumundaki olumsuz etkileri vurgulanır. Anlatıcıya göre fuhşun ortaya çıkması ve yaygınlaşması, Hristiyanlık'a sokulan bazı adetler dolayısıyla gerçekleşmiştir. Fuhuşun toplumsal ahengini nasıl bozduğunu dile getirirken İslamiyet'in ve gerçek Hristiyanlık'ın fuhşa getirdiği yasak üzerine kahramanları aracılığıyla uzunca bir değerlendirmeye girişir.

"(….) bizde İslam'da olsun Hıristiyan'da olsun an-asıl bu âdet-i habîsenin mevcut olmadığına ve mücerret Avrupalılarla beraber memleketimize girmiş bulunduğuna asla şüphe etmem.

—İslam olsun Hristiyan olsun mu dedin? Bu sözü de pek tasdik edemem. Beyoğlu için tahmin eylediğin miktara mütenasip erbâb-ı fuhşu Müslümanlar nezdinde görebilir misin? Ben iddia ederim ki Frenk, Leh, Maltız, Ulah gibi yabancı Hristiyanlarla Rum, Ermeni misillü yerli Hıristiyanlar meyanında fuhşun taammümü ahâlî-i İslamiyyeye asla kıyas kabul edemeyecek bir nispettir." (Henüz 17 Yaşında, 121–122)

Romandaki bu konuşmada, yerli Hristiyanlar ve Müslüman halk arasında bir mukayese yapıldığında, fuhşun yaygınlığı hakkında gerçek bir fikre ulaşılabileceği savunulur. Böylelikle din unsurunun, fuhuş gibi sosyal bir meseleyi engellemedeki önemine işaret edilir. İslam dininin fuhşa müsamaha göstermeyişi ve cezalandırması, bu sosyal sapkınlığın Osmanlı'da yaygınlaşmamasının esas sebebidir. Ahmet Midhat'a göre Batı toplumlarında fuhşun yaygın olması, Hristiyanlık'taki yanlış bir adetten kaynaklanmaktadır. Drahoma denilen bu adet, Hristiyanlık geleneklerine göre evlenen kızın, evleneceği erkeğe vermek zorunda olduğu paradır. Fakiri çok olan Hristiyan dünyasının da zamanla en önemli sosyal sorunlarından birisi bu olmuştur. Evleneceği parayı bulamayan yoksul Hristiyan kızlar, "fuhuş" yolunu çare olarak görmeye başlamışlardır.

"—…Hıristiyanlar'da ise fuhşun meydan almasına asıl sebep kızların kocaya verilmesi hususunda muhtaç görüldükleri dırahoma maddesidir. Bir kız kocasını adeta satın almalıdır. Parası yoksa koca bulamaz. Bayağı hali vakti yerinde olan bir Hıristiyan'ın üç kızı oldu mu? Herif battı gitti. Nâsta fukara her zaman ağniyadan daha

çoktur. İşte dırahoması olmayan kızlar bilmecburiye gayr-ı meşru yollarda taharrî-i huzûzâta mecbur olurlar. Eğer patrikler şu dırahoma âdetini feshedecek olsalar hakikaten bu kerahati azaltmaya büyük bir hizmet etmiş olurlardı." (Henüz 17 Yaşında, 122 -123)

Roman kahramanlarının karşılıklı fikir teatisinde, Hristiyanlık'ın ve İslamiyet'in birbirinden ayrılan evlilik kültürüne ve tesettür konusuna değinilir. Onlara göre örtünmek Hristiyanlık'ın da esasında olan ve kadının kendini sakınmasını sağlayan bir koruma aracıdır. Kadın, dinin getirmiş olduğu kurallar çerçevesinde korunmuştur, ama sonradan dine sokulan yanlış inanışlar kadının dünyasını ve sosyal hayatı bozmuştur.

"…Dırahoma âdeti zaten Hıristiyanlıkta var mıdır? Elyevm başlarına yerli serpuşları giyen akvam-ı Hıristiyaniyyede cihaz denilen şey bizim Müslümanlar da olduğu surettedir. Fakat yerli Hıristiyanlarımızdan bir çoğu başlarına şapka giydikleri zamandan bed' ile Avrupa âdetlerini dahi alarak dırahomayı nikâhın üssi'l-esâsı addetmişlerdir."(Henüz 17 Yaşında, 122-123)

Katolik Hristiyanlarda, boşanmaya izin verilmemesi de tenkit edilen bir diğer konudur. Ahmet Midhat, *Karnaval* romanında, bu meseleyi öteki toplumun ciddi bir sosyal ahlak krizi olarak ele alır. Çiftlerin boşanmalarına izin verilmeyişi, toplumda istenmeyecek çirkinliklerin yaşanmasına sebep olmaktadır. Drahoma âdeti nedeniyle evlenecek parayı bulamayan kızlar nasıl fuhşa sürükleniyorsa, boşanma yasağı olması nedeniyle de bazı Hristiyan kadınlar, yasak ilişkiler yaşayarak ahlaksız yollara sapmaktadırlar. Hristiyanlık'ın bu anlamda, yanlış inanışlarının en fazla kadın hayatı üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Ahmet Mithat, bunları eleştirirken de İslamiyet'in bu konulardaki müsamahasını anmadan geçemez.

"…. şeriat-ı Nasraniyyede talakın caiz olmaması daha ne kadar vukuat-ı faciayı mucip olur ki niam-ı celile-i İslamiyyeden yalnız bu baptaki hürriyet nimet-i celilesiyle mütene'im olduğumuzdan dolayı Cenabıhakka ne derecelerde teşekkür etmiş olsak yeri vardır. Mesala bir katoliğin karısı bir erkeği sevip mercimeği fırına verir. Kocası hissedinceye ve iş yüze çıkıncaya kadar bunlar mercimeği mestur olarak fırına verirlerse de herif haberdar olup da karısıyla cismen müfarakat eyledikten sonra madaması mercimeği açık olarak dahi fırına verebilir. Ve hala dahi kocasının "Hristiyan tabirince"

benim diğer mevcudiyeti zevce-i meşruası canı cananı addolunur gider." (Karnaval, 260-261)

Müşahedat'ta da bu boşanma yasağı hakkında yorumlamalar yapılmıştır. Din yasağı nedeniyle boşanamayan kadın, yasak ilişki sonucu gayr-i meşru bir evlat sahibi olduğunda, doğacak çocuk, kadının nikâhlı kocasının meşru evladı sayılır. Yanlış bir inanışın tetiklediği tuhaflıklar birbirini doğurmakta ve sosyal ahlakı alt üst etmektedir. Bunun farkında olmalarına rağmen bunları giderecek gücü kimse gösterememektedir.

"…Adamcağızın kendi zevce-i menkûhası olacak aşüfteden mütevellit olması hasebiyle, hatta kendinin tanıyamamakta buluduğu bir mevlûd-ı muhakkar velet meşru addolunsun." (Müşahedat, 115)

Romanın ilerleyen bölümlerinde, anlatıcının kendisi ile Refet arasında geçen konuşmada, yine bu boşanma yasağının yol açtığı gayr-i meşru ilişkilerin mahsulü olan çocukların meşru evladı sayılması tuhaflığına değinilir. Anlatıcı "*hiç kendi dahli olmayan evlâd-ı zinâyı öz evlat add ettirmek derecelerine varırsa, o medeniyete tapmak mümkün olabilir mi?"* diye sorduğu Refet'ten, "*böyle haller bizim medeniyyet-i İslâmiyyede olmaz." (Müşahedat, 123)* cevabını alır. İslam dininde, böyle adetlerin olamayacağından; İslam hukukunda gerektiği zaman boşanmanın ve bu tür ilişkilerin aklın ölçüleri içinde yerini aldığından bahsedilir.

Paris'te Bir Türk'te, Anne adlı kadın kahraman ile arasındaki diyalogda Nasuh, Hristiyanlık ile İslamiyet arasında bir mukayese yapar. Hristiyanlık'ın nakle dayandığını, İslamiyet'in ise akla dayanmayan nakli kabul etmediğini ileri sürer. Nasuh, Hristiyanlık'ın büyük oranda, bu akıl dışı inanışlarını ispatlayabileceğini söyleyince Anne gibi akıllı okumuş bir kadının bile bu konuda Nasuh'a karşı koyabilecek fikirler bulmakta zorlandığını belirtir. Bu diyalog biçimi, Ahmet Midhat'ın başka romanlarında da zaman zaman denediği bir anlatım yoludur. Müslüman erkek ve Hristiyan kadın arasında evlilik başta olmak üzere çeşitli dini/sosyal içerikli konular üzerinde yapılan tartışmalar, anlatıcının niyetine bağlı olarak karara bağlanır. Elbette her zaman İslam'ın meziyetlerini savunan Osmanlı erkeği, tartışmayı karşı tarafa da hak verdirterek kazanmış olur.

"Nasuh - …Hristiyanlığın en büyük senedi nakildir. Hikmet ise akıl ile istidlâl eder. Vakıa din-i İslâmın dahi en büyük senedi nakil ise de, nakil muvâfık-ı akl olmaz ise hikmet-i İslâmiyye nazarında dahi senet olamaz.

(…)

Hiç şüphe edilemez ki bu mülâhazada dîn-i nasara aleyhine yine Hıristiyan erbâb-ı kaleminin ve ihtimal ki bazı hakîm papazların yazmış oldukları eserlerde irae ve tayin edilen ve her biri bir mecnunun zincirine kazık kakılabilmeye müstaid olan nokta-i itirazları birer birer zihnindin geçirdi. Hem geçirdi, hem de hangisine baktı ise ümit-vâr olabilecek bir cihetini bulamadı. " (Paris'te Bir Türk, 255)

Ana-Kız hikâyesinde ise, Hristiyanlık'ın teslis inancındaki tutarsızlık dile getirilir. Hristiyan din adamlarının tek Tanrı'ya olan inançlarını belirtmelerine rağmen, yine de teslisin öne sürülmesinin bir çelişkiyi içinde barındırdığına değinilerek bunu savunan din adamı ve Hristiyanlık'ın bu anlayışı tenkit edilir. *"…İlâh-ı vahide ibadeti tavsiye eden papaz müteakiben ekânim-i selâseyi gösterip tap derse bu ilk söz bir lâtife hükmünde kalmaz mı?" (Ana-Kız, 836–837)* Bu ifadenin öncesinde, Hristiyanlık'taki on emir'e işaret edilmiş, bunların insanlık ahlakına yönelik olarak çok güzel tavsiyeler olduğu, fakat Hristiyanlık âleminin bunları uygulamaktan çok uzak olduğu belirtilmiştir.

2.5.4. Öteki toplumun din adamını tenkit

Öteki toplumların din adamı figürü, genellikle olumsuz bir şekilde karşımıza çıkarılır. Ahmet Midhat, Müslüman din adamını tenkit etmez, çünkü Müslümanlıkta Hristiyanlıkta olduğu gibi kurumlaşmış bir sınıfı bulunan din adamları mevcut değildir. Onun öteki din adamı eleştirisinin öne çıkan örneklerinden birisini, konusu Fransa'da geçen ve Fransızca'dan adaptasyon olan *Cinli Han* romanında görürüz. Romanda, Victor Hugo'nun din adamları hakkındaki bir görüşüne yer vererek onu kendine dayanak gösteren Ahmet Midhat, özellikle kadınları kullanarak şahsî ve şehevî maksatlarını tatmin eden bu din sömürücülerini alabildiğine eleştirir. Menfaatleri uğruna hiç bir şeyi yapmaktan çekinmeyen bu tipleri, sosyal ve dinî yapının katilleri olarak sunar.

"Bu vazife papazların cümlesinde vardır. Şu kadar ki cümlesi de bu vazifeyi suistimal ederler. Fukaraya muavenet edeceğiz diye halktan binlerce kuruş topladıkları

halde yüzlercesine bile fukaraya vermezler kendilerine "hâdim-i fukarâ" namını verdikleri halde en zenginlerden daha zengincesine yaşarlar. Victor Hugo'nun dediği gibi fukara iane olarak halktan aldıkları pirzolaların etlerini kendileri yiyip kemiklerini fukaraya atarlar." (Cinli Han, 20)

Papa Brasill adındaki bu Hristiyan din adamının şahsında, özellikle Hristiyanların kadına ve sefahate olan düşkünlükleri işlenir. İkibin beş yüz kadınla ilişki kurmuş ve kendini "Mesih-i Sani" olarak tanıtmış olan Papa Brasill'in, kadınlarla kurduğu bu gayr-i meşru ilişkileri ve kurnazlığı ile insanları nasıl aldattığı tafsilatıyla romanda anlatılır. Ahmet Midhat, papazların genelinin, kadınlara karşı merhamet perdesi altında gösterdikleri ilginin, birçok art niyeti taşıdığına inanır. Kiliselerin de bunların anlayışına bağlı olarak sefih eğlencelere sahne olmaktan başka bir şeye yaramadığını düşünür.

"Papazların en büyük merhametleri himayeleri kadınlar hem de günahkar kadınlar hakkında olması lüzumu onların en büyük en mühim en ziyade mer'iyyü'l-icra olan düsturlarındandır. Hatta bir muteber Papaz "Hazret-i Mesih'in bile günahkâr kadınlar hakkındaki merhameti arkadaşlarının nazarı dikkatlerini açmıştır." Dediği meşhurdur Müddet-i ömrünü tabiatın en büyük bir iktizası hilafında olarak bekârlıkla geçirmeye hasreden papazlar da bu hali istiğrap etmek şöyle dursun aksini iddia veyahut ifade eden bulunursa istiğrap etmelidir. Zaten Nasraniyet kilisesinin meşahir_i ricali teracim-i ahvaline müracaat olunsa vur patlasın çal oynasın âlemlerinden başka ne görülür." (Cinli Han, 22)

Romanın genelinde, sahtekâr bir din adamının entrikalarının sosyal hayatı nasıl olumsuz etkilediğini tasvir edilir. İnsan ve toplum üzerinde iyi yönde etkiler bırakması gereken din adamlarının, kendilerine günah çıkartmaya gelenlerin sırlarını menfaat karşılığı başkalarıyla nasıl paylaşabilecekleri de anlatılır: *"…papazlar kendilerine tevdi olunan esrarı vakıa faş edebilirse de büyük büyük menfaatler ve entrikalar uğrunda bu fedakârlığı ihtiyar ederler." (Cinli Han, 41)* Öteki toplumun din adamları, 19. yy. dünyasında dini bir sömürü aracı olarak kullanmaktan çekinmemiştir. Haydut Montari'de de İtalya'daki din adamlarının, dinin kendilerine yüklediği vazifeleri şahsi menfaatleri doğrultusunda kullanmalarını tarihin bile kaydedeceği kadar önemli bir mesele olarak kaydeder. *"İtalya'da papaz takımının böyle günah çıkarmak ve son*

vasiyetleri almak sûretiyle vakıf oldukları nice mühim esrardan ne yolda istifâdeler eyledikleri yalnız romancılar tarafından tasvir edilmekle kalmayıp âdetâ bir mes'ele-i târihiye hükmünü de almıştır. "(Haydut Montari, 145) Hayret'te ise, din adamlarının yine kendi dinlerine mensup olan saf insanları, menfaatleri karşısında nasıl etki altına aldıklarına değinilir. Fakat bu dinler, anlatıcının "hakikat-i sarihadan arî" olarak tanımladığı inanç sistemleridir. Bu din adamları: *"Kendilerinin inanmadıkları şeylere başkalarını inandırmak için yine asla inanılamayacak olan bu misillü acayip ve garaibi enzâr-ı kabûle sürerler." (Hayret, 24)* Romanın ilerleyen bölümlerinde; yine Cizvit papazlarının ahlaksızlıkları ve hilekârlıkları işlenir. Riyakârlık, Cizvitlerin en belirgin özelliği olmuştur ona göre. Ahmet Midhat'ın bu şekildeki din adamlarına karşı acımasız bir dil kullandığını görüyoruz. Bu değinilerinin temelinde yatan sebep, kendi toplumu olmasa bile öteki toplumun din adamının, toplumsal ahengi bozması ve insanları aldatmasıdır. Romanlarında her bakımdan İslam'ın üstünlüğüne vurgu yapma fikri onu, öteki'nin din adamı figürünün eksiklikleri ile de yenilgiye uğratmış olma gayretine yöneltmiştir.

"…Cizvitler gayet riyakâr olmakla meşhursalar da ustalıklı bir cizvit hiç de riyakâr görünmemek suretiyle kendisini bu şöhret-i muzırradan kurtarabilir. Meselâ o cizvit bâdî-i münâsebet ve muarefede her bâhiste, o bahse ait olan kavâid-i hükmiyyeye ol kadar riayetkâr görünür ki bazı kere belki daha çok zamanlar işbu riayeti muhatabına hoş görünmediğini dahi görerek bu hâlde dahi daha parlak ve daha mukanni bir itizar ile büsbütün emniyet kazanır." (Hayret, 185–186)

İki Hud'akâr'da Ahmet Midhat, Hristiyanlık'ın ruhbanlık sınıfının hayatın zevklerinden kendilerini alıkoymuş olmalarına temas eder. Rahiplerin ve rahibelerin insanlığın bazı temel gereksinimlerinden soyutlanmalarının ve kendilerini tamamen bunlardan uzaklaştırmalarının imkânsızlığından bahseder. Bu durumu çok gerçekçi bulmadığı anlaşılır. Protestanlık da bu nedenle, ruhbanlıkla ilgili konularda değişiklik yapma ihtiyacı duymuştur.

"…rahip ve rahibelik âlemlerinde dahi ne yaman romanlar vücuda gelmiş olduğunu görmediniz mi? İnsan kısmını fezail-i hasene-i tabiiyesi dairesi dahilinde zapt etmek bile müşkülâttan olduğu hâlde bir de ruhbaniyet gibi tabiat-ı insaniyenin

hilâfında yine her hâli mazbut olarak yaşatabilmek nasıl kabil olabilir? Bunun kabil olamayacağı görüldüğü içindir ki Protestanlar ruhbaniyeti kilise erbabı için mecburi olmak suretinden çıkarmışlar, âdeta külliyen ilga eylemişlerdir. (İki Hud'akâr, 710)

Dinlerin kadına yönelik tutumları, Ahmet Midhat'ın gözden kaçırmadığı konular arasındadır. *Hayret*'te, kadın namusu etrafında, dinlerin kadın iffeti ile ilgili algılarından bahsederek Hristiyan rahibelerle Hindu rahibeler arasında bir karşılaştırma yapar. Ve Hristiyan rahibelerin iffetlerini korumadaki kayıtsızlıklarını, Hinduların iffetlerine olan düşkünlüklerine bağlı olarak tenkit eder.

"—… İffet hususunda Hintliler bizim Avrupalılara asla makis değildirler. Bizim Avrupa'da ömürlerini Hazret-i Meryem'e vakfeden kadınlar bile ümm-i İsa'nın huzuruna yüzleri kızarmaksızın çıkamazlar. Hintlilerdeyse mabutlardan her hangi birisine vakf-ı vücûd eden kızlar, ömürlerinin sonuna kadar verdikleri ikrarı ihlâl etmezler." (Hayret, 93)

Fakat romanın aynı sayfasında, Hintlilerin gayr-i meşru ilişkileri hakkında enteresan bir saptamada bulunur. Bu iffet meselesi, kendi kapalı yapılanmaları içerisinde renk değiştirerek bu iffet perdesini kendi aralarından kaldırmaktadır:*"… Hintlilerin iffeti yalnız ecnebilere karşı olup kendi aralarındaysa Racalar ve Brehmenler âdeta ırz ve iffet-i umümiyyeden istedikleri gibi istifade ederlermiş." (Hayret, 93) Gönüllü* romanında da Ahmet Midhat, Ortodoks papazlarını Katolik papazlarından daha olumlu ve bilgili gördüğünü hissettirmiştir. Fakat elbette diğer dinlerin mensuplarına ve özellikle Osmanlı teb'asında bulunan Rumlardan dolayı Ortodoks eleştirisine çok girmemiştir.

Gariplikler memleketi olarak anılan Fransa'dan sonra Ahmet Mithat'ın hayrete değer yaşayış tarzını dile getirdiği yeni Dünya Amerika da dinî konularda renkli bir görünüme sahiptir. Ahmet Midhat'ın yerli dinlerin adetlerine ve Hristiyanların misyonerlik faaliyetlerine yer verdiği *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi* eserinden sonra *Fennî Bir Roman yahut Amerika Doktorları*'nda, bu yeni ülkede, dinin önemini nasıl yitirdiğine değinir. Dini, asli çehresinden uzaklaştırma gayretiyle kendi anlayışlarına göre biçimlendirmek isteyenleri tenkit eder. Her toplumda ve her devirde görülmesi muhtemel bu tiplerin Ahmet Midhat'ın romanlarında geniş yer tutmasının

bir sebebi de eserlerinin bir kısmının adaptasyon eserler olmasıdır. Okuru sınırsız bilgilendirme isteği ve anlatacağı şeylerin sınırlarını tayin edememe acemiliği, ilk dönem romancılığının bir özelliği olarak kendini göstermektedir.

2.5.5. Hristiyanlık karşısında İslamiyet

Ahmet Midhat'la beraber, Namık Kemal'in, Mizancı Murad'ın ve diğer Tanzimat romancılarının, romanlarında olduğu gibi düşünce eserlerinde de İslamiyet'i Hristiyanlık karşısında yüceltmek için çaba gösterdiklerinden bahsetmiştik. Fakat Tanzimat romanları içerisinde Ahmet Midhat'ın romanlarında, İslamiyet'in Hristiyanlık karşısında değerlendirilmesine ve tenkit konusu edilmesine tesadüf ediyoruz. Onun *Paris'te Bir Türk* romanında geçen: *"Kur'an hayal âleminde gezinmez. Hakikat âleminde gezinir." (Paris'te Bir Türk, 151)* ifadesi, onun İslamiyet'i algılayış biçimi hakkında bizlere önemli ipuçları vermektedir. O, salt bir inancın ötesinde dini akılla kavrayabilmeyi önemsemiş ve *Kuran*'ın da bu temele dayandığını savunmuştur. *Kuran*'ın ilahi bir kitap olarak gerçekliğinin, dünya hayatına yol göstererek biçimde aklı öncelemesinin altını çizmiştir. Bu inancın yanında Ahmet Midhat'ın yarattığı roman kahramanlarının hemen hepsi, Batılı kahramanlar karşısında her zaman İslamiyet'i hakkıyla temsil eden, davranışları ve düşünceleriyle İslam'ın üstünlüğünü kişiliklerinde okutan kahramanlardır. Bu anlamda Mizancı Murad'ın Mansur adlı kahramanını da her ne kadar Batılı bir tiple yüzleştirilmese bile ideal bir İslam genci olarak görmeliyiz.

Paris'te Bir Türk'ün kahramanı Nasuh, İslam dininin getirdiği yasaklara riayet etme konusunda oldukça titizdir. Nasuh'un şahsında bir Osmanlı aydınının dinîn koyduğu yasaklar karşısında nasıl hareket etmesi gerektiğinin örneğini görürüz. Madame De la Chaisne karşısında şehvetin uçurumu ile karşı karşıya kalan Nasuh'a, "mülâhaza-i dindarâne ve hakimâne" yardım eder ve yapacağı yanlış bir hareketten onu alıkoyar. Kadın-erkek arasındaki gayr-i meşru ilişkinin hem dinî hem de dünyevî hiçbir fayda sağlamayacağını belirterek bu gibi düşkünlüklerin geçiciliğine vurgu yapar. Nasuh'u kontrol altında tutan şeyin din olduğunu ve temsil ettiği İslamiyet ahlakını, Hristiyanlık'a sirayet etmiş kötü alışkanlıklar karşısında zayıf düşürmediğini görürüz.

"…dünyanın ikinci kapısından çıkılır iken arka tarafa edilecek son nazarda insanı hicabından göz yumdurmağa mecbur edecek bir tercüme-i hâl bırakmamaktan ibaret bulunan zevktir: Yoksa binnisbe dünya zevkinden daha ziyade seriü'z-zevâl olan bu sefahatta ne zevk umulur ki?...

…Eğer Nasuh'a bu mülâhaza-i dindarâne ve hakimâne gelmemiş olsa idi, öteden beri ettiği kendi davasını yine kendisi iptal ederek şeytan elinde, yani bu meselenin şeytanı demek olan Madame De la Chaisne nezdinde külliyen mağlup olacağı derkâr idi." (Paris'te Bir Türk, 449–450)

Acayib-i Âlem romanında Miss Haft, Osmanlılık ahlakı ile donanmış muhataplarına takdir hislerini belirtir. Onları tanımadan önce Osmanlılar hakkında olumsuz kanaatler taşıdığını, onları tanıdıktan sonra ise, bu kanaatlerinin olumlu yönde değiştiğini söyler. Kendisine o güne kadar telkin edilenler hep Osmanlıları karalayıcı şeylerden ibarettir. Fakat Osmanlıları tanıdıkça onlara sempatisinin arttığını, bunun temel sebebinin de İslamiyet olduğunu dile getirir. Ahmet Midhat'ın öteki'nin ağzıyla Osmanlılık üzerinden İslamiyet'e yaptırdığı övgü, İslamiyet'in şerefini ve ahlakını her zaman üstün tutma gayretine ve dolaylı yoldan Batı kompleksini aşmaya yöneliktir. Fakat bu övgüyü, Müslüman olmayan milletlere karşı dolaylı bir aşağılama biçimi olarak yorumlamamak gerekir. Üstün tuttuğu şey, İslamiyet'in aşıladığı ahlakî değerlerden kaynaklanmaktadır.

"Müslümanları ve bilhassa Osmanlıları tanımazdan mukaddem onların pek le-hinde değildim. Fakat şimdi birazcık tanıdığım hâlde kendilerini pek beğendim. Hem bu muhassenat size kavmiyetten ziyade diyanetten gelir. Zira akvâm-ı İslâmiyyenin hemen cümlesinden Hristiyan veyahut putperest olanları da vardır. Meselâ Müslüman Arnavut olduğu gibi Hristiyan Arnavut dahi var. İkisini mukayese edecek olursak mürüvvet-i insaniyyece Müslüman Arnavut pek çok ziyadece buluruz. Müslüman Arap ve Hristiyan Arap arasındaki fark dahi bu nispettedir. (Acayib-i Âlem, 116-117)

Aynı romanda Rusya'da, Hristiyanların Mecusilere yönelik olarak yaptıkları misyonerlik çalışmalarının, hedefine ulaşmadığını dile getirir. Müslümanlar ise, böyle bir propaganda faaliyetine girmeksizin bazı Mecusilerin Müslümanlığı seçtiğini memnuniyetle söyler: *"Hint ve Çin tarafına geçelim: Oralarda Hristiyanlar Mecusları*

kendi dinlerine davet hususunda bunca teşvikat icra eyledikleri hâlde bir Mecusun Hristiyan olması âdeta nadirattandır. Fakat pek çok Mecusların davetsiz, teşviksiz Müslüman oldukları görülür. (Acayib-i Âlem, 117) Ona göre İslamiyet, Hristiyanlık gibi vaadlerle değil, gönülleri kazanarak hâkim olmaktadır. "Ahmet Midhat, İslamiyet ile Hristiyanlığı her vesile ile karşılaştırdığı hâlde, romanlarında yer verdiği Yahudilik, Mecusîlik ve Hinduizm hakkında pek yorum yapmaz. Mecusîlik hakkındaki fikri ise, hep müspettir." (Timur, 2009: 2119)

Ahmet Midhat, *Ahmet Metin ve Şirzad*'da, Osmanlı ordularının konakladıkları ve hâkim oldukları yerlerde hissettikleri en birincil ihtiyaçlardan birinin "camii" kültürü olduğunu hatırlatır. Dinî ibadetleri bir arada yaşama kültürünün ürünü olan camiler, İslam hâkimiyetinin mekânsal ifadesi olarak görülmektedir. Bu bakımdan Osmanlı Devleti ele geçirdiği yerleşim yerlerinde, uygun durumdaki eski mabedleri camiye çevirme geleneğini yaşatmıştır. Osmanlı bunu yapmakla birlikte diğer dinlerin mabedlerine ve inananlarına ilişmemiş, dinî bir hoşgörü iklimini yaymaya gayret etmiştir.

"Bir müslüman ordusu için ahırdan evvel cami ihtiyacı vardır. Vardıkları yerlerde meâbid-i kadîmeyi, cemaatsiz kalırsa, camiye tahvil etmek Osmanlıların birinci şanındandır. Hattâ dar-ül-harplerde kiliselere ve onlarda mukîm olarak cenge karışmayan papazlara asla taarruz etmemek müslümânların ahkâm-ı diniyesindendir. Cemâat-ı nasraniyesi kalmadığından dolayı cami-i şerife tahvil olunmuş yüzlerce kiliseyi memâlik-i Osmaniye'de görebilirsiniz ama ahır gibi, han gibi yine mâbed olmak şerefinden mahrum bir hâle tahvil olunmuş hiçbir kiliseyi hiçbir Osmanlı memleketinde bulamazsınız.."Ahmed Metin ve Şirzad, 371)

Arnavutlar ve Solyotlar'da da Osmanlı'nın fethettiği yerlerdeki insanlara ve mabedlere karşı gösterdiği saygının ve himayesinin övgüsüne yer verir. Bu yaklaşım tarzının dünyada başka hiç bir medeniyete nasip olmadığını söyler.

Gönüllü romanında Recep, Flomene'nin babası Sonkur Yankos'un kızını kendisine vermeyeceğini anlayınca ona hitaben söylediklerinde, İslamiyet ile Hristiyanlığın esası arasındaki farkın ne kadar az olduğunu vurgulamak ister. Müslümanların, Hristiyanlık'ın asliyetinde olan kutsallarına hürmet beslediğini, farkın

esas itibariyle Hz. İsa'ya ilahlık isnat edilmesinin, aradaki en büyük fark olduğunu düşünür. Bunu söylemesinin sebebi, diğer romanlarda çok sık olarak karşımıza çıkan dini ayrılıktan kaynaklanan evlenme engelidir. İslamiyet'in buna izin vermesine rağmen öteki'nin mutaassıplığı, bunun önündeki en büyük engeldir. İslamiyet'in Hristiyanlık'a karşı daha hoşgörülü yaklaşımı, bir üstünlük unsuru olarak görülmüştür.

"- Filomene! Göreceksin ki İslâmiyet ile Nasraniyet arasındaki fark hakikaten soğan zarı kadar bir şeydir. Hazret-i İsa'ya, Hazret-i Meryem'e, İncil-i Şerife bizim de imanımız vardır. Hazreti İsa ve Meryem'i belki biz Nasâradan ziyade severiz. O soğan zarı kadar dediğimiz fark ise Hazret-i İsa'ya isnat olunan ulûhiyetten ibaret olup şimdiye kadar sana bin defa tarif etmiş olduğum veçhile bu ulûhiyet-i İsa meselesi dahi Nasraniyetin esasında yoktur." (Gönüllü, 52)

Aynı romanda, yine Hristiyanlık ile İslamiyet arasındaki farklardan ikisine değinilir. Bunlardan biri, "vaftiz", bir diğeri de "aforoz" adetleridir. Bu iki Hristiyanlık âdeti, kul ile Allah'ın arasına girmek anlamına geldiği için tenkit edilir. İslamiyet'te ise, kulun dine girmesinin ve dinden çıkmasının, kimsenin aracılığına ihtiyaç duymadığı anlatılır. İslamiyet, anlatıcı tarafından muhatabına; kuşatıcı, kolaylaştırıcı ve rahatlatıcı bir din olarak sunulur.

"Oğlum Müslümanlık Hristiyanlığa birkaç cihetten benzemeyip bu adem-i müşabehetlerin birisi de Hristiyanlık insanlara kilise tarafından vaftiz usulüyle tevcih ve ita edildiği hâlde Müslümanlığın hiçbir kimse tarafından tevcih ve i'tâ olunmayıp herkesin onu kendiliğiyle kabul eylemesinden ibarettir. Fakat Hristiyanlıkta vaftize mukabil bir afaroz ile insanı dininden tecrit edebildikleri hâlde İslâmiyette bir kimseden o sıfatı nez'e hiçbir kimsenin hakkı yoktur. Çünkü kul ile Allah arasında ne kilise, ne papaz gibi hiçbir hâil bulunmayıp Müslüman doğrudan doğruya kendini mabuduna rabt eder."(Gönüllü, 208)

Romanlarda, dinin her zaman için kahramanları süsleyici ve güzelleştirici bir tarafı vardır. Örneğin *Demir Bey*'deki Feride Hanım *"fezail-i İslamiyye asarında olan mürüvvet-i fevkalâdesi hasebiyle" (Demir Bey, 26)* hasta olan Demir Bey'e merhamet gösterir. İnsan ahlakının en temel ayağı, İslam ahlakının kahramanlara aşıladığı ahlak olarak gösterilir.

İslamiyet hiçbir zaman ameli ve itikadi konularda eleştirilemez. İslamiyet'e karşı bu bağlılık ve onu yüceltme tavrı, Tanzimat romancısının önemli bir özelliğidir. Osmanlıcılığa bağlılık noktaları da bu din birlikteliği olmuştur. İnci Enginün, Ahmet Midhat Efendi'yi "çağının yazarları gibi İslamiyeti sürekli Hristiyan batı karşısında savunmak mecburiyetinde kalmış bir şahsiyet" olarak tanımlar. Onun, "*Müdafaa* adlı eserinde fenne uygun din üzerinde durur, gençlerin Avrupa'daki dinsizlik cereyanına kapılmasından endişe eder. *Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları*'nda, sanatkâr-din münasebeti üzerinde durur. Onu en çok düşündüren konulardan biri de Hristiyan propagandasıdır. *Rikalda Yahut Amerika Vahşet Âlemi*'nde yerlilere yapılan propagandayı anlatır. Osmanlı kadınlarına yapılan Hristiyanlık propagandasına karşı olduğunu *Müdafaa*'da Bible House faaliyetleri dolayısıyla ortaya koyar." (Enginün, 1995: 526)

Ahmet Midhat Efendi'nin başlıbaşına İslamiyet'in savunmasını yapmak üzere kaleme aldığı eserler de mevcuttur. O, *Niza-i İlm ü Din* adlı eserinde Katoliklerin tutuculuklarını anlatarak eleştirmiş, bu arada Müslümanlara da saldıran kitabı tercüme ederek kendi fikirlerini de geniş olarak dipnotlar halinde kitabına eklemiştir. (Arslan, 2000: 78) Üç ciltlik eseri *Müdafaa*'da da Hristiyanlığın ilme, ahlâka, medeniyete aykırı taraflarını, dine hücum maksadı ile değil, Hristiyanlık propagandalarına karşı İslâmı müdafaa için yazdığını belirtmiştir. (s. 73) *İstibşar* ise, bir Amerikalının konsolos olarak gittiği Hindistan'da Müslümanlığı kabul etmesi ve yeni dinini ülkesinde yayma çabalarına girişmesi üzerine Amerikan gazetelerinden Sun'da çıkan makalelerin tercümelerinden ve Ahmet Midhat'ın bu makaleler üzerindeki yorumlarını içeren bölümlerden oluşan bir eserdir.

2.6. Öteki Toplumun Asalet Düşkünlüğünü Tenkit

Asalet kavramını, bireyin veya bir grubun soy ve sosyal statü bakımından, ötekilerden üstün ve prestijli olma durumu şeklinde tanımlayabiliriz. Maddî varlık bakımından üstün olma veya egemen bir soydan gelme, diğer insanlara karşı bir üstünlük sağlama hakkını insanlara vererek pek çok toplumda meşruluk kazanmıştır. "Prestij kavramı en az iki kişiyi gerektirir: Bunlardan birisi prestij talebinde bulunacak öteki de bu talebi yerine getirecektir. Türlü kimselerin prestij taleblerini dayandırdıkları

temellerle, başkalarının bu talepleri yerine getirmelerinin nedenleri, mülkiyet ve doğum, meslek ve eğitim, gelir ve iktidar, kısacası bir kişiyi ötekinden farklı kılan hemen her şeyi içine alır." (Mılls, 1964: 130) Bu bakımdan, bir toplumsal tabakalaşma biçimidir ve insanlık tarihi kadar eskidir. Eski dünya toplumlarının hemen hepsinde "asalet" kavramının işlerliğini yürüttüğünü söyleyebiliriz. İslamiyet'in insanlar arasında soyca gelen üstünlüğü kaldırmış olması, sosyal hayatta asalete dayalı bir toplumsal tabakalaşmanın önüne geçmiştir. Çünkü din, üstünlüğü "takva" gibi dinî bir kavramın etrafında şekillendirmiştir. Osmanlı'da da bu anlayış sürdürülmüş, Avrupa'daki anlamıyla sınıfsal farklılıklar yoluyla ortaya çıkan toplumsal tabakalaşma görülmemiştir. "Geleneksel Osmanlı şehrindeki mahalle henüz sınıf ve statü farkına göre biçimlenmiş bir mekân değildi. Bir paşanın konağı karşısında, küçük bir evkaf kâtibinin aşı boyalı küçük evi, ilmiye ricalinden bir efendinin kâşanesinin yanı başında mahalle suyolcusunun kulübesi bulunur, bütün bu insanlar birbirleriyle her gün karşılaşır, belirli bir sosyal dayanışma, saygı ve himaye kuralları içinde yaşarlardı." (Ortaylı, 2006: 248) Bu bakımdan Tanzimat Devri Türk romanında, Osmanlı eksenli bir asalet anlayışının tenkit edildiğini göremeyiz. Bu durum sadece, öteki toplumlardaki bir sosyal kriz meselesi olarak ele alınmıştır.

Öteki toplumların asalet düşkünlüğü; ezici ve tahkir edici biçimiyle işlenmiştir. Sosyal hayatta bütün ağırlığı ile kendini hissettiren asalet mekanizması, "yukarıdakiler ve aşağıdakiler" panoraması çizer. "…ırk, milliyet ve aile-prestij, özellikle en açık olarak toplumun en yukarı ve en aşağı tabakalarında, doğum esasına dayanmakta veya hiç değilse doğumla sınırlanmaktadır: Avrupalı asiller ile kesin bir şekilde tecrit edilmiş olan ırksal azınlıklar, doğumun statüyü tayin etmesine birer örnektirler." (Mılls, 1964: 131) Ahmet Midhat, özellikle *Mesail-i Muğlâka* romanında, Avrupa kibarının bu asalet düşkünlüğünü eleştirir. Çünkü bu asalet düşkünlüğünün altında, asiller sınıfına mensup olmayan sıradan insanların hor görülmesi söz konusudur. Avrupa'nın bu tutumu ele alınırken Osmanlı toplumunda asaletten gelen bir üstünlüğün olmadığı vurgulanır. Her fırsatta Osmanlı övgüsünü ortaya koyan Ahmet Midhat, Osmanlı'da herkesin kendi ehliyetiyle sosyal hayatta yer ettiğini savunur. Avrupa'nın sair memleketlerinde ve Rusya'da bile insanlar arasındaki sınıfsal ayrımı öne çıkaran bu dışlamacılığın halen sürdürüldüğünü ifade eder.

Avrupa'da, insanların kendi çabalarıyla ya da sonradan edindikleri maddî kazanımlarıyla sosyal statü atlamaları bazı kesimler tarafından hoş karşılanmamaktadır. Fakat Osmanlı'da bu yükselişin hoş karşılanmaması bir yana, insanlar tarafından takdir bile edileceğinin altı çizilir. Öteki'nin kan yoluyla gelen asaleti öncelemesini, toplumda insanın emeği ve gayretiyle bir yere gelmesinin dikkate alınmamasını katı bir tutum olarak görür. Bu bakış açısı aynı zamanda Ahmet Midhat'ın, sürekli teşvik ettiği çalışma fikrine de aykırı bir durumdur. Avrupalı, "akıl ile, şecaat ile, hüner ve marifet ile bütün ebnâ-yı nev'ine tefevvuk etmiş olsa bile" bir insanın "asil" bir soydan gelmedikçe asil olduğunu kabul etmek istemez.

"İstihkaklarından, istihzalarından, tezyiflerinden kat'-ı nazar olunur ise "Dünkü berber bugünkü baron!" suretindeki intikadlara "yanlış" ve hele "yalan" hiç denilemez. Zira bu adamlardan hangilerinin tercüme-i hâlleri araştırılacak olsa doğrudan doğruya bizzat kendilerinin değilse bile hiç olmazsa babalarının mertebe-i medeniyyeleri kunduracılıktan, terzilikten pek de daha ileriye geçmediği görülür. Lâkin ne beis var? Bahusus biz Osmanlılar gibi en ciddî, en memduh bir vazâat hâlinde bulunanlar nezdinde bir kunduracızadenin bir general olmasına taccüpten ziyade tasvip tavrı görülür….Ancak o zamanlar Avrupa'da ve hatta Fransa'da hâl böyle değildi. Bir adam akıl ile, şecaat ile hüner ve marifet ile bütün ebnâ-yı nev'ine tefevvuk etmiş olsa bile "asil" tanınmış olan bir adamın sulbünden gelmemiş olduğu surette onda hiçbir asalet tasavvur olunamazdı. Bir asilin sulbünden gelmiş olsun da velev ki en sefih, en hünersiz, en korkak bir şey olsun yine asil sayılırdı. Yine asil!" (Mesaîl-i Muğlâka, 306)

Ahmet Midhat, her alanda ilerleme ve gelişme kaydeden Avrupa'da "asalet" düşkünlüğünün sürdürülüyor olmasına anlam veremez. Hatta gittikçe artmasından endişe edilmesi gerektiğini düşünür. Fransa, her türlü sosyal problemin kaynağı görüldüğü gibi, bu meselede de başı çekmektedir. Fransız İhtilali'nin sınıf farklılıklarını gidermeye çalışarak asalet unvanlarını kaldırmayı amaçlamasına rağmen, Fransa'da halen bu anlayışın sürdürülegeldiği belirtilir. Öteki, "vazaat" yani sıradan insan olma ile "asalet"in terazisini bir türlü dengeleyememiştir. Üst sosyal yapı, bu geleneksel hukuksuzluğun giderilmesinin önünde direnmektedir.

"...Gariptir ki Avrupa'ca terakkiyât-ı zihniyyenin bu sûret-i hasenesi pek ağır gitmektedir."Vazâat" denilen "asalet'in mukabili olan şey Avrupa'ca yüz seneden beri vaz' ve tesis edilmeye çalışıldığı hâlde muvaffakiyetin çehresi nümayan bile olmaya başlamamıştır. İngiltere, Almanya öteden beri ne ise hâlâ odur. Rusya bile! Hele İtalya, İspanya belki de evvelkiden ziyade asalet mefahirine meydan açmıştır. Vazâatm güya asıl ilk cây-ı te'sîsi Fransa olduğu hâlde orada bile vazâat-ı samîmenin ismi var cismi yok bir derecede bulunduğunu kariben görecek, anlayacaksınız." (Mesaîl-i Muğlâka, 306)

Asalet, bir iftihar ve şeref davası gütmektir. Ahmet Midhat Efendi'nin çocuk yaştan itibaren çalışmak ve hayatını kazanmak zorunda oluşu, tabiatıyla onun yerini, halkın safında olarak belirlemiştir. Hayatında büyük başarılar kazanması ve Padişah tarafından Bâlâ ünvanı verilmesi bile onun bir halk aydını olmaktan uzaklaştırmamıştır. Böylesi birinin, asaleti soydan ve maddi varlıktan öte şeylerde aramasından daha doğal bir yaklaşım olamaz. *Mesail-i Muğlaka*'da, yine 19. yüzyıl Fransa'sında bu âdetin süregelmesini, hatta insanların isimlerini yazarken bile bu üstünlüklerini belirtme gayretinde bulunmalarını öfkeli ve alaycı bir diller anlatır.

"Fransa'da ha? Vazâat üzerine müesses olan şimdiki Fransa'da! Öyle mi? Ne sandınız ya? Vazâat-ı samîme üzerine müesses olmak üzere Osmanlılıktan başka bir hey'et-i ictimâiyye daha bulunduğuna cidden inanıyor musunuz? Aman etmeyiniz. Sonra bunu safderunluğunuza hamlederler. Hak taâlâ bu nimeti dahi yalnız '"Osmanlı" denilen kavm-i bahtiyara nasip eylemiştir. Ezcümle size şu satırları yazar muharrir bir "Bezci Hacı Süleyman" oğlu bir "Ahmet" iken füyûzât-ı inâyetkârîsi gerçekten "tûbâ-vâye" olan Osmanlılık sâye-i tûbâ-vâyesinde merâtib-i asaletin en yükseklerinden birine suut etmiştir. Osmanlılığın bi'1-irsi ve'l-istihkak sâhib-i müstakil ve bî-müdânîsi olan şehriyâr-ı kudsî- iktidar şevketli efendimiz hazretlerinin semerât-ı lütuf ve inâyetleriyle böyle hiçlikten "ekselans" unvanını ihraza kadar mazhar-ı inayet olmuştur." (Mesaîl-i Muğlâka, 307)

Ahmet Midhat, "vazâat-ı samime" olarak tanımladığı sıradan ve eşit insanlar olarak yaşayabilme kültürüne, ancak Osmanlılarda tesadüf edileceğine inanmıştır. Osmanlı, bunun için bir "kavm-i bahtiyar"dır. İnsanların eşitliği ve çalışanların yükseltilmesi ona mutluluk vermektedir. Romanın ilerleyen bahislerinde, Avrupa'daki

asalet düşkünlüğünün vardığı boyutlar, acınacak bir bakıma da gülünç tablolar olarak sunulur. İnsanlar, soy kütüklerini araştırarak yüzyıllarca önce eğer atalarından biri önemli bir göreve getirilmişse, onun unvanlarından bile faydalanmaya heves duymaktadırlar. Hatta bunun için nüfus memurlarına rüşvet bile verilmektedir.

"Efendim! Avrupa'da ve hatta vazâat memleketi diye mağrur olan Fransa'da asalet hevesi o kadar ileriye gitmiş ki bir adamın on beşinci ceddi asrının hükümdarı tarafından en adî bir memuriyete nail olmuş ise bunu bir unvân-ı asâlet addetmeye kadar varmış. Bunun için hazîne-i evrak memurları da böyle asalet heveskârlarına "sizin hâmil olduğunuz aile unvanı hakkında bir asalet kaydı buldum. Şu kadar Frank verirseniz size irae ve isbat eylerim" demeye başlamışlar. İşte vazâatlarıyla müftehir ve mağrur olan ve asâlet-i sahîhayı ihtisâsât-ı insâniyyede bulmak davasından dem vuran zat bile hiç olmaz ise böyle bir hizmete yüz Frank veriyor!" (Mesaîl-i Muğlâka, 308–309)

O zamanlar için yeni Dünya sayılan Amerika'da da durum bundan farklı değildir. Anlatıcı, her zamanki ironik tavrıyla, "yeni kibar" olarak adlandırdığı Amerika'da türeyen zenginlerin, Avrupa'nın asalet dairesine dâhil olabilmek için yaptıkları evlilikleri gözler önüne serer. Böylelikle zengin Amerikalı kızlar asil; maddi varlığını tüketmiş Avrupalı kibar erkekler de zengin olmaktadırlar.

"…İki cebinde beş parası kalmamış "Nobel"mi istersiniz? Unvan asaletinden başka bir şeyi kalmayan bu Nobeller şimdi soluğu Amerika'da almaktadırlar. Cepleri milyon ve milyar dolu kızlar dahi Avrupa'ya can atıyorlar. Her iki taraf nâil-i emel oluyorlar. Tebrik etmelidir." (Mesaîl-i Muğlâka, 308–309)

Gönül hikâyesinde de Avrupa soylularının, sıradan halkı, asalet üstünlüklerine dayanarak hakir görmelerine değinilmiştir. Fransız toplumunun kadın-erkek münasebetlerinde daha belirginleşen ve bu ilişkilere set çeken tarafı gözler önüne serilir. "Zadegân" sınıfından Margret ve "pespaye" olarak tanıtılan Pol adlı kahramanın gönül ilişkisi, asalet vurgusu üzerinden değerlendirilir. Adeta Hindistan'taki kast sisteminin adı çıkmış dedirtircesine, Fransızların toplumsal tabakalaşmasının katılığı vurgulanır. Fakat aşk, asaleti bir engel olarak kabul etmeyerek sınır tanımaz bir biçimde karşımıza çıkar.

"Tarih okuyanlara malûmdur ki sinîn-i sabıkada Avrupa milletleri ve hususiyle Fransız halkı zadegân sınıfının taht-ı tagallübünde ezilip kalarak zadegân sınıfı pespaye bulunan halkı ol kadar istihfaf etmekte bulunmuşlar idi ki, bunlardan maada birisi yanında pespaye sınıftan bir adamın en hakir bir hayvan kadar da kadr ve itibarı yok idi." (Gönül, 88)

Aynı hikâyenin başka bir yerinde Margret, Pol'e hitaben kendi asilzadeliğini önemsemediğini ve Pol'e olan aşkından dolayı bütün asalet aidiyetlerini terk etmeye hazır olduğunu belirtir. Margret, yazar anlatıcının asalet hakkındaki bütün düşüncelerine tercüman olacak şekilde konuşmaktadır. O, Allah'ın katında bütün insanların eşitliğinden, insanın en büyük asaletinin, iyi davranışlarından kaynaklanabileceğine inanır. Asalet davası gütmeye karşı asil bir kızın, "cemiyet içi" bir eleştiri getirmesi, anlatıcının düşüncelerini daha inandırıcı kılmaya yöneliktir. Ahmet Midhat'ın çoğu kez denediği, olumsuz tenkitleri tenkit odağının mensuplarının ağzıyla; övgüyü ise, örneğin öveceği toplumdan olmayan kahramanlar aracılığıyla yaptırması, daha etkili bir anlatım yolu olarak romanlarında tercih edilmiştir. Margret, asaletin insanî yakınlaşmaların önünde büyük bir engel olduğunu romantik vurgularla tenkit etmektedir. "Asil", tabakanın içinden bir kızın her ne kadar böyle düşünceler taşıması ve uygulamak istemesi çok inandırıcı görülmese de bu söylemlerle Ahmet Midhat, eleştirisini sağlam temellere oturtmaya çalışır.

"Pol! Sevgili Pol, sen beni hâlâ asilzadeliğini bir şeref itibar eder mi zannediyorsun? Bu zanda isen yanılıyorsun. Ne demek! Cümlemizi bir Allah yaratmadı mı? Cümlemiz anasır-ı erbaadan mürettep değil miyiz? Hepimizde cevher-i insaniyet müsavî değil mi? Hiç insanın büyüğü, küçüğü, eşrefi, ednası olur mu? Bu fikir mahza cühelâya mahsus bir şeydir. Bizim kanımız mukaddestir diyen herifler dahi cühelâdan ibarettir. Asilzadelerin kanı mukaddes de pespayelerin kanı çürük müdür?" (Gönül, 96)

İki Hud'akar'ın kahramanı Sesil'in de *Gönül*'deki Margret gibi, asalet mefhumuna karşı olumsuz tutumunu görürüz. Sesil'de asil sınıfa mensup bir kızdır. Fakat"asil" sınıfın samimiyetten ve güzel ahlaktan uzak hayatından rahatsız olmakta, kendini sadece kalbiyle sevebilecek birini aramaktadır. Bu nedenle asaletini gizleyerek ve sıradan bir insan olarak bir yolculuğa çıkar. Ne garip tesadüftür ki, karşısına Sesil gibi

asaletini gizleyerek gerçek aşkı arayan Şarl Blanşmezon çıkar. Bu ilginç tesadüfle bir araya gelen gençler, asilliklerini saklayarak gerçek aşkı ve mutluluğu yakalarlar. Sesil'e göre de asalet, itibar edilebilecek bir mefhum değildir ve kibar âleminin yaşayış biçimi nefret edilmesi gereken bir şeydir. Hatta bu sınıftan biriyle evlenmekten bile kaçınarak daha alt tabakadan biriyle evlenmek hevesini hep taşımıştır. Ahmet Midhat, öteki'nin bu asalet merakını, "âlem-i medeniyet'in cümle-i garaibinden birisi" olarak değerlendirir. Anlatıcı, kibar âleminin kendi içinden çıkardığı bu karakterlerle, kendi kritiğini yapmak durumunda bırakmıştır.

"Vakıa, Sesil pek eski, pek asil bir aileye mensup ise de asaletinin o kadar mutaassıbı da değildir. Asilzadeliği gûnagûn israf ve sefahatleriyle bozmuş olan asiller içinde bulunmaktan hemen ar edeceği zamanlar bile olmuş. Binaenaleyh kendisine orta hâlliler sınıfından bir koca zuhur edecek olsa kemal-i nefretle reddedivermeyecek kadar gönlünde bir semahat bulunuyor ise de hayfa ki orta hâili olanlar öyle kibar kızlarına sokulamıyorlar. Zira âlem-i medeniyetin cümle-i garaibinden birisi de budur ki asilzade olmadıkları hâlde babaları helâlinden haramından külliyetli mal peyda etmiş olan kızlar mücerret ünvan-ı asaletlerine tama'en kibarzadelere sokulurlar ve onlarla izdivaç hevesine düşerler ise de kibarzade olmayan erkekler böyle asil kızlara sokulamazlar." (İki Hud'akar, 713)

Gönül ve *İki Hud'akâr* hikâyelerindeki bu değiniler, evlilikte küfüvlük meselesi ile ilgili olarak asalet endişesi ile yapılan evliliklere bir eleştiri getirme amacı ile yapılmıştır.

Haydut Montari romanının iki ayrı yerinde, Fransa'daki gibi İtalya'da da asalete büyük önem verilmesine vurgu yapılmıştır. Orada da tıpkı Fransa'da olduğu gibi asalet unvanları satın alınabilmektedir. Giorgino'nun Yeni Villa adıyla bir dinlence mekanı yaptırması ve bunu da asaletinin bir göstergesi olarak sunması, onun da asiller sınıfına dahil olmasının önünü açmıştır. Asaletin bu yönüyle Avrupalının hayatında hiçbir sahihliği kalmamıştır.*"Yalnız bundan yarım asır mukaddemleri değil şimdilerde bile İtalya'da asilzadelik unvanı satın alınabilir. Serveti kâfi olanlar bu bapta muayyen olan bedeli i'tâ eyledikleri hâlde kendilerine asalet unvanı tevcih olunuyor." (Haydut Montari, 19)* Romanın ilerleyen sayfalarında, Castelnora ailesinin İtalya'nın en eski aile hanedanlarından biri olarak eskiden o güne değin İtalya'da, asaletlerinin getirdiği güçle

hükmettiklerinden ve bunun keyfini sürmüş olduklarından bahsedilir. İtalya'da tıpkı bu aile gibi: *"…Kont ve dük ve marki vesair unvanlar ile bu hükümranlıkta bulunan familyaların İtalya'daki miktarı sekiz yüzden mütecaviz olduğu tarihlerde mukayyettir." (Haydut Montari, 55)* yüzlerce ailenin çeşitli unvanlarla varlık gösterdiğine işaret eder.

Paris'te Bir Türk'te Nasuh, Catrisse ile arasındaki bir konuşmada büyük ve asil bir aile olmayla zenginli aile olmayı birbirinden ayırma gereği duyar. Nasuh'un altını çizmek istediği şey, Avrupa kibar âleminin zenginlik ve soyluluğunun bileşkesi olarak benimsediği sınıf üstünlüğünü tenkit etmektir. Bu yargısı bir bakıma, Osmanlı toplumsal kanaatinin tezahürüdür.

"Nasuh - Belki familyası büyük bir familya olduğu hâlde pek zengin bir familyadır. Zira benim nazarımda büyüklük başka bir şeydir, zenginlik de başka.

Cartrisse - (Nasuh'un bu lâkırdısını pek ziyade dikkat ve ehemmiyetle dinleyerek) Acayip!

Nasuh - Evet! Büyüklük servetten ibaret değildir. Yalnız servet dahi büyüklükten addolunmaz. Belki bu hikmetim dahi şâyân-ı kabul değildir. Ama ne yapayım benim fikrim bundan ibarettir. Hem de kendim fakir, fakat büyük familyadan olduğum için böyle söylemiyorum. Ben ne büyük familyadanım, ne de zengin. Mücerret itikadımı size haber veriyorum. (Paris'te Bir Türk, 32)

Yeryüzünde Bir Melek'te, toplumda asalete dayalı üstünlüğün yaygın bir kanaat olarak yerleşmesi tenkit edilir. İnsanlar, soyca veya malca üstün insanlara gösterdikleri hürmetle, onların kişiliklerinin de üstün olduğunu düşünmektedirler. Fakat anlatıcı, bu yaygın inanışın gerçeği örtemeyeceğini düşünür. O, kötü ahlaklı birinin yüksek mevkilerde olmasıyla, şahsiyetindeki düşüklüğü de yüceltemeyeceğini vurgular. Asalet ölçüleri, ona göre insanın şahsiyetinin ölçüsü kabul edilmemelidir.

"Ulüvv-i tab' mutlaka kibarzâdeliğe mi mahsustur? İnsanların vehm ü hayâl nevinden tasavvur eyledikleri merârib-i medeniye ahkâm-ı tabiiyeyi tağyir mi eder? Vay, deniyyülmeşreb bir herif büyük bir mevkide bulunmakla mutlaka kerim-üt-tab' mı olur? Ulüvv-i fıtratı olan bir zât behemehâl haziz-i mezellette görünmekle edâniden, esâfilden mi sayılır" (Yeryüzünde Bir Melek, 46-7- 150)

Müşahedat'ta da asaletin bir üstünlük vasfı olarak kabul edilmesinin alafrangalılığın gerekleri arasında görüldüğüne işaret edilir. Bu duruma, tabiatıyla Osmanlı anlayışı çerçevesinde bakılamaz.

"…Biz asl ü nesil denilen şeyi o kadar aramaz olmuşuz. Vaktiyle bizde dahi pek ziyâde ararlarmış. Sonra buraları ehemmiyetten, hükümden düşürülmüş. Avrupa'da ise bunu pek mühim, pek muhkem tutarlar." (Müşahedat s. 106-Sayfa 151)

Çingene'de, Ahmet Midhat'ın asalet hakkındaki yorumlamaları oldukça dikkat çekicidir. Öteki toplumların asalete dayanan üstünlüklerini kullanarak sıradan insanları aşağılamalarını tenkit eden Ahmet Midhat, ahlakî çizgide soyun önemini ve asaletin belirleyiciliğini burada kabul etmek durumunda kalır. Fakat elbette bu yaklaşımı, asaletin insanları aşağılamayı gerektirdiği fikrine katıldığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Kadın kahraman Ziba'ya âşık olarak onu terbiye etme sevdasına düşen Şems Hikmet Bey, çevresinin bu durumu tuhaf karşılaması ve âşık olabilme ihtimalinin toplumda dillendirilmesi nedeniyle, insanların kınaması ile karşı karşıya kalır. Bu tutum, toplumun toplumsal yapılanmada yeri olmamakla birlikte grup asaletine verilen önemin az veya çok Osmanlı toplumunda da hâkim olduğunu göstermektedir. Şems Hikmet Bey ile romanın akil adamı Rakım Bey arasındaki konuşmada, Rakım Bey bu olayı yorumlarken asıllarının Hindistan'dan geldiğini söylediği Çingenelerin herhangi bir insandan farklı olduğunu savunur. Bu savını, desteklemek için de örneğini "âlâ bir arap atıyla", sıradan özelliksiz bir "at"ı karşılaştırması üzerinden yapar.

"…ikisi arasındaki farkı bir Çingeneyle bir gayr-ı Çingene arasındaki fark kadar bahir görürsünüz. Bu suretçe olan farkları olduğu gibi siretçe dahi böyle bir fark vardır. Yani o hergele önüne geleni ağzıyla kapar arkasına kalanı ayaklarıyla teper. Bindirmemek için hayvanlık eder. Edna bir şeyden ürker. Su geçmek istemez. Hendek atlamak istemez. Esb-i tazî ise bu meayibin kâffesinden muarradır. Meşhurdur ki sahibi cenkte mecruhen düşecek olsa ağzıyla alıp kaçırır. Veyahut pervane gibi etrafında dolaşarak düşmanı sahibine yanaştırmaz. İşte birader asalet ile gayr-ı asaletin farkı insanlarda dahi böyledir. (Çingene, 488)

Rakım Bey'in bu yorumuna, Ahmet Midhat'ın mesafeli durduğunu, dolayısıyla bu düşüncenin haklı bulduğu tarafları olduğunu düşündüğü akla gelmektedir. Şems

Hikmet'i bu sevdadan vazgeçirme niyetiyle söylediği bu sözleri karşısında Hikmet Bey, söyleyecek söz bulamaz. Rakım Bey, Ziba'yı Çingenelikten dolayı ayıplamadığını da belirtme ihtiyacı duyar. Asaleti, insanların zenginliğinde aramadığını, pek çok zengin insanın ahlakça düşük insanlar olduğunu, yoksul insanlardan da "temiz kanlı, âlicenap mahlûklar" bulunabileceğini söyler. Fakat bir gerçeğe inanmıştır ki; o da insanın soy özelliklerinin, kişiliğini belirleyen genetik bir kod olduğudur.

"…Asalet öyle rütbe ile servet ile hâsıl olmaz. Ne kadar fakirler, pestler görürsünüz ki hakikaten kibardırlar, ne kadar zi-rütbe veya zengin adamlar görürsünüz hakikaten nakıstırlar. Ziba, hemen dilenciye karip bir kız olduğu için beğenmemezlik etmiyorum. Bir lokma ekmek dilenmeye mecbur olanlar meyanında dahi temiz kanlı, alicenaplı mahlûklar bulunabileceğini reddedemem. Soy arıyorum soy! Doğuş arıyorum." (Çingene,489)

Asalet müessesesinin, öteki toplumun hayatında önemsenmesi, insanlararası ilişkilerin bozulmasına ve kopmasına neden olmaktadır. Zenginliğe ve soy üstünlüğüne dayanan sosyal tabakalaşma, alt gelir grubundaki insanların hor görülmesinin yanında, aşk gibi duygusal münasebetlerin de önündeki en büyük engel olarak görülür.

2.7. Meslek Gruplarına Yönelik Tenkitler

2.7.1. Zevzek gazeteci

Tanzimat Devri'nin Türk edebiyatına ve sosyal hayatına en büyük armağanlarından biri kuşkusuz gazetedir. *Takvim-i Vekayi*'den *Ceride-i Havadis*'e, *Tercüman-ı Ahval*'den *Tercüman-ı Hakikat*'e, 19.yy. Osmanlı sosyal ve siyasi hayatının en net gözlemlenebildiği yerlerin gazeteler olduğunu görürüz. O dönemde çıkan gazeteler aracılığıyla, Tanzimat döneminin pek çok edebi, siyasi ve sosyal hareketliliğini izleyebiliyor ve değerlendirme imkânı bulabiliyoruz. Dönemin karışık ve çeşitli açılardan zengin ortamını en iyi yansıtan tür olarak gazetecilik, sosyal yapının da ciddi analizlerini içermesi bakımından önemlidir. Tanzimat romancılarının çoğunun, aynı zamanda gazetecilik mesleğine mensup olması, ister istemez birtakım sosyal/siyasi meseleleri romanlarına yansıtmalarına ve konu edinmelerine meydan vermiştir.

Ahmet Midhat Efendi, Tanzimat romancıları arasında gazeteciliği ile efsaneleşmiş biri olarak en çok öne çıkan isim olmuştur. Türk gazeteciliğinde önemli bir yeri olan *Tercüman-ı Hakikat*'i yayınlayarak ömrünün büyük kısmını gazetecilik mesleğiyle iç içe geçirmesine rağmen, romanlarında "gazetecilik ve yazarlık"ı mesleki özellikleri bakımından belirgin biçimde eleştirmiştir. Romanlarında çeşitli meslek grupları hakkında da değerlendirmeler yapmakla birlikte, tenkit söylemini en çok gazetecilik mesleği üzerine yoğunlaştırmıştır. Onun asıl hedefi, gazetecilerin olaylar karşısındaki tutumları ve sorumsuzca haberler, yorumlar yapmalarıdır. *Hayret*'te, Büyükada'da yaşanan bir olayı anlatırken gazetelerin ve gazetecilerin bir olayı büyütmek için başvurdukları yollara değinir. "Rivâyât-ı efvâhiyye" ve "hezeyan" ifadeleri ile onların, olaylar karşısında sergiledikleri tutumların yersizliğinden yakınır. Ahmet Midhat'ın eleştiri odağında halk da vardır. Olaylara verdikleri tepki münasebetiyle en küçük bir olayı büyütme hevesinde olan halk ve gazetelerin bu amaçsız birlikteliği, "zevzeklik" olarak tanımlanır. Ahmet Midhat'ın bu türden yazarlara ve gazetecilere sıfat olarak yakıştırdığı "zevzek" nitelemesini, diğer romanlarında da sık sık kullandığını görmekteyiz.

"…Gazetelerin bu hâline de istiğrap etmemelidir. Hiçbir şeye istiğrap etmemelidir. Bir halk akıl ve hikmete mail olmayıp da her işittiğine inanmak istidadında bulunursa o halk meyanında söz uzatıp söz çoğaltacak zevzeklerin en adî bir habbeyi kubbe edecekleri gibi gazeteciler dahi ekseriya bu zevzeklerin seramedanından bulundukları cihetle, onlar türrehât-ı mezkûreyi hem daha ziyade uzatırlar hem de mahâret-i kalemiyyeleriyle süsleyerek ziynetleyerek uzatırlar." (Hayret, 36–37)

Gazetelerin dedikodu üretmekten öteye geçmediğine, halkın arasında konuşulanlardan farkının ise, az buçuk fikir kırıntısından ibaret olduğuna inanır. Halkın ve gazetelerin söylemlerinin birleştiği payda, Ahmet Midhat'ın nazarında "tağlît-i efkâr ve ezhan" olarak tanımlanır. Yazdıkları, zihinleri bulandırmaktan öteye geçmez.

"…. gazetelerin mündericatından dahi bir netice beklemek abestir. Zira dûçâr-ı hatâ olmakta veyahut mesaili gürültülere patırtılara kaptırmakta gazetelerin halktan bir farkı olmayıp mutlaka bir farkını bulmak lâzım gelirse o dahi tağlît-i efkâr ve

ezhanda gazetelerin ayak takımından daha ileriye vardıkları hakikatinden ibaret kalır. (Hayret, 128)

Aynı romanda, Osmanlı gazeteleri ile Fransız gazetelerinin bir mukayesesi de yapılır. Osmanlı gazetelerinin bir önceki günün haberlerini vermesini ve İstanbul'da çıkan Fransız gazetelerinin bile Osmanlı gazeteciliğinden daha ileride olduğunu alaylı bir üslupla anlatır. 19. yy. Osmanlı gazetecileri, bu yeni edebi/sosyal ürünün bazı meslekî acemiliklerini henüz üzerlerinden atamamışlardır. Onun aktif bir gazeteci olarak gelişmeleri takip etmeye çalışması, o dönemde çıkan bazı gazetecilerin bu anlamdaki kayıtsızlıklarını beğenmemesine bağlı olarak böyle bir yorum geliştirmesine neden olmuştur: *"Erbabına malûmdur ki şehrimizde basılan Fransız gazeteleri, Osmanlı gazeteleri gibi sabahleyin erkenden çıkıp dünkü havadisleri vermeyip belki çıktıkları günün havadisini verirler." (Hayret, 58)*

Ahmet Midhat, gazeteciliğin ciddi bir mesai işi olduğunu, bu işi hakkıyla yapmanın ise herkesin harcı olmadığına inanır. Buna bağlı olarak bir diğer şikâyet noktası, gazetelerde okunacak şeylerin bulunmayışıdır. Gazeteciliği, üstlendiği misyon nedeniyle, çok önemli bir iletişim ve aktarım amacı olarak görmesi, yazılanların ciddi bir analiz ürünü olması gerektiğine inandırmıştır. Gerçek hayatında mesleğine karşı göstermiş olduğu sadakati, diğer meslektaşlarının da göstermesini bekler.

"… gazetelerden sütunlar dolusu şeyler okunur da intihaba şayan birkaç satır bile bulunmaz. Elhâsıl bir gazete yirmi sütunsa o yirmi sütunluk yazı husule getirilmek için mutlaka yüz elli iki yüz sütunluk mektup, gazete, varaka, filân okunmalıdır da ancak öşrünü bilintihab gazeteye geçirmelidir. Daha tarifimizin bu derecesi, gazetecinin işi ne kadar çok ve çabuk olduğuna karilerimizin enzâr-ı insâfını celp eyliyor ya! Hâlbuki gazetecilik bundan ibaret kalsa şîr ü şeker!" (Hayret, 259)

Mesail-i Muğlâka romanında, eleştiri odağını öteki toplumun gazetecilik anlayışına çevirir ve bu defa Paris gazeteciliğinden şikâyet eder. Paris'in romanlarda anılan tuhaflıklarının başında, Paris gazeteciliğinin ve yayıncılığının "zevzekliği ve gevezeliği" gösterilmektedir. Bir meselenin kötü ve iyi tarafları haber yapılırken sınırlarının tayin edilemeyerek abartılması, Paris basınının sıradan davranışlarından olmuştur. Onun asıl endişesi, bu olumsuz tutumun Osmanlı basınına da sirayet

etmesidir. Bir meseleyi, "medhde ve zemmde" ölçüyü ayarlayamayan gazeteciler, bir "maraz-ı rekabet" halinde yazılar kaleme almakta, gerçeğin önünü kapamaktadırlar. Hatta dönemin savaşlarından birinde bir gazetenin; Osmanlı askerlerinin bir ülkenin topraklarına girdiğine dair ve yine padişahla ilgili bir konuda yaptıkları yalan haberlerin, gazetecilik ahlakına aykırı olduğunu savunur. Anlatıcı, toplum içinde gereksiz bir heyecan uyandırmak için, gazetelerin bu yollara başvurmalarını tenkit eder.

"…Paris öyledir. Ciddî memleketlerce pek de ehemmiyeti görülmeyen şeyler üzerine çarçabuk bir ehemmiyet kazanılabilir. Bunun sebebi Paris ahalisinin fevkalâde hususât için gayet mütecessis ve meraklı olmasından da ibaret değildir. Asıl sebep matbuatın zevzekliği, gevezeliğidir… Yazdıkları şeylerin kuvvetini arttırmak için maraz-ı rekabete o kadar mübtelâdırlardır ki bir şeyin methi zemmi tasvirâtını sanki müzayedeye koymuşlar gibi her yazan kendisinden evvel yazmış olanlarını mutlaka geçmek ateşi gayretiyle cayır cayır yanar. Dikkat olunur ise bu hâlin yavaş yavaş bizim matbuât-ı Osmâniyyeye de sirayet etmekte olduğu görülüyor." (Mesaîl-i Muğlâka, 373–374)

Yayın dünyasının halka karşı bu "tahrik ve heyecan uyandırmaya" yönelik hâlini, ya halka ihanet etme fikri taşımalarına ya da halkla alay etme düşüncelerine dayandırır. Hele de Paris gazeteleri, siyasî çıkarları olanların oyuncağı haline gelmiştir. Ona göre ilginç olan şey, halkın bu durumun farkına varmasına rağmen, bu gazetelere ilgi göstermeye devam etmesidir. Halk bir anlamda, gazetelerin bu ihanetlerine ve alaycılıklarına çanak tutmakta; gazeteler halkla; halk da gazetelerin bu haliyle eğlenmektedir. Anlatıcı, gazetelerin sosyal tutumu belirlemede ve halkı yönlendirmede ne kadar etkili olduğunun da farkındadır. O dönemde, siyasi tarih bakımından çok önemli ve merkezi bir konumda olan Fransa gibi bir "tehalüf-i efkâr" ülkesinin gazeteleri, kimi zaman zihinleri karıştırmada bir iç tehdide bile dönüşebilmektedir.

"…tehâlüf-i efkâr ile meşhur olan Fransız kavminin zihinlerini daima tağlit eylemek hatta politikaca Fransa'nın hasmı olan devletlere varıncaya kadar birçok tarafların emel-i mahsusu olup Paris'te bu emele hizmet ettirecek pek çok gazeteler bulabildikleri zaten meşhur olduğu gibi karilerini her ne surette olursa olsun eğlendirmeyi medâr-ı kesb ü kâr ittihaz eylemiş bulunan gazetelerin halkı âdeta çocuk

aldatırcasına aldatmaları da bir istihzadan başka hiçbir şeye haml olunamaz." (Mesaîl-i Muğlâka, 373–374)

Esrar-ı Cinayât romanında da anlatıcı, gerçek anlamda haber hazırlayabilmenin ve bilgi verebilmenin, her gazetenin harcı olmadığına inanır. Bazı gazetelerin, bir gazetede çıkan haberi kopyalayarak haber yapmalarının gazeteciliğe yakışmadığını düşünür. Yalan haberlerin ve yazarların hayalen yazdıklarının gazetelerde gittikçe daha çok yer almaya başlaması, gazetecilik mesleğinin onuruna zarar vermektedir. Ahmet Midhat'ın, engin gazetecilik tecrübesi, ona bu mesleğin pek çok olumsuz yönünü görerek eleştirebilme imkânını tanımıştır.

"Vakıa memlekette yalnız bir gazete bulunmayıp daha başkaları var ise de re'sen haber ve malûmat almak öyle her gazeteciye müyesser olmayıp, bir takımları yekdiğerinden havadis istirak etmek âdetinde olmalarıyla, başka gazetelerin verdikleri malumat şu ilk fıkradan ziyade değildi. Ziyade gibi görünen cihetleri mahzâ muharrir efendilerin kendi hayalhanelerinde buldukları vukuattan ibaret idi." (Esrâr-ı Cinâyât, 6)

Bahsin devamında, romanın kahramanlarından Müstantik Osman Sabri Efendi'nin gazetede yayınlanacak bir raporunun, gazetede aynı şekilde tekrar yayınlanmasını, onların "akıllarına geleni yapma" rahatlığına bağlar. Gazetecilerin tenkit edilen en yaygın kötü huylarından biri de işte bu her akıllarına geleni yazma tutumlarıdır.

"Bir gazetehaneye gönderilen raportonun icra olunacak icabı neden ibaret olabilir? Bu "icrâ-yı icâbı" iki kelimeden ibaret bir sözdür ki kime hitap ediliyorsa manası "Aklına geleni yap!" demek olur. Gazetecinin aklında ise her şeyden evvel gazetesini doldurmak sureti yer tutmuş olacağı…" (Esrâr-ı Cinâyât, 7)

Gazeteler, haber yazmada sıkıntı yaşadıklarında, olmadık yollara başvurmaktadırlar. O dönemin gazeteciliğinin dikkate değer bir gözlemi de Ahmet Midhat'ın sıkça dile getirdiği "gazeteyi doldurma" sorunudur. Bu durum gazetelerin güvenilirliğine zarar veren bir tutum olarak görülür. Gazete türü, işlevini kaybederek dedikodu ve boş laf üreten bir mekanizmaya dönüşmüştür.

"Gazetehanelerin ahval ve umuruna vakıf olanlar için tatvil ve tafsile hacet yoksa da karilerimizin çoğu bu sanatı bilmediklerinden onların ıttılatı için arz edelim ki, gazeteciler bazı kere gazetelerine ne yazacaklarını bulamayarak gelen misafirlere varıncaya kadar herkesten havadis sordukları halde, bazı kere dahi işte böyle havadisleri taşarak yeniden yazacakları şey için gazetelerinde yer aramaya mecbur olurlar." (Esrâr-ı Cinâyât, 91- 92)

Müşahedat romanında anlatıcı yazar, matbaasına gidip gazeteleri gözden geçirmeye başlayınca Osmanlı'daki gazete yazarlığının ciddiyetten ne kadar uzaklaştığına dair kanaatlerini netleştiren bir olay yaşar. Buna sebep olan ise, gazetecilerin sağlam düşüncelere dayanmayan fikirlerini, köşelerinde rastgele yazmalarıdır. Kendisinin kalem mücadelesinin ana dayanaklarından birinin de bu anlayışla yazan gazetecilerle mücadele etmek olduğunu ileri sürer. Ahmet Midhat'ın bu düşünceleri, biraz da kendi yazma biçimiyle yakınlık göstermektedir. Her ne kadar kendisi dayanaksız kalemi eline alan yazarlardan olmasa da "okumaya fırsat bile bulamayacak bir hızla yazması", onun da bazı yazılarında aksaklıkların çıkmasına neden olmuştur diyebiliriz.

"… Bizdeki mücadelât-ı kalemiyye malûm a. Sûret-i mutâdesi sap yeyip saman savurmak nevindendir. O saplara sopalarla, o samanlara çalılarla mukabele edercesine yazdım çizdim. Hemen, bir yazdığımı bir daha okumamak mecbûriyyet-i acûlânesiyle mürettiphaneye gönderdim." (Müşahedat, 266)

Müşahedat'ın anlatıcısı, Agavni'nin bir vapur kazasında boğularak ölmesi olayının gazetelere yanlış aksettirilmesini alaya alarak gazetelerde bu tür vakaların çokluğuna işaret eder. Gazetelerin; haberleri, gerçeklikleri ile aksettirememe yetenekleri üzerinde durarak sağlam bir ironi yapmaya çalışır. Gazetelerin "tahkikat" eksikliği, bu anlamda tenkit konusu olmakla birlikte, gülünç bir taraf da taşımaktadır. Ahmet Midhat, eleştiri okunu kendi gazetesine de yöneltir ve kendisinin bile haberi yanlış yazdığını belirtir.

"…Gazetelerin kâffesi vak'ayı yanlış yazmışlar. Hatta bizim Tercümân-ı Hakikat bile. Bazıları boğulan yalnız bir kadın bulunduğunu ve onun da bir kocakarı olduğunu rivayet edip, kimisi bu rivayete pek de fakir idüğini ilâve etmiş. Kadınla beraber bir de

Yahudi boğulduğu hiçbirisinde yok. Yalnız birisi, kadını kurtarmak için atlayan gemicinin de boğulduğunu yazmış. Ne tahkik. İtiraf etmelidir ki matbuâtımızın bu yoldaki tahkikatı ekseriya yüzde doksan dokuz buçuk nispetinde yanlış çıkar. (Müşahedat, 274)

Firkat hikâyesinde Ata Bey adlı kahraman, gazeteleri ve gazetecilik mesleğini en alçak ve "kerih" bir meslek olarak görür. Nefreti, gazetecilerin yaşama biçimine yöneliktir. Ata Bey'in "müdahaneci, dilenci, boşboğaz ve düzenbaz" olarak nitelediği gazeteciler hakkındaki düşünceleri sadece kendisinde değil, toplumda da hâkim bir kanaat olmuştur. Ata Bey'in bu düşüncelerine karşı anlatıcı, Memduh'un düşünceleri aracılığıyla, gazeteciliğin ve gazetecinin toplum içindeki kıymetini anlatmaya çalışır. Ona göre gazeteci, toplumun önderliğini yapmak ve medeniyetin yayılmasını sağlamak gibi yüce bir görevi üstlenmiştir. Bu ifadeler aslında, anlatıcının iç sesidir. Gazeteciliği adeta kutsar. "Tanzimat aydınları, gazetecilikle, çeşitli amaçlar gütmekteydiler. Bunlar, "siyasi topluluğun birliği", "ilerlemenin sağlanmasında eğitimin rolü" ve "bu iki açıdan Avrupa'nın tartışmasız üstünlüğü"ydü." (Evin, 2004: 55) Gazeteciliğin, dönemin sosyal ve siyasi haberlerinin akışında ve yayılışındaki rolü düşünülürse, Ahmet Midhat'a hak vermemek elde değildir.

"…Ötekiden berikiden aldıkları beşer onar kuruş ile yaşarlar. Bunlar boşboğaz düzenbaz heriflerdir, der idi. Şimdi bîçare Memduh Ata Beyin fikriyle beraber efkâr-ı umumiyeye dahi nasıl muhalefet etsin. Gazetecilik en makbul ve en muteber olmak lâzım gelen bir sanat olduğunu ve bir muharir umumun hatibi veyahut vaizi mesabesinde bulunduğunu âlem-i medeniyetin kıvamı matbuat ile hâsıl olacağını kime anlatsın." (Firkat, 123)

Esrar-ı Cinayat'ta; Muharrir Efendi'nin, gazetecilerin meslek hayatlarında dikkat etmeleri gerektiğini düşündüğü bazı noktalar vardır. Bunlar gazetecilik düsturları olarak ileri sürülür. Bir gazeteci her şeyden önce, yazılan haberlerde ve yazılarda devletin menfaatinin gözetilmesi gerektiğini düşünmelidir. Çünkü bu tür haberler, devlete zarar verdiği gibi dolaylı yoldan halka da zarar verecektir. Dolayısıyla gazeteciliğin "Tanzimat idealizminin siyasallaşmasının ilk aşaması" (Evin, 2004: 55) olduğu düşüncesi gerçeklik kazanır. Anlatıcının, kahramanın ağzıyla dile getirdiği bu düşünceleri, aslında Ahmet Midhat'ın Rodos sürgününden döndükten sonra devletle olan barışıklığının ve derin

sadakatinin izlerini yansıtmaktadır. Artık Saray'la iyi geçinen ve onunla arasına hiçbir sorun sokmamaya çalışan Ahmet Midhat'ın bu tutumu, görünüşte devletin uyguladığı sansür uygulamasına yakın bir anlam taşımaktadır. Fakat bu davranışın bir iyi niyeti barındırdığını da görmezden gelmek haksızlık sayılır. Çünkü gazetecileri, devletin olduğu gibi milletin menfaatlerini de "muhafaza"ya memur görmesi gözden kaçırılmamalıdır.

"-… Bir gazete muharririne her irâe olunan evrak hemen gazeteye geçilmez. Gazeteler devletin menafiini kendi menfaatlerinden ziyade gözetmeğe mecburdurlar. Gerek politika ve gerek adliye vesairece muhafazası devletin menafiine muvafık olan şeyleri herkesten ziyade gazeteciler muhafaza ederler. Zira devletin menfaati demek doğrudan doğruya milletin ve memleketin menfaati demektir." (Esrâr-ı Cinâyât, 15)

Çingene'de, Şems Hikmet Bey'in enişteşi olan Rakım Efendi, oldukça olumlu bir karakter olarak öne çıkarılan bir gazetecidir. Anlatıcı, onu tanıtırken gazetecilerin yazdıklarının çoğunlukla boş laftan ibaret olduğunu savunur. Fakat Rakım Bey, o tür gazetecilerden değildir. Ne yazacağını bilen, Arapça ve Farsça'ya hâkim, gazeteciliği insanların ve olayların eksikliklerini araştırmaktan ibaret görmeyen en önemlisi "zemm ve medh" yapacağı yeri çok iyi bilen bir gazeteci olarak takdim edilir. Anlatıcı, ideal bir gazeteci de olması gereken özellikleri Rakım Bey'in şahsında somutlaştırmaya çalışmıştır.

"Rakım Bey eğerçi bir gazete muharriri ise de öyle elinde yalnız bir kalemi bulunarak onunla ne yazacağını bile bilemeyen biza'asızlardan olmayıp Arabîden mezun Farisîde yekta olduğu gibi fününa da mensup lisan-aşina bir zattır ki bu biza'a-yı mükemmelesini bazı emsalinde gördüğümüz vechle âlemin taharri-yi meayibi yolunda kullanmak dahi kendisinden baid bir ayıptır. Medhini de zemmini de bihakkın icra eyler ve ekseriya zemmolunacak şeylerden ise medh olunacak şeylerle kalemini it'ab eder." (Çingene, 442)

Fakat Rakım Bey'in, hikâyenin ilerleyen kısımlarında bazı düşüncelerinden dolayı yanılgıya düştüğünü de görürüz. Bir norm karakter olarak sunulan Rakım Bey, dolayısıyla kusurlarından tamamen arındırılmış bir kahraman değildir. Bir Çingene kızı olan Ziba ile Şems Hikmet Bey'in evlenmesinden endişe eden Rakım Bey, kayınbiraderi

olan Hikmet Bey'e karşı eşini ve kayınvalidesini harekete geçirmeye çalışır. Ahmet Midhat, gazeteciliğinin bazı hatalar yapmasına engel olmadığının altını çizerek bu işin, mutlaka kusur bulunmaya müsait bir meslek olduğunu belirtir. Bu "kecbinlik"i sadece bu olaya bağlamayarak onun şahsında gazetecilerin bu türden yanılgılarının ve isabetsiz kararlarının çokluğunu vurgular.

"Kendisi gazeteci olarak dünya ve ahval-i dünyayı anlamış olduğu hâlde Rakım Beyin bu hareket-i aculânesini şayan-ı istigrap mı buluyorsunuz? Hiç istigrap etmeyiniz. Gazeteci olmakla insanın her şeyi doğru görür doğru düşünür olması lâzım gelmez? Kecbîn ve kec-endîşler her sanatta bulunduğu gibi gazeteciler meyanında da bulunur. Belki de en çok onlar meyanında bulunur." (Çingene, 485)

Süleyman Muslî romanında, isimleri verilmeyen "Muharrir" ve "Muhatap" arasındaki konuşmada, dönemin Osmanlı gazetelerinin muhtevaları hakkında yapılan değerlendirmelere şahit oluruz. "Bir metindeki muhatabın işlevi anlatıcı ile gerçek okur arasında aracılık yapmaktır. Didaktik anlatıcı, gerçek okura hitap etmek için muhataba hitap eder. Anlatıcı, gerçek okuru güdebilmek, yargılarına kılavuzluk etmek ve tepkilerini denetleyebilmek için muhataba gereksinim duyar. Belirgin bir anlatıcı ve muhatabın varlık nedeni gerçek okurun denetlenme ve güdülmesidir." (Esen, 1986: 29) Konuşmacılar, hem gazeteciliğin hem de yazarlığın içinde bulunduğu durumdan yakınırlar. "Muharrir" adlı kişiyi muhtemelen Ahmet Mithat, kendi adına konumlandırmıştır. "Muhatap", gazetecilerin, sadece kendi kişisel görüşlerini temele alan ve hiçbir gerçeklikle alakası olmayan yazılarını tenkit eder. Onların yanında kitap yazarlarını da eleştirerek bazı dönemlerde herkesin kitap yazmasından bazen de kimsenin bir şey yazmamasından bahseder. Yazı dünyasının bu hâlini oldukça tuhaf karşılar. Fakat "Muhatap"ın yazı dünyası hakkındaki bu ümitsizliğine karşı Muharrir", dolayısıyla bu durumu kendi şahsıyla ilişkilendiren Ahmet Mithat, yazı hayatından asla el çekmeyeceğine dair teminat vererek yazmayı bırakmasının "âlemde mevcudiyetinden feragat etmiş" olma anlamına geleceğini söyler.

"Muhatap – …ne okuyalım efendim? Gazetecilerimizin, esası hiçbir fenne, hiçbir kaideye mübteni olmadığı halde kendi evham ve zunun-ı mahsusalarından ibaret bulunan muhakematını mı okuyalım?

(…)

Muhatap – Demek oluyor ki bir şey okumak mukarrer oluyor ise, bunları okumaz isek de zararı olmayacak. Vallahi efendim ben mütalaa taraftarıyım. Hemen her çıkan kitabı okurum. Fakat yakında kitap çıktığı da yok. Halkımız gibi üdebamız da acayip. Bir zaman vaki oldu ki eli kalem tutanlar da tutmayanlar da kitap yazmaya başlayarak, mütalaasına yetişemez olduk. Şimdi ise yeniden hiçbir şey çıktığı yoktur. İçlerinde en devamlısı siz olacağınız mukaddime-i teşebbüsatınızdan anlaşıldığı halde hemen seneler geçti ki, siz de işten el çektiniz." (Süleyman Musli, 394)

Ahmet Midhat, her ne kadar gazetecilik mesleğini aslî işlerinden biri kabul ederek yapsa bile mesleğinin suistimale ve hata yapmaya ne kadar müsait olduğunun farkındadır. Halka olan derin sevgisi ve şüphe edilemeyecek memleket sevgisi ile gazetecilik mesleğini ve gazetecileri, doğrunun ve hizmet etme düşüncesinin emrinde görmek ister.

2.7.2. Öteki yazar / zevzek muharrir

Ahmet Mithat, yazar tutumları hakkında da bazı dikkatler uyandırmak ister. Çoğu romanında, yazarlara nasıl tutumlar içerisinde bulunmaları gerektiği hakkında dersler vermeye çalışır. Yazarlara yönelik tenkitlerinin başlıcalarını; yazarların birikim sahibi olmadan yazmaları, abartıya kaçmaları ve öteki toplumun yazarlarının, Osmanlı hakkındaki art niyetli eserler yazmaları oluşturur.

Ahmet Midhat, herhangi bir yazarın, kendi memleketinin dışında bir yeri anlatacağı zaman, orası hakkında gerekli bilgilere hâkim olması gerektiğine inanır. Yazdığı *Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar, Paris'te Bir Türk, Demir Bey Yahut İnkışaf-ı Esrar* ve *Acayib-i Âlem* gibi konularının yabancı memleketlerde geçtiği romanlarını, bu memleketler hakkında bilgi sahibi olduktan sonra kaleme alışını örnek verir. Yazarın her şeyden önce araştırmacı bir özelliğinin olması gerektiğine inanır. Avrupalı yazarların Doğu toplumları hakkında bilgi sahibi olmadan yazmalarına da bu bağlamda dokundurarak öteki yazarları eleştirir.

"Bir muharririn tasvir edeceği şeyleri kendi memleketinin haricine isnat etmesi hiç de memnu olmadığı yeniden isbata muhtaç şeylerden değildir. Bu hâl hakayık-ı

bahire ve müsellemeden bir hakikattir. Elverir ki muharrir tahayyülâtmı isnat edeceği memleketin ahvâl-i mâddiyye ve maneviyyesine lüzumu kadar vâkıf olsun. Böyle olmadığı surette yazacağı şeyler bazı Avrupalı muharrirlerin bizim memâlik-i şarkiyyemize isnat eyledikleri eserler gibi olur ki müsnedünileyh olan memleket ahalisi o eseri okudukları zaman kendileri yine hiçbir taallûkunu görmeyerek dûçâr-ı hayret olurlar kalırlar." (Mesaîl-i Muğlâka, 303–304)

Paris'te Bir Türk romanında; Nasuh ile arasındaki konuşmada Catrisse, Avrupa'da, Türklerin yanlış tanınmasının en önemli sebebinin yazarların tutumlarından ve yanlış aksettirmelerinden kaynaklandığını ileri sürer. Dönemin dünyasının iletişim ve ulaşım imkânlarının kısıtlılığı, milletlerin birbirini tanıyabilmeleri için tek bir aracı geçerli kılmaktadır: O da kitaptır. Oryantalist bir anlayışla, Batılı yazarların Osmanlılar hakkında kaleme aldıkları yazılar ve kitaplar, Avrupalının gözünde, aslında gerçekliği olmayan bir Osmanlı imajı oluşturmuştur: *"…İşte bizim Avrupalıların Türkiye'yi lâyıkıyla tanıyamamaları bu zevzek muharrirlerin bu gibi hezeyan nameleri seyyiesidir." (Paris'te Bir Türk, 28)* Jale Parla, bu meseleyi Doğu mitinin izdüşümü olarak gördüğü Türk mitinin yıkılması olarak değerlendirir. "Mitkurucuların yarattığı Türk mitiyle sömürgeci söylemin kapsamında yaratılan Türk miti bazı farklılıklar gösterir. Beckford, Byron ve Hugo'nun yarattığı Türk mitinde romantik mitkuruculuğu öğeleri ağır basar, Lamartine'in yarattığı Türk miti ise sömürgeciliğin resmi söylemi içinde değerlendirilebilir. Tarihi gerçeklerin sömürgeci söylemi uyarlamasına koşut olarak Lamartine'den sonra Türk mitinin de sürekli "uyarlandığı" ve sonunda Kırım Savaşı'nı kamuoyuna kabul ettirebilmek için Türk imajının evcilleştirilmesi gerektiğinde Türk mitinin de yıkıldığı görülmektedir. Türk mitinin yıkıldığı noktada birkaç gerçekçi yazar (Dickens, Thackeray) bütün Doğu mitini de yıkmayı denemiş, fakat gerek romantizmin aradığı yeni düş, gerekse sömürgeciliğin aradığı yeni egemenlik alanları karşısında başarılı olamamışlardır." (Parla, 2005: 26-27)

Hayret romanında Sarpson, Kontes Pastrapoloviç ile arasındaki konuşmasında da kendi kalem erbablarının yazdıkları şeylerin mesnetsizliğinden ve uydurma oluşundan söz eder. Hedefte ciddiyetsiz öteki yazar tipi vardır. Oryantalist yazarlar, Osmanlı'yı ve her konuyu keyiflerine göre, değişik kılıklarda okurlarına sundukları için "zevzek"lik sıfatını hak etmişlerdir. Ahmet Midhat'ın yaygın olarak kullandığı bir tarz

olarak ötekiyi kendi ağzıyla eleştirme tutumunu burada da kullandığını görüyoruz. Gerçekle irtibatını koparan bu tür yazarlar, toplumlararası münasebete ve sempatiye de engel görülmektedirler.

"Sarpson ondan daha ziyade hiddetlendi. Dedi ki:

—Okuduğunuz romanları, seyahatnameleri yazanlar dahi bizim gibi zevzek Avrupalılar değil mi?

Kontes Pastrapoloviç -Vay! Biz Avrupalılar zevzek miyiz?

Sarpson -Pek de ciddî adamlar değiliz ya? Hele erbâb-ı kalemimiz her işittikleri şeylere inanırlar. Her yazdıkları şeylere dahi işittiklerinin on katını katmak için kendileri uydururlar." (Hayret, 94)

Ahmet Midhat'ın hep yakındığı Avrupalı yazarların oryantalist önyargılı ve buna bağlı olarak hakikati perdeleme tutumları, *Acayib-i Âlem* romanında da eleştirilir. Avrupalı yazarların; İslamiyet'in kılıç kuvvetiyle hâkimiyet kurmuş olduklarını yazmaları ve dolayısıyla Müslüman doğulu imajını "zorbalık ve barbarlık" ithamlarıyla birlikte sarsmaya çalışmalarından yakınılmaktadır. Miss Haft'a bu durumu izah etmeye çalışan Suphi, İslamiyet hakkında Batı'da yazılan kitaplara bakılacak olursa, bütün Müslümanların ne kadar kötü tasvir edildiğinin görülebileceğini söyler. "Avrupalıların ve bir kısım batılı yazarların, medeni olmak için hristiyan olmak şarttır, gibi gayri ciddi hükümlerde bulunmaları üzerine bu nokta-i nazardan Hristiyanlığı tenkit ve İslamı tebcil eder. Mesela bazı yazarlar şarkın medeni olamıyacağını, çünkü medeniyetin hristiyanlığın eseri olduğunu iddia etmişlerdir. O zaman Ahmet Midhat, medeni terakkiyi Avrupa'da görüp almaktan dolayı hicap duymadığımızı, ancak bu terakkinin hristiyanlıktan değil, bil'akis ortaçağdan sonra kiliseye karşı çıkan ilimden doğmuş olduğunu çeşitli delillerle ortaya koyar." (Okay, 1991: 241) Batılı yazar, karalayıcıdır ve ötekileştirdiğini yok sayar.

"Avrupa kitaplarını okudukça ve diyânet-i İslâmiyyenin kılıç kuvveti ile konulmuş olduğuna ve diyânet-i Nasrâniyyenin ise yalnız kelâm kuvvetiyle konulduğuna dair fıkraları gördükçe istiğrabımız artıyor… Eğer ehl-i İslâm hakkında yalnız kitapların bana

verdikleri fikre tâbi olsa idim sizin gibi iki Müslümana canını teslim ve refakat etmek şöyle dursun size selâm dahi vermemeliydim öyle değil mi?" (Acayib-i Âlem,106)

Paris'te Bir Türk'ün anlatıcısının yazarlara yönelik bir diğer tenkidi; yazarların ele aldıkları insanları ve meseleleri kusursuz olarak yansıtma tutumlarıdır ki, bunu ayıplar ve böyle yazanları sahtekârlıkla suçlar. Onun sunduğu teklif, bir gerçeklik meselesi olarak insanlığın, bütün doğru ve yanlış taraflarıyla eserlerde ifade edilmesidir. Yazar, gerçek hayatla uyuşmayan insan modellerini yaratma hakkına sahip değildir. Ahmet Midhat, yazarları çok önemli bir toplumsal figür olarak gördüğü için bu savı öne sürmektedir. Çünkü onların yazdığı her şey, halkın biricik yol göstericisidir. Hikâye okumak da "hikmet-i insaniyyeyi ikmal" etmek demektir. Bu anlamda yazarlar, gerçekliğe sadık kalmalı, olmayanı yansıtma/anlatma gibi bir tutumları olmamalıdır. Böylelikle iyi yazarın görev sınırlarını tayin eden Ahmet Midhat, hayal'in ancak gerçek'ten beslenebileceği düşüncesini ileri sürer.

"Âsâr-ı sairemizde defaetle arz eyledik ki vakıa hikâye okumaktan bir garaz dahi hikmet-i insaniyyeyi ikmal etmektir. Ancak muharrir hayvan-ı nâtıkdan ibaret olan insanı kendilerinde erkeklik, dişilik olmayan melekler gibi göstermeye çalışır ise âdeta kalpazanlık etmiş olur. İnsanı insanlığa mahsus olan, hayvaniyeti ve hayvanlığa mahsus olan havassı ile göstermelidir (…) Ama "insan sizin hayal ettiğiniz gibi olmaz, benim hayal ettiğim gibi olur. İnsan olmak ister iseniz benim hayalhanemde halk etmiş olduğum şu adam gibi olmalısınız" diye ortaya çıkan bir muharriri ta'yîb etmelidir ki, o zat erbâb-ı mütalâayı ya ahmak veyahut çocuk farzıyla kendilerini aldatmaya çalışır demektir." (Paris'te Bir Türk, 134–135)

Aynı eserin başka bir yerinde; yine hikâye yazarlarının, yarattıkları kahramanları, melek şeklinde tasvir etmelerini yanlış bulur. Ama tenkit ettiği bu yanılgıya, kendisinin de düşmüş olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Rakım Efendi, Nasuh, Mustafa Kamerüddin gibi pek çok idealize tipini, bu karşı çıktığı anlayışla kaleme almıştır: *"Haniya bizim bir davamız vardı ki muharrir olan yazdığı hikâyede insanı kendi insanlığı dairesinde gösterip öyle melek1er mertebesine çıkarmamalı demiştik." (Paris'te Bir Türk, 328)*

Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt*'inde de Tanzimat dönemi edebiyatında varlık gösteren ve kadınların namusuna musallat olan bir edebiyatçı grubu ağır bir dille tenkit edilir. Bu insanlar, kadınların namusu gibi, edebiyatın namusuna da saldırmaktadırlar. Sezai'nin bu ağır tenkidinin muhatapları çok açık biçimde belirtilmemiştir. Ama döneminde hasım olarak gördüğü bir takım yazarları hedef aldığını söyleyebiliriz. Bu bahiste, onları özellikle çirkin ve itici görüntüleriyle tasvir ederek okuruna sunar. Hedef aldığı bu "muahiz ve münekkitler", insanları küçümseyerek çevrelerindeki herkese nefretlerini kusmaktadır. Sezai, bu yazar grubunu, edebiyatı bilmemekle itham eder. Onların en önemli özellikleri, en sefil insanları bile kıskandıracak şekilde etraflarına sövüp saymalarıdır. Onlar, kadınların, kendi biçimsiz görünüşlerinden hoşlandıkları zannıyla yaşarlar. Sezai de onlara karşı kalemini, bütün öfkesiyle kullanmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Sezai, döneminin bir kısım yazarları ile arasında geçen polemikler çerçevesinde, beğenmediği birtakım yazarları gözlemleyerek edebiyat ortamından duyduğu rahatsızlığı dile getirmek istemiştir.

"Vücutları memleketimize şeref-bahş olmayan bir fırka-i şebap vardır ki kanarya sarısı renginde boyun bağları, kenarları gayet kalın siyah şeritli açık renk ceketleri, mavi pantolonlarıyla önlerine gelen kadınlara, tabir-i diğerle ismet-i umumiye ye bi-mahal tecavüz ederler. Bunlar, hiç tanımadıkları erbab-ı edebe nasıl musallat olurlarsa hiç bilmedikleri edebiyata da öyle taarruzatta bulunurlar. Edebiyatta en ziyade alkışladıkları heyet-i içtimaiyenin ziya-ı terbiye ve marifetten mahrum olduğu cihetle daimi bir zalâm-ı sefalet ve cehalet içinde bulunan tabakat-ı süfliyesindeki esafil ve eclafa gipta-bahş olacak surette sövüp sayan muahiz ve münekkitlerdir. Onlarca şan ve şöhret ve galebe ve muzafferiyet ağızlarından zehr-i kin-âlud saçan yılanlar gibi kalemlerinden çehre-i dehaya mürekkep tüküren veya târîf-i mükemmeliyle en ziyade sövenlerdir.

(…)

Hele bunlar içinde kendi lisanlarında mektup yazacak veya o yazdığı mektuptan daha güzel olmak üzere bir iki şey neşredecek kadar bir hüsn-i ifadeye malik olanlarla mükâleme etmek isteyenlerin vay hâline!.. (Sergüzeşt, 53–54–55–56–57)

Bunlar, Avrupa edebiyatından da habersiz, çok bildiğini zanneden ukâlalardır. Çevrelerindeki yazar takımının çoğunu korkutarak sindirmiş ve kendilerine boyun eğmeye mecbur etmişlerdir. Muhtemelen eski edebiyattan gelen birikimleri ile genç kalemlerin gücünü kıskanan bu kişiler, yeni edebiyata kapı aralamaya çalışan Sezai gibi yeni nesli bezdirmiştir. Edebiyatın genç kalemleri, iç siyasetteki sansür baskısı yetmezmiş gibi bir de bu köhne kafalarla uğraşmaktan muzdarip duruma düşmüşlerdir.

"İsmini işittikleri Lamartin'den gülerek bahsederler. Resmini gördükleri Viktor Hügo'yu sevâzar-ı takdir bulurlar. Erbab-ı edep ve tenezzülden biri kendilerini mahfaza-i namus-ı milliyet olan edep ve terbiye dairesinde muahaze edecek olsa hemen ateş kesilerek İskender'in daire-i tâbiiiyetine girmesi için bire imparatora hitabı kadar mağrurâne ve muzafferâne bir tavırla " Ben ona kalemimi gösteriyorum der. Acaba ne yapacak? Gayet âdi bir iki cinas lafzı ile mükemmel bir surette sövecek. Kalem marifetleri, edep ve irfanları, silah galibiyetleri sövmek olan eclaf-ı nasın ki nadire-i hüsn ve ismete tecavüzlerinin teessüratıyla…" (Sergüzeşt, 56–57)

Ahmet Midhat, *Fenni Bir Roman Yahut Amerika Doktorları*'nda da o dönemki coğrafya kitaplarının yetersizliğinden yakınır. Örnek olarak Amerika'yla ilgili merak edilen hiçbir şeye o dönemde Osmanlı'da yazılan kitaplardan ulaşılamayacağını vurgular. Bu aslında, o dönem Osmanlı yazı hayatındaki araştırma ve ansiklopedik bilgi ihtiyacı eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Ahmet Midhat gibi ansiklopedist bir yazar, muhtemelen Amerika ile ilgili bilgi toplayarak bu romanını yazmaya niyetlendiğinde Osmanlıca bir kaynak bulamadığından olsa gerek böyle bir eleştiri getirmiştir. İlber Ortaylı'ya göre: "Tanzimat toplumunun aydını ansiklopediysen olma isteğindedir. Devlet adamından yazarına bu toplumun seçkinleri, tiyatrodan gazeteye, mimariden filoloji ve doğa bilimine kadar her konuya el atma ve düzenleme çabasındadır." (Ortaylı, 2005: 188)

"Farzedelim ki Amerika'nın ne olduğunu öğrenmek için coğrafya kitaplarını açtınız. Eğer bunlar türkçe kitaplar olacaklarsa acırız zahmetinize! Beş kıt'a-i arziyyenin beşinden dahi bâhis olmak üzere henüz beş yüz sahifelik bir coğrafya kitabınız bulunmadığından elde bulunan coğrafya kitaplarımız size Amerika denilen kıt'anın başlıca kaç devlete münkasim olduğunu ve ne kadar dağı, deresi, inişi, yokuşu

bulunduğunu bile lâyıkiyle haber veremezler. Zira tekmil Amerika'ya dâir olan mevâdd-ı müdericeleri yirmi sahifeye varmış bir coğrafya kitabımız olduğunu biz bilemiyoruz. Yirmi sahifelik tarifat ile Amerika'nın ne demek olduğu anlaşılabilir mi?" (Fenni Bir Roman Yahut Amerika Doktorları, 42-43)

Ana-Kız hikâyesinde özellikle öğrencilerin yani gençlerin kitaplardan okuduklarının ve öğrendikleri bilgilerin onlara neden tesir etmediğinin cevabını arar ve şu kanaate varır: Yazarlar kendi yazdıkları şeylere inanmadıkları için bu etki kendini gençler üzerinde gösterememektedir. Çok dayanağı olmayan bir sav olmakla beraber, Ahmet Midhat'ın vurgulamak istediği mesele, sağlıklı bir ahlakî münasebetin yazar ve okuru arasında oluşturulamamasıdır. Öğrencilerin çalışmalarına rağmen, "fezail-i diniye, mehamid-i medeniye ve muhasin-i insaniye"ye dair öğrenecekleri daha çok şeyler olduğunu düşünür. Gençlerin bu eksikliklerini gidermeye çalışmak yerine "efkâr-ı melâneti" öğrenmekle meşgul olmalarından ve onların zihin dünyalarının bunlarla zehirlenmesinden şikâyet eder. Ahmet Midhat, bu anlamda bilinçli bir yazar ahlakının oluşturulmasından yanadır.

"… Programlarda mukayyed olan kitapları açıp bakacak olsanız ahlâk-ı haseneye dair birçok güzel şeyler görürsünüz. Lâkin asıl tesir bu sözlerde değildir. O sözlerin mer'iyetindedir. Bu sözleri o kitaplara yazanlar onlara inanarak ve muktezayat-ı hasenelerine riayet ederek yazmamış oldukları gibi okuyanlar dahi bu surette okumuyorlar. Belki bunları âdeta istihza ederek gençlere de o yolda talim olunuyorlar da gençler dahi bunları yalnız muciplerince hareket etmemek fikriyle okuyorlar." (Ana-Kız, 836)

Öte yandan *Zeyl-i Hasan Mellah*'da da yazarların kendi milletlerine övgüler dizerken gerçeği görmezlikten gelmelerini eleştirir: *"Kezalik hiçbir millet gördünüz mü ki üdebasının kalemi o milletin barbarlıklarını yazsın? Hangi milletin üdebası asarını okusanız dünyada en mütemeddin ve hakşinas ve kahraman millet odur zannedersiniz. (Zeyl-i Hasan Mellah)* Millî taassupla, kendinden olanı yüceltme ve ötekini yok saymayı, Ahmet Midhat doğru bir yaklaşım olarak kabul etmemektedir.

Tanzimat yazarları içerisinde Ahmet Midhat, gerçeği yansıtan ve bir ahlak zeminine yaslanan bir yazar figürünün oluşturulmasından yanadır. Çok açık belirtmese

de getirdiği bu yargılar; ideal bir yazar olarak kendini gördüğünü ve diğer yazarlara da "hace-i evvel"liğini gösterme gayreti güttüğünü ortaya koymaktadır. Tanzimat okurunun da okuduğu edebi türlerin henüz acemisi olması, yazarlara büyük sorumluluklar yüklemek zorunda bırakmıştır. En azından O, yazarlardan sosyal sorumluluklarının farkında olmalarını istemektedir.

2.7.3. Çeşitli meslek gruplarına yönelik tenkitler

Çalışma ve gayret fikrine bütün samimiyetiyle kendini adadığını hayatıyla da ortaya koyan Ahmet Midhat için bir iş'le ve meslekle meşgul olmak gerekir. O, "Türklerin işte tembel olmalarını ve ticaret ile sanayide ilerlemeyi düşünmemelerini tenkit eder. Çalışkanlık ve özel teşebbüsü halka anlatmaya ve öğretmeye çalışır." (Moran, 2002: 40) Romanlarının çoğunda bu fikrini vurgulamakla birlikte, çeşitli meslek gruplarının çalışma tarzlarını eleştirmekten de geri durmaz. Tanzimat romanı içerisinde meslek gruplarına yönelik olarak yapılan tenkidlerin hemen tamamını Ahmet Midhat'ın eserlerinde görürüz. Onun, küçük yaşlardan itibaren edindiği esnaflık tecrübesi ve çalışma terbiyesi, ona her zaman daha iyisini yapma, gelişime ve değişime açık olmayı öğretmiştir. *Hüseyin Fellah*'da esnafın, zamanın getirdiği icaplara ve yeniliklere uymayarak geleneksel usüllerle çalışmasını tenkit eder.

"Galata tarafında Çubukçular çarşısını bilir misiniz? Haniya tütün İsmail'i beş yaşındaki varıncaya kadar taammum etmiş olan şu asırda sanatlarınca bir derece daha terakki etmeleri lazım geldiği halde "Biz babamızda böyle gördük" dâvâ-yı bâtılıyla batmış olan Çubukçular esnafının çarşısını? Yine kendileriyle hemhâl olan Lüleciler esnafı dahi bunların arkasındadır." (Hüseyin Fellâh, 3)

Para hikâyesinde, denizciliğin önemine binaen, toplumda bir meslek olarak algılanması gerektiğine yönelik fikirlerini ileri sürer. Ona göre deniz merakı, bir kibar ilgisi ve zevki olmaktan öte; "terakkiyat-ı maddiye ve maneviye"yi belirleyen önemli bir faaliyettir. Gemicilik'i bu bakımdan toplumsal ilerlemenin başat unsurlarından biri olarak görür. Ülke kalkınmasında, sanayiden politikaya kadar her alanda, ilerlemeye çok büyük katkılar sağlayacağına inanır. Onun: "roman yalnız bir vak'a-i garibenin hikâyesinden ibaret değildir. O vak'a elbette fünundan birisine, sanayiden birkaçına, hikmetin bazı kavaidine, coğrafyanın bir faslını teşkil eden bir memlekete, tarihin bir

fıkrasına taallûk eder ki anlara dair verilen izahat okuyanların bilgi ve müşahedesini inkişaf ettirir." (Fevziye Abdullah, 1955: 118) görüşü, romanlarında bu gereksizmiş gibi görünen meseleleri işlemesinin temel sebebidir. Çünkü Osmanlı dünyası, çoğu şeyde olduğu gibi bu alanlarda da Batı karşısında henüz rüşdünü ispatlayamamıştır.

"…Bir halk nezdinde deniz merakı böyle kibarzadegânın uzunca seyahat-i bahriye etmeleri derecesine varır ise o halkın gemicilikte terakkisine bu merakın pek büyük yardımı olur. Gemicilik ise terakkiyat-ı maddiye ve maneviyenin en geniş şehrahıdır. Sanayice, ticaretçe, hatta politikaca terakkiyat-ı matlube her şeyden ziyade gemicilik yüzünden husule gelmiş bulunduğu gibi gûnagûn ilimlerin terakkiyatına da seyahat-i bahriye her şeyden ziyade hizmet eylemiştir. (Para, 529)

Ahmet Midhat, *Çifte İntikam* hikâyesinde; ressamlık, mızıkacılık ve oymacılık gibi "sanayi-i nefise erbâbının" hemen hepsinin yaratılışlarının havai olduğunu, onların kadınlara olan düşkünlüklerini ele alır. Onların yaratılışlarından gelen çapkınlıklarıyla elde edemeyecekleri kadın olmadığını, her zaman her şartta kadınlık meziyetlerinin meftunu olduklarını düşünür. Bu tip mesleklere mensup olanları eleştirdiği nokta, sadece kadınlara düşkünlükleri değil, zengin-fakir ayırt etmeksizin gayr-i meşru şekilde her kadına meyletmeleridir.

"Ressam, mızıkacı, oymacı gibi sanayi-i nefise ile iştigal edenlerin hemen kâffesi pek lâubalî-meşrep olurlar. Aglebi ise hovardalıkta pek ileriye varırlar. Hem bunların hovardalıkları sairlere benzemez. Meselâ bazı kibarzadegân, bazı mirasyediler hovardalık yolunda bütün servetlerini mahveyledikleri hâlde sanayi-i nefise erbabının hovardalıkları kendileri için bir para sarfını mucip olmaz." (Çifte İntikam, 514–515)

Bu meslek grubundakilerin ilgi alanına giren kadın grupları çok çeşitlidir. Zengin kadınları elde etmek için utanma nedir bilmeden girişimde bulunurlar, ama başaramazlarsa da çok üzülmezler. Hizmetçi, aşçı, çamaşırcı, grizet ve köylü kızlar, bu "feylesofane yaşayan sanayi-i nefise erbabı"nın gözdeleri olan kadınlardır. Onları sadece gönüllerinin eğlencesine bakan hovardalar olarak görür. Anlatıcı, çapkınlıkta oldukça mahir olan bu meslek mensuplarının elde edemeyecekleri kadının olmadığına inanır.

"… Kadının gözüne gönlüne girmek için ne yolda davranmak lâzım ise onu o kadar doğru görüp anlarlar ki iffetiyle en ziyade mağrur olan kadın bile bunlara üç gün mukavemet edemez.

… Beğendikleri kadını kendilerince malûm olan bir nev' sihir ile öyle meshur ederler ki derecesi erbab-ı muvazenenin akıllarına hayret verir. (Çifte İntikam, 514–515)

Çifte İntikam'da, yine güzel sanatlarla ilgilenen çeşitli sanatçılara yönelik örtülü bir tenkit sezilir. Tiyatrocu ve ressamların muhtemelen biraz da mesleklerinin verdiği havailik ve başı buyrukluğun neticesi olarak evlilik için ideal insanlar olmadıklarına dair bir göndermede bulunur: *"Bizlerde darb-ı mesel olmuştur ki: "Kızı kendi hâline bırakacak olsalar ya davulcuya varır ya zurnacıya" derler. Bu mesel Avrupa'ya intikal edecek olsa, mutlaka "Kızı kendi hâline bırakacak olsalar ya tiyatrocuya varır, ya ressama!.." derler idi." (Çifte İntikam, 515)*

Mizahi gücünü de yeri geldiğince kullanmaya çalışan Ahmet Midhat, görevini hakkıyla yerine getiremeyen doktorlara da dokundurmada bulunur. "Çünkü ferdî ve sosyal tenkidin yapılışındaki metot, mizah metodudur." (Özbalcı, 1999: 208) *Yeryüzünde Bir Melek*'de anlattığı kısa bir hikâyede, ironik bir şekilde doktorların kaş yapayım derken göz çıkarırcasına insanların canlarına kast etmelerini eleştirir. (s.60) Anlattığı hikâyede; dervişin biri, veba hastalığının Mısır'a doğru gittiğini görür. Veba hastalığı, "*On beş bin adamın canını almak için Mısır'a musallat oldum"*der. Aradan zaman geçtikten sonra Mısır'da otuz bin insan ölür. Bir müddet sonra derviş vebayı görür ve neden on beş bin değil de otuz bin insan öldürdüğünü sorar. Veba ise, " *memuriyetim veçhile on beş bin adamın canını aldım. Diğer on beş bini dahi kendi doktorlarından vefat ettiler"* diyerek doktorların meslekî yetersizliklerini vurgular. Doktorlara yönelik eleştirisini, *Fenni Bir Roman Yahut Amerika Doktorları*'nda da dile getirerek onların sergiledikleri tavırların iticiliğini tasvir eder. Osmanlı doktorlarının, kendilerini ağırdan almalarını, muayene ücretlerini yüksek tutmalarını; Amerika'daki doktorların alçakgönüllülükleri ve hastalarına gösterdikleri alakaları ile karşılaştırır. İnsan hayatı üzerinde doğrudan etkili bu meslek mensuplarının; hastalarına karşı sergiledikleri dikkat eksikliğini, onları önemsememelerini ve kibirli olmalarını eleştirmiştir.

"….Amerika'da doktor denilen şey sıtması olanlara Sulfato vermekten ibaret bir maharetle vizitesini bedavadan nihayet bir mecidiyeye kadar vardırabilmiş adamlar tasavvur olunamaz.

Memleketimizce isimlerini tasrihe hacet olmayan ve kendilerine mahsus vapurlar veyahut kupa arabalar ile hastalarını ziyarete gittikleri halde maharetleri yine yukarıda beyan eylediğimiz etıbbânın üst tarafına geçemeyen ve şu kadar ki kendi ellerine değil, ancak uşaklarına teslim ve takdim olunmak şartıyla vizite ücretleri iki liradan aşağıya inmeyen zevat hiç tasavvur olunamaz." (Fenni Bir Roman Yahut Amerika Doktorları,14)

Müşahedat'ta, aşçılık mesleğinin eski zamanlarda daha nitelikli bir şekilde icra edildiğine, Hacı İzzet adındaki aşçının bu eski aşçıların son örneklerinden biri olduğuna değinir. Kendi zamanında ise, aşçılığın "lokantacılık" denilen şeye dönüştüğünden sitemle bahseder. Ahmet Midhat anlaşıldığı kadarıyla, içinde yetiştiği esnaflık kültürünün yaşatılmasını; para kazanma çabasından daha çok önemsemektedir.

"Bu aşçı Hacı İzzet, bir zamanın Müslüman aşçılarından bakiye bir nâdire-i rüzgârdı. Meğer bir zamanlar bizde çarşı aşçılığı şimdikine kıyas bile kabul etmezmiş. Şimdi Kumdan, Ermeniden birtakım tabiatsiz, nezaketsiz herifler elinde bulunan lokantacılık denilen şey, evvelleri yalnız "aşçı" tabiriyle ne temiz bir hâldeymiş." (Müşahedat, 72)

Hayret romanında, adalet kurumlarında çalışan insanların, görevlerinin ne kadar hassasiyet istediğini ve mesuliyetlerini de izah eder. Zanlıların yakalandıktan sonra suçları ispat edilene kadar suçsuz olduklarını, bu süreçte en büyük sorumluluğun da "müstantikler" denilen bugünkü savcılık kurumunun karşılığı olan kuruma düştüğünü belirtir. Adalet kurumunun bireysel ve sosyal hayatta üstlendiği görev, herkesin güvenliğini sağlamak amacıyla doğru ve adil kararlar alabilmeyi gerektirmektedir.

"Umûr-ı adliyye erbabına malûmdur ki müddeiumumîler eğerçi hukuk-ı nâssı ve hukuk-ı adliyye-i devleti muhafaza vazifesiyle birinci derecede muvazzaf iseler de müddeiumumilerin eli ayağı denilecek mertebede mühim bir vazîfe-i adliyye dahi müstantikler vazifesidir. Dikkat buyurulmalıdır ki bir cani en müthiş cinayeti ika eylerken bile derdest edilse onun ilk ismi «maznun» olur bir maznunu «müttehem» diye

ithama medar olacak şey, hey'et-i istintâkıyyenin icra eyleyeceği tedkikat-ı evveliyyedir." (Hayret, 429)

Paris'te Bir Türk romanında bir tren seyahatini tasvir eden anlatıcı, İstanbul ve Paris'teki şehir içi ve şehirlerarası yolculuklarda çekilen sıkıntıları anlatır. Şehirleşme, kendine ait pek çok problemleri getirmekle birlikte; kayıkçı, gümrükçü, arabacı ve polis gibi meslek grupları da şehir yaşamının verdiği sıkıntıların bir parçası oluverirler. Öteki toplumun ve Osmanlı'nın ortak bir noktası da bir kısım hizmet sektörü ve memurların iş ahlakından yoksun olmaları olarak gösterilir: *"… İstanbul'da kayıkçılardan ve gümrük yoklamacılarından yolcular ne kadar bîzar kalırlar ise Paris'te dahi arabacılardan, polislerden, gümrükçülerden, pasaportçulardan yolcular o kadar bîzar kalırlar." (Paris'te Bir Türk, 111)* Ayrıca romanın başka bir yerinde, İngiliz James'in Fransız gümrüğünde didik didik aranması sonucunda isyan ederek şu hükme varır: *"…Fransızların gümrükleri kadar da hürriyet-i beşeriyyeyi iz'âc eden bir şey olamaz." (Paris'te Bir Türk, 85)*

Hüseyin Fellah romanında, anlatıcı Şehlevend'in hikâyesi naklederken ulemadan olan Bekir Efendi adlı bir şahsın, onun annesine yönelik tacizlerinden ve bu durumun şeyhülislama şikâyet edilmesinden bahseder. Şeyhülislam, Bekir Efendi'nin bu davranışı karşısında yapılması gereken müdahaleyi gerçekleştirir. Bu durum anlatıcının, 19. yüzyılda artık gittikçe bozulmaya başlayan Osmanlı ilmiye sınıfının genel olmasa bile bireysel düzlemde gözden kaçırmadığı bir örneğidir.

"…o zamana kadar Bekir Efendi valideme türlü türlü vasıtalarla arz-ı hâl etmekten vazgeçmediği gibi babam Belgrad'a gittikten sonra artık daha ziyade tacize başladığından validem dahi şeyhülislam efendiye şikayet ederek müşarünileyh ise validemin hatırını saydığından Bekir Efendi'yi bir iyi tekdir etmiş. Hatta "Herif senin utanman, arlanman yok mu Ulemâdan bulunmuşsun. Halkın nikâhlı karısından ne istiyorsun?"(Hüseyin Fellâh, 223)

Osmanlı'nın 19. yy.'da Batı medeniyeti karşısında özellikle bilim ve teknikte geri kalışı ve zanaatkârların icra ettikleri işlerdeki kayıtsızlıklar, Ahmet Midhat'ın kafasını meşgul eden belli başlı konulardan biri olmuştur. Bu nedenle *Fenni Bir Roman Yahut Amerika Doktorları*'nda, Osmanlı'da bazı sanatların icrasının azlığından, icra edilenlerin

ise icracılarının yaptıkları işlerin esasından habersiz oluşlarını eleştirir. Birtakım bilim adamlarının, kendi alanlarında ki gelişmeleri sosyal ve ekonomik hayata kazandıramayışları, halihazırda alaycı, ama gelecek için umutlu bir dille ifade edilir.

"… bizde pekçok sanatkâr vardır ki icrâ ettikleri sanâyi, fünûnun hangi esası üzerine müstenid olduğunu bilmezler. Ama bu adamları ayıplamayınız. Onlara mukabil bizde pek çok erbâb-ı fünun vardır ki tahsil eyledikleri fenler sanâyiin hangi şubelerine ne sûretle yardım edebilecekleri maddesinden bihaberdirler. Maahâza hiddet etmiyelim. Biz yeniyiz yeni! Elbete bizde dahi bir zaman gelir ki fununun sanayie tatbiki ve sanâyiin fünundan istimdadı maddeleri düşünülerek ikisi arasındaki münâsebet araştırılmak lüzumu hissolunur."(Fenni Bir Roman Yahut Amerika Doktorları, 13)

Tanzimat'tan itibaren romanımızda, iş ve işçi dünyasının sorunlarının az işlenişi de sosyo-ekonomik bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar *Müşahedat*'ın bazı bahislerinde (s.61-62) insanların zor şartlar altında çalışarak ekmek kazandıkları belirtilmiş olsa da bu değiniler temel bir sınıf eleştirisiyle dile getirilmemiştir. Bu ilgisizlik bir tarım toplumu oluşumuzdan kaynaklanan ve özellikle Batı kapitalizminin var olan Osmanlı sanayisini yok etmesi ile "işçi sınıfının ve sorunlarının ortaya geç çıkışı ya da ülke koşullarına göre sayıca az da olsa işçi sınıfının ve sorunlarının ortaya çıktığı zamanlarda yazarlarımızın bu sınıfı ve sorunlarını görecek "toplumsal ve tarihsel göz"den yoksun oluşları" (Naci, 1981: 75) sebeplerine bağlanabilir.

Bir iş ahlakçısı olan Ahmet Midhat, meslekleri toplumsal faydaya yönelik olarak değerlendirmiş ve her meslek grubunun sorumluluklarını yerine getirmeleri gerektiğine inanmıştır. Ona göre meslek erbabı, yaptığı işe karşı sorumlu olduğu gibi, bireysel olarak da düzgün bir ahlaka sahip olmalıdır. Romanlarında işlediği olumlu tiplerin hepsi, yaptıkları işleri büyük bir ciddiyet ve samimiyetle yapan kahramanlardır. Kendisinin küçük yaşlarında Mısır Çarşısı'nda bir aktar çırağı olarak çalışması ve gözlem yeteneği, romanlarında bu esnaf ve meslekler dünyasının sergilenmesine neden olmuştur.

Müşahedat romanında, muhbir ve anlatıcı arasında gerçekleşen bir diyalogda, dönemin yük ve yolcu taşımacılığında kullanılan ve İstanbul'da elli altmış bini aşan at, eşek, beygir gibi hayvanlardan ölmüş olanların ne olduğuna cevap bulmaya çalışılır.

Muhbirin anlattıkları, roman anlatıcısının zihnini iyice bulandırmıştır. Muhbirin anlattıklarına dayanarak bu hayvan leşlerinin İstanbul'daki sokak kebapçılarında insanlara yedirildiğinden şüphelenmektedir. Bu savını güçlendirmek için de İstanbul'da toplam sayısı elli beş binden aşağı olmayan beygir ve eşeklerin çoğunun eceliyle ölmediğini, çöp taşıyan araçlara dikkat etmesini, onların hiçbirinde bunların leşlerine tesadüf edilemeyeceğini büyük bir şüphe ile aktarır.

"Bir ehl-i vukûftan mevsûkiyetini teminle mesmuum olmuştur ki İstanbul'da miktar-ı mecmuu elli binden aşağı tahmin olunamayan kira ve yük ve arabacı beygirleriyle beşbinden mütecâviz merkepler meyanında eceliyle ölenler nevadirdendir. Bir hayvan artık istihdam olunamayacak dereceye geldi mi böyle sokak kebapçıları onu bilmübaya müşterilerine ucuz ucuz kebap yedirirlermiş." (Müşahedat, 66)

Ahmet Midhat'ın öteki toplumun iç siyasi hayatına yönelik olarak değindiği bir diğer konuda, adalet mekanizmasının işleyişi ile ilgilidir. Sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde işlemesi, ancak bu mekanizmanın tarafsız ve ilkeli yürümesi ile mümkün olabilir. *Esrar-ı Cinayât* romanında, adaleti yerine getirmeye memur olanların görevlerindeki bu hassasiyete göndermede bulunur. Tarafsızlık, olması gereken en mühim özelliklerinden biri olmalıdır. Osmanlı hukuk sistemine de küçük bir gönderme yaparak yeni hukuk sisteminde bazı yanlışlıkların da yapılabilmesinin muhtemel olduğuna işaret eder.

"Zira hâkimler ya mücrimin düşmanı veyahut dostu olmaktan hali bulunamayıp, mücrimden intikam edecek olurlarsa işkencelere kadar kendileri için meydanı açık bulabilecekleri gibi, dost oldukları surette dahi müddeî-i şahsînin hukukunu bilâpervâ mahvedebilirler. Usûl-i muhâkemâlat-ı hukukiyye ve cinaiyyenin birer kanun suretinde muayyen olamaması avukatların dahi ağızlarına kilit makamına kaim olabilir." (Esrâr-ı Cinâyât, 26-27)

Bu düşüncelere bağlı olarak Ahmet Midhat, Fransa'daki adalet sisteminin tenkidini *Altın Âşıkları* adlı romanında da dile getirir. Fransa'da suçundan dolayı idam edilen bir insanın, mallarına ve mülklerine el konularak suçlunun idamından sonra ailesinin de mağdur olmasına sebebiyet verilmesi gibi ilginç bir âdetin varlığından bahseder. Bu yanlış gelenek anlatılarak iç siyasi hayattaki adaletsizliğe vurgu yapılır ve Fransa'daki sosyo-politik manzaranın içler acısı hali gösterilir.

"…Lesorak boş yere harcandığı resmen dahi tahakkuk etmesi üzerine biçarenin müsadere olunan emvali veresesine iade olunmuş ve bademâ bunların katilzade addolunmamaları hakkında dahi bir karar verilmişse de hataen zulmen kesilen bir baş yerine konulamamıştır." (Altın Âşıkları, 223)

"Lesorak" adlı birinin idamından sonra da bu kaide uygulanmış, bütün mal varlığına el konulmuş, ailesinden geri kalanlar da halkın nefretiyle baş başa bırakılmışlardır. Fakat bir süre sonra Lesorak'ın suçsuzluğu anlaşılmış, fakat iş işten geçmiştir. Suçsuzu cezalandıran Fransız adaleti, "Michel Biraderler" vak'asında da olduğu gibi, suçluyu temize çıkarma gibi yanlış bir netice ile mahkemeyi sonuçlandırmıştır. Ahmet Midhat, suçlunun beraat ettiği, suçsuzun cezalandırıldığı Fransız adalet sisteminin bu garipliklerinin pek çok örneğinin olduğunu ifade eder.

"… Fransa'nın bu devr-i tarihiyyesinde mehâkim-i adliyyenin bu yoldaki garabetleri nevâdirden değil idi ki halk bu haksızlığa büyük bir hayretle şaşsın." (Altın Âşıkları, 246)

Ahmet Midhat'ın, romanlarında işlediği meslek gruplarına bağlı olarak sosyal hayatla olan münasebetinin zenginliğinin de yorumlayabiliriz. O, yapılan işin ve mesleğin her zaman için en doğru bir şekilde yapılması, hakka riayet edilmesi, çağın gereklerine uyulması ve ticaretin teşvik edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu yöndeki tüm düşünceleri aynı zamanda sarsılmaz bir çalışma ahlakına sahip olduğunun da göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

2.8. Kadına ve Kadın-Erkek İlişkilerine Yönelik Tenkitler

Roman türünün, insan varlığının serüvenini konu edinmesine bağlı olarak kadın-erkek ilişkileri etrafında oluşturulması, eserin kurgusunun da buna göre ayarlanmasına imkân vermektedir. Tanzimat romanının henüz ilk ürünlerinde; kadınla ilgili meselelerin ve kadın-erkek ilişkilerine yönelik tenkitlerin psikolojik boyuttan çok toplum hayatındaki konumuna göre değerlendirildiğini görürüz. Kadın, henüz varlığını kanıtlayamamış, edilgen ve hatta muzdarip bir varlıktır. Bunun karşısında erkeğin ataerkil toplum yapısından gelen gücü ve kontrolü, kadının sınırlarını daraltmıştır. Erkeğin lehine olan ve onun memnuniyetine yönelik tayin edilen yaşama kuralları,

muhafazakâr Osmanlı toplumunda kadın-erkek ilişkilerinin çerçevesini de çizmektedir. "Karşıt cinsler arasındaki sosyal ilişkinin kontrol altında tutulduğu Osmanlı toplumunda kadın erkeğe iki ayrı dünya sunulmuştu. Erkeğin dünyası kamusal, kadınınki ise özel ve mahremdi. Bu iki ayrı dünyada kadın içerinin, erkek dışarının insanıydı. Yaşamın her alanında izleri görülebilen bu yapılanma, cinsler arasındaki her tür yakınlaşmayı önleyen toplumsal ve dinsel sansürle kendini gösteriyordu. Kadın-erkek ayrımının üzerinde oturduğu sosyal yapı, kadınlar için değişmez kuralları da beraberinde getiriyordu ki, bu kuralların izi aile içi yaşamdan ev mimarisine, kadının giysisinden eğlence türüne, seyahat biçimine, evlenme törenlerine dek yaşamın her alanında görülüyordu. Dinsel ve toplumsal kurallar tarafından belirlenen bu yapılanmada kadın ve erkeğin rolleri kesin olarak birbirinden ayrılmış, dışarıya ait roller erkeğe bırakılmış, eve ait roller de kadına kalmıştı. Bu durum, varolanın sürdürülmesine dayalı olan geleneksel kültürün özelliklerini tam anlamıyla yansıtıyordu." (Çakır, 1996: 158) Ahmet Midhat başta olmak üzere Mizancı Murad'ın ve diğer Tanzimat romancılarının da kadının erkek karşısındaki arka planda kalmışlığını açık ve örtülü biçimde dile getirdiğini görürüz. Onların bu meselelere yaklaşımı, kadına erkek karşısında adil bir yer edindirme ve toplum hayatında varlığını sürdürebilmesine imkân verme şeklinde ortaya çıkar. "Namık Kemal'in 1870 sıralarında Türk ailesinin psikolojik bünyesindeki buhrana tercüman olan şu satırları ile karşılaşıyoruz: "Biz ne zamana kadar… akrabamızla daima bir yerde bulunduğumuz halde daima halen ve fikren birbirimizden girizan olacağız? Ne zamana kadar erkekler haremini döğecek? Ne zamana kadar kadınlar zevcini yaşmak, ferace iz'acatı ile sabahlara kadar uykusuz bırakacak? Ne zamana kadar pederler, oğlunun kendi gibi olmasını yahut kendi mahalle imamı iken oğlu tabip olmak isterse aybını kara toprağın örtmesini temenni edecek? Ne zamana kadar valideler, kızlarını satılık mata gibi senelerce hergün bir esirci bakışlı görücünün nazarı meayipcuyanesine arzettikten sonra hediyelik cariye gibi bir kerecik rızasını sormıya bile tenezzül etmeksizin kendi beyendiği bir adamın eline teslim edecek… İntibah! İntibah! ki içinde bulunduğumuz sefinei arzın arası kesilmez intizamsız hareketlerle biz mehlekei iğtiraka düşüyoruz, sonra rüzgâra kabahat buluyoruz." (Fındıkoğlu, 1940: 34) Özellikle Ahmet Midhat başta olmak üzere diğer Tanzimat romancılarının eserlerinde bu yönde; kadının ve kadın-erkek ilişkilerinin sosyal bir

tenkit meselesi olarak işlendiği çerçevenin başlıkları; evlilik, Osmanlı ve Avrupa toplumunun evlilik adetleri, küfüvlük (denklik), çok eşlilik, aşk, kadın ahlakı ve namusu, erkeklerin kadınlara yönelik tacizleri ve kadının toplum içindeki konumu olarak belirlenmiştir.

Bu konu etrafında yazdıkları ile dikkati çeken ve Tanzimat'ın ilk önemli kadın yazarı olan Fatma Aliye Hanım da kadın-erkek ilişkileri hakkında önemli görüşler ileri sürmüştür. Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı olmasının sağladığı kültür ve eğitim ortamı ve Ahmet Midhat Efendi'nin yakınlık göstermesinin kazandırdığı avantajlar ile Tanzimat edebiyatında sesini duyurabilme imkânı bulmuş olan Fatma Aliye Hanım, gerek romanları gerekse diğer eserleri aracılığıyla, Ahmet Midhat Efendi'nin tesiri altında edebiyatı eğitici bir kanal olarak görmüştür. Eserleri daha o dönemde başka dillere çevrilmiş, Avrupa'da çeşitli kitap sergilerine katılamamış olmasına rağmen davet edilmiştir. "Fatma Aliye Hanım bu eserleri ve münasebetler yolu ile Batılıların Osmanlı aile sosyal hayatına ait edinmiş oldukları yanlış intibaları değiştirmek ve kendi memleketini Avrupa'ya doğru bilgilerle tanıtmak gayesini hedeflediği görülmektedir." (Muhâdarât, 5) H. Emel Aşa, *Muhâdarât*'ın girişindeki yazarın ve eserlerinin tanıtımını yaptığı yazıda, Fatma Aliye Hanım'ın Osmanlı aile hayatını bir kadının bakış açısıyla o dönemde kaleme almasının oldukça önemli olduğundan bahseder. Kadın ve erkek ilişkileri üzerinden kadının toplum içindeki yerine göndermelerde bulunmuş, kadınların eğitilmesi gerektiğini savunmuş, İslamiyet'in yüceliğini yeri geldikçe vurgulamaya çalışmış, Osmanlı kimliğinin korunarak Batılılaşmanın gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmiştir. "Yazarın romanlarında, makalelerinde ve nutuklarında üzerinde en çok durduğu meselelerin başında aile hayatı ve kadınlık problemleri gelmektedir. Bunları; gençlerin evlilik kararının aile büyükleri tarafından verilmesi, ancak bazen bu kararın bizzat gençlerin kendileri tarafından da verilebileceği, evlilik, aile hayatı, karı ve kocanın birbiri ile uyuşması ya da uyuşmaması halinde sıkıntılar, üvey annenin aile için yaratabileceği menfi durumlar ve aile içindeki fonksiyonu, çocuk terbiyesi, genç kızların yetiştirilmesi, yakın akrabaların konak hayatı içinde birbiri ile olan münasebetleri, komşuluk ilişkileri, cariyelik kurumu ve bunun aile hayatındaki tesirleri, boşanma ve dul kadınların toplum içindeki mevki ile birden fazla evlilik (poligami, taaddüd-i zevcât) olarak sayabiliriz." (*Muhâdarât,* 5)

2.8.1. Evlilik meselelerine yönelik tenkitler

Evlilik meselesine yönelik tenkitler, Tanzimat romanında özel bir dikkatle ele alınmıştır. Genel anlamda o dönemin mevcut Osmanlı evlilik adetlerinin yanlışlıkları sıralanarak aynı zamanda Avrupa ahlakının ve yaşayışının evliliğe bakışı da tenkit edilerek bu meseleye yaklaşılmıştır. "Tanzimat döneminin devlet adamları, yürürlükteki aile hukuku ve evlenme geleneklerinin sorunlar yarattığının farkındaydılar. Bu konudaki yasama programları, Sadrazam M. Emin Âli Paşa'nın Fransız Medeni Kanunu'nu kabul etme girişimine kadar varmaktadır, ama toplumsal yapı buna müsait olmadığından geleneksel evliliği düzenlemek için bazı ferman ve tenbihler çıkarmakla yetinmişlerdir." (Ortaylı, 2006: 247) Bunlara bağlı olarak Osmanlı sosyal hayatında evlilik kurumunun başta devlet eliyle bir takım düzenlemelere muhtaç olduğu görülmektedir. Tanzimat romancıları ise, bu meseleyi daha çok halkın bakış açısı ile yansıtmaya çalışmışlardır.

Ahmet Midhat'ın *Henüz On Yedi Yaşında* romanının kahramanları Ahmet Bey, Hulusi, Kalyopi ve Agavni'nin, karı-koca ilişkilerine dair yaptıkları sohbet sırasında, Agavni; kadın ve erkeğin birbirlerine duymuş oldukları sevginin önemine değinir. Bir kadının, erkeğine karşı dikkat etmesi gereken şeyler üzerinde durarak, evlilik hayatındaki mutluluğun maddî zenginlik beklentisinden arındırılarak sağlanabileceğini düşünür. Çiftleri bir arada tutan tek şey birbirlerine duydukları sevgi olmalıdır. Agavni'nin bu kendinden beklenmeyecek olgunlukta konuşması, roman anlatıcısının açık bir müdahalesidir. Batakhaneye düşmüş ve çektiği acılarla olgunlaşmış bir kızın derin bir özlemle hayal ettiği hayatta, kadın erkeğine sadece âşık olduğu için bağlanmalıdır. Erkeğini memnun etmek içinde "süslü rubalar" giymesine gerek yoktur. Evinin temizliğini yaptıktan sonra eşinin karşısına tertemiz ve düzenli bir şekilde çıkması kadının kocasına gösterebileceği en büyük saygıdır.

"… Karı ile koca eğer birbirini sevmiyorlar ve sevmeyeceklerse herif siftah etse de etmese de Karun kadar zengin olsa da yine karı onu sevmez. Kezâlik karı ne kadar süslense, özense, bezense herif yine ondan memnun olmaz. Ama yekdiğerini severlerse o halde ne karı herifin fakrından şikâyet eder ne de herif karının üstü başı yemek kokmasından ve saçları filanları tozlu topraklı olmasından! Zaten fakr ve servet hep

nisbî şeylerdir. Yekdiğerini gerçekten seven karı koca için güzel rubalar, elmaslar filanlar sevilecek şeyler addolunmazlar." (Henüz 17 Yaşında, 117)

Emanetçi Sıtkı adlı hikâyesinde, Emanetçi Sıtkı'nın evlenmekten kaçınmasının, çevresi tarafından yadırgandığını görürüz. Evlilik Ahmet Midhat'a göre toplum sağlığı için bireyin omuzlarına yüklenmiş bir vazifedir. Her ne kadar Sıtkı'nın bir evlenmeme gerekçesi olsa da onun üzerinden evliliğin ne denli gerekli bir eylem olduğunu belirtir ve insan neslinin devam edebilmesinin tabii bir gereği olarak evlilik yapılmasını tavsiye eder. (*Emanetçi Sıtkı,* 738) Evliliği, saygı duyulması ve her türlü menfaatten arındırılması gereken bir birliktelik olarak değerlendiren Ahmet Midhat, kadının bedensel olarak arzulanmasından kaynaklanan evliliklerin yürümeyeceğine inanmıştır. Hem Doğu hem de Batı toplumlarındaki evliliklerin temelinde, karşı cinse duyulan fiziksel ilginin olduğunu üzüntüyle dile getirir ve özellikle Avrupalı erkeklerde bunun yaygın olmasını tenkit eder. Evlilik gerçekleştikten sonra heveslerin ve duyguların tatmin edilmesine bağlı olarak çiftler, birbirlerinden uzaklaşmaktadırlar.

"…Avrupa ve şark usûl-i izdivaclarında mesele-i aşkıyyenin ilk mebdei yine birdir. Zira Avrupalı delikanlıyı ilk tahrik eden dahi elbette iştihâ-yı cismâniyyettir. Ve illâ onlar için dahi akib-i zifâfdan bed'ile tenafür mümkinattandır ki bunu da emsali nadir değildir." (Taaffüf, 127)

Demir Bey Yahut İnkışaf-ı Esrar romanında anlatıcı, kadınların kocalarında aradıkları en önemli özelliklerden birinin mertlik ve güven duygusu olduğunun altını çizer. Feride Hanım'ın Demir Bey'e olan bağlılığının temelinde de bu beklentilerini bulması vardır. Anlatıcı; kadınların çok sert ve çok uyuşuk kocalar istemeyeceğini de belirterek geleneksel erkek tipinin ahlaki özelliklerinin, kadınları her zaman etkilediğini düşünür.

"…kadınlık denilen şeyin havâssını, mükteziyâtını nazar-ı dikkate alarak görüyoruz. Ki kadın kısmı cebbar kocayı sevemeyeceği gibi, miskin kocayı hiç sevemez muhabbetine de, himayesine de itimat edebileceği merd-i hakîkîyi refakat-i edebiyyesinde kabulde bahtiyarlık arar." (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 24)

Ahmet Midhat için evlilik, kıymeti tartışılmaz bir aile birlikteliğidir. Kadın ve erkek arasında sonsuz bir saygı, sadakat ve itimat olmalıdır. Kadını asla ikinci planda

görmez ve kadını erkeğinin hizmetinde görmek istediği gibi, erkeği de kadınının hizmetinde görmek ister. Karı koca arasındaki beklentilerin de maddi beklentilerin çok uzağında olması gerektiği kanaatindedir.

2.8.1.1. Osmanlı evlilik adetlerini tenkit

Tanzimat yazarlarının gerek romanları gerekse makaleleriyle eleştirdikleri konuların başında Osmanlı toplumundaki evlilik adetleri gelmektedir. Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* adlı tiyatro eseriyle dillendirilmeye başlayan görücü usulü evlenme biçimi, komik bir şekilde aktarılır. Şinasi, kadınla erkeğin birbirleriyle görüşerek evlenmesi gerektiğini işaret etmiş, "kaç-göç" âdetinden şikâyet ederek aslında İslam'ın izin verdiği ölçülerde tarafların birbirlerini tanımaları gerektiğini belirtmiştir. Ahmet Midhat Efendi'nin Osmanlıcılık'ı, kendini her alanda göstemekle birlikte bir tabuya dönüşmez. Birçok romanında Osmanlı düzenini ve bu düzenin bozuk taraflarını eleştirmesi bunun en bariz bir örneğidir. Onun Osmanlı evlilik adetlerini değerlendirirken kadın lehine gelişen tutumu, onlara birtakım haklar verilmesi gerektiğini öne sürmekle birlikte, yine de erkeğin himayesinden çıkmasına imkân tanımaz istemez. Kadın, erkeğine bağımlı, ama kişiliğini de kazanmış bir birey olarak görülmek istenir. Bu yaklaşım, mensubu bulunduğu toplumun değer yargılarını değiştirmeye çalışmakla birlikte kökten bir değişime talip olamamanın da göstergesi olarak karşımıza çıkar. Ama yine de "Midhat Efendi'ye bir feminist gözüyle bakabiliriz." (Enginün, 1995: 525)

Gönüllü adlı romanda; evlenecek bir erkeğin, evleneceği kızı bizzat tanıması gerektiği düşüncesine değinilmiştir. Dönemin sosyal hayatı içerisinde oldukça ileri bir tavır olarak değerlendirebileceğimiz bu düşüncenin, bir Osmanlı aydını tarafından dile getirilmesi gözden kaçırılmamalıdır. Tanzimat romancısının sosyal ve evlilik hayatında pek de söz hakkına sahip olduğunu söyleyemeyeceğimiz kadın üzerinde kurulan bir cinsiyet aristokrasisini, kadın lehine değiştirme çabasına şahit oluruz. Ona göre, zaten İslam dininin izin vermiş olduğu şekliyle evlenecek olan kadın ve erkek, birbirlerini meşru bir ortamda tanımak zorundadır. Sadece ebeveynlerin kararına göre yapılan evlilikler, İslamiyet'in hükümlerine aykırı sayılmalıdır. Ama maalesef toplumsal taassup, kendi inanışlarında direterek dinin ruhsat verdiği bir konuyu tamamen hükümsüz bırakmıştır. Fakat anlatıcı bununla beraber, evlenecek tarafların birbirlerini tanıma

izninin suistimal edilmesinden de endişelenmektedir. Erkeğin, evleneceği bir kadını yakından tanıma niyetiyle, onu kullanması ve namusunu lekelemesi tehlikesi de vardır. Bunun örneklerinin Avrupa'da görüldüğünü belirterek bu konuda kadın namusunun korunması için azami derecede dikkat gösterilmesi gerektiğini düşünür.

"Şimdiye kadar bin romanımızda beyan edilmiş olduğu vechile bir delikanlı teehhül hususunda yalnız validesinin veyahut kendine müteallik olan kadınların keyfine tabi olmamak ve alacağı kızı kendisi dahi tanımak öğrenmek ister ise biz kendisiyle beraberiz. Hatta bu bapta şer'an dahi büyük büyük müsaadeler vardır ki müsâadât-ı mezkureden hüsn-i istifade iki tarafın dahi hukukunu, ismetini, şanını mühafaza ile beraber maksutarına vusullerini temin edilebilir. Lâkin bu müsâade-i ma'kûleyi suistimal ile Avrupa'nın mülâzemât-ı âşıkânesi kuyud ve şürütunun da haricinde olarak kızlara etvar-ı aşkane göstermek bilahare izdivaç vukua gelmeyip de o cümlece mûcib-i teellüm olan ahvale meydan açılamayacak ve izdivaç vukua gelecek bile olsa yine tehlikeden sâlim değildir." (Gönüllü, 239-240)

Evlilik öncesi, taraflar arasındaki yakınlaşmadan doğabilecek bir diğer tehlike de; kadına "aşk"ın öğretilmesi, hatta duygusal açıdan bir gönül serbestliğinin kadınlara farkında olmadan aşılanabileceğidir. Anlatıcının, kadının evlenmeden önce tutkulu duygular taşımasını ve hatta aşk yaşamasını sakıncalı bulduğunu söyleyebiliriz. Fiziksel bekârete hem erkeğin, ama özellikle de kadının riayet ederek aynı zamanda ruhsal bekâretin de korunması gerektiğini düşünür. Evliliği, iki temiz bedenin ve ruhun buluşması olarak görmek ister.

Osmanlı evlilik adetlerini değerlendirirken kimi zaman kararsızlıklara düşen Ahmet Midhat, mesele Avrupa ile Osmanlı'yı karşılaştırmaya gelince düşüncelerini Osmanlı gelenekleri lehinde kullanmaktadır. Ona göre geleneksel usül, Avrupa'nın her bakımdan ahlakı öteleyen evlilik tutumlarından üstündür. Kadına verilen değer ve haklar bakımından İslam medeniyetinin, Avrupa medeniyetinden daha ilerde olduğu inancındadır. Osmanlı toplumunda kadına verilen değerin bir ifadesi olarak erkeğin kadından hiçbir maddi beklentisinin olmadığını ileri sürer. Avrupa'daki evliliklerden görülen drahoma, yani kadın çeyizinin önemsenmesi, Osmanlı toplumunda sözkonusu

bile olamaz. Bilakis Osmanlı evlilik hayatında erkek, kadınına hem sevgisini, sadakatini hem de maddi varlığını sunar. Bu, kadına verilen değerin bir göstergesidir.

"—…Biz Osmanlıyız. Teehhül hususunda bile zevcemizin bize kaç bin franklık çeyiz akçesini getireceğini düşünemeyiz! Bir kadın bize hem gönlünü versin hem servet getirsin daiyesinde olamayız! Biz kadına hem gönlümüzü hem servetimizi arz eyleriz!" (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr,137)

Geleneksel Osmanlı sosyal hayatının bünyesinde, evlilik kurumu ile ilgili yerleşik ve yaygın kanaatler vardır. Bu inanışlar, Osmanlı toplumunun karakteristiğini oluşturmaktadır. Kadının, evinin dışındaki gündelik hayata dahline kapalı olan sosyal yapı, evlenecek olan kadına pek söz hakkı tanımaz. Sadece kadın için değil, erkek için de geçerli sayılabilecek bu durum, tarafların karar verme hakkını yaygın olarak ellerinden almıştır. Evliliğin gerçekleşmesi çoğunlukla kadın ve erkeğin ailelerinin anlaşmasıyla gerçekleşmektedir. Bu genel durum, kadınların hem küçük yaşta evlendirilmeleri hem de rızalarının alınmaması durumunu doğurmaktadır. Ahmet Midhat, *Bahtiyarlık* romanının Nusret Hanım'ı ile sair Osmanlı kızları arasında bir karşılaştırma yoluna giderken Osmanlı kızlarının çok küçük yaşta henüz hayata dair bir fikre sahip olmadan evlendirildiklerini; mahalle halkının da bir evlilik gerçekleşirken hep olumsuz tarafları görmeye meyilli olduklarını düşünür. Yani hayırlı bir iş gerçekleşirken dedikoduculuk ve niyet bozuculuk kendini göstermekte, damadın güzelliği ve gençliği daha çok önemsenmektedir. Erkeğin terbiyesi ve ahlakı ile ilgili şeyler göz ardı edildiği için sadece gösterişe hitap eden beklentiler eleştirilir.

"… Malûmdur ki bizde kız1ar aglebiyet üzere zevciyet hakkında bir fikr-i metin peyda etmeksizin kocaya varırlar. Zaten on üç on dört nihayet on beş yaşında teehhül ederek bu zamanlarsa henüz çocuk sayılacaklarından hayatın en mühim bir hâli olan bu meselede bir fikr-i metîn peydasına yaşları dahi müsait olmamıştır. Kocaya varmayı on1ar «gelin olmak» tabiriyle yadederler. Ne kadar dikkat edilecek bir tabirdir! «Ayşe Hanım gelin oldu» derler ki «Tellendi pullandı giyindi kuşandı» demektir. Ve böyle olmak hevesiyle bir kız gelin olur. Gelin olduktan sonra şu maişethanenin taayyüşü ne suret göstereceğini hiç hatırına bile getirmemiştir. Gelinin yanında bir de güveği bulunmak lüzumu derkârsa da damat için dahi gençlik güzellik süs filân matlup olup bir

adamda bunlar bulunmasa da geçinmek için lâzım gelen şeylerin kâffesi maaziyadetin mevcut olsa yani adamcağız hüner sahibi kalp sahibi terbiyeli mert bir şey bulunsa yine kızcağızın «başı ateşe yanmış» olduğunu hükmedenler damadın meziyyât-ı merdânesini düşünenlere nispetle birin bine olan nispeti gibi kalırlar." (Bahtiyarlık, 553–554)

Yeryüzünde Bir Melek romanında, Osmanlı'daki evlilik kurumu üzerine görüşlerini sıralamaya devam eder. Kadın lehine geliştirdiği bakışı, o dönem için oldukça feminist bir tavırdır. Evlilik kurumu adetlerinin, geleneksel yapıda gittikçe anlamsızlaştığını ve insanların tercihlerine kulak verilmemesini burada da eleştirir. Osmanlı kızlarının sevdikleri ve tercih ettikleri insanlarla evlenmelerinin pek mümkün olmadığının altını çizer. Osmanlı erkekleri de aynı durumla karşı karşıyadırlar. Her ne kadar İslamiyet, evlenecek olan çiftlerin birbirlerini görmelerine ve ölçülü şekilde birbirlerini tanımalarına fırsat verse de muhafazakâr toplum taassubu, ürettiği yasaklarla bunu ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Romanda, tıpkı *Bahtiyarlık*'taki ifadelere benzer şekilde Osmanlı kızlarının yüzlerini bile görmedikleri insanlarla evlendirilmelerine tepkilidir.

"Lakin bizim memleketimizce, kızlardan sevdikleri adamlara varmış olanları pek nadir olup aglebi sevdiğini değil henüz yüzünü bile görmediği adamlara varırlar. Hatta kızlar nasıl bir koca istediklerini hülya eyledikleri zaman, zihinlerinde karar verdikleri gibi kocalara da nadir varabilirler. Zira onlar kocalarına kendileri varmazlar. Hatta kocaları dahi karılarını kendileri almazlar. Evlenecek olan herifler kız intihabını akrabasına havale eyledikleri gibi onlar dahi alacakları kızı kendisinden değil akrabasından isterler. Sanki kocaya varacak ve evlenecek olanlar kendileriymiş gibi onlar neye karar verirlerse delikanlıyla kız dahi ona razı olurlar." (Yeryüzünde Bir Melek, 50)

Taaffüf romanında, Ahmet Midhat'ın meseleye yaptığı farklı bir değerlendirmeyi görürüz. Anlatıcı Saniha ile Rasih diyalogu etrafında öğretici bir dille, Osmanlı evlilik adetlerini olumlu yönleriyle sunar. Rasih, böylesi bir evlenme şekline tasvip edici bir şekilde yaklaşır. Anlatıcının, bu meseleye yaklaşırken taşıdığı ölçü; olaylar Osmanlı dairesi içerisinde gerçekleşiyorsa bir özeleştiri şeklinde; eğer Avrupalı muhataplar karşısında gerçekleşiyorsa savunmacı bir tutumla kendini göstermektedir.

Değişik romanlarında sergilediği evlilik adetleri ile ilgili farklı tutumlarını ancak bu niyetiyle açıklayabiliriz. Ona göre Osmanlı'da, bir evlilik adabı ve edebi hâkimdir. Evlenmek isteyen bir Osmanlı erkeğinin yapması gereken şey "adet-i milliyesine" uygun bir şekilde ailesinden bir kadın göndermektir. Eğer arzu edilirse, evlenmek istenilen kızın da kendisine talip olan erkeği görmesiyle evliliğin gerçekleşmesine imkân verilmiş olur.

"… bizim âdet-i milliyemizde zevce-i müstakbelesine kable'n-nikaâh prezante edilmek yoktur. Elçilik dedim, yine onu tekrar ederim.

- Tarafınızdan bir de itimadnameyi hamil olacak mıyım?

-Yok yok, bazı alafrangameşreplerimiz bunu yapıyorlar. Mektup ile arz-ı hâl ediyorlar. Ama ben bunu şık saymam. Asıl bir Osmanlı bir Müslüman centilmeni böyle hareket etmemeli.

-Ya nasıl hareket etmeli.

-Familya sahibi size familyasından bir kadın göndermeli. Asıl adet-i milliyemiz bunu iktiza eder. Lakın benim hısım, akrabam kimse olmadığından ben sizin gibi terbiyeli kibar bir kadını irsal ederim. Hüviyetimi, arzumu, tarafımdan bilvekale tarif ve beyan edersiniz. Şahsımı da iki defa gördü. Arzu ederse yine görebilir. Ben onu gördüm a! Onun da beni görmeye hakkı inkar olunamaz. Böyle bir rüyet âdet-i milliyemize bilkülliye mugayir de değildir. Kabul ederse işi tesviye eder gideriz." (Taaffüf, 113)

Gençlik adlı hikâyede; Osmanlıdaki evlilik âdetleri yine kahramanın ağzıyla eleştirilir. Burada da evlenecek kadın ve erkeğin arasına konulan uzaklık ve onların rızasının alınmamasının sosyal nedenleri izah edilir. Bir kız, sevdiği bir erkekle görüşmeye başlarsa ve bu durum halkın diline de düşerse, kız artık namusunu kaybetmiş sayılmaktadır. Ahlaki ölçülere aykırı olarak bekâr kızların herhangi bir erkekle gönül ilişkisinin olması, bir iffetsizlik meselesi olarak kabul edilir. Muhafazakâr toplumun gittikçe şiddetlenen taassubu, böyle olumsuz sonuçlar doğurmaktadır: *"Bizim memlekette kızlar istediği ve sevdiği kocaya varamazlar, Babalar kimi isterler ise onu kendilerine damat ederler. Eğerçi bir kızın bir delikanlıya izhar-ı measir-i muhabbet ettiği görülse, "Vay bu kız perde-i iffeti çâk çâk etmiş" derler." (Gençlik, 32–33)*

Kadın-erkek ilişkilerine sınırlama getirmiş olan toplumlarda, toplumsal taassup daha şiddetli olmaktadır. İki cins arasındaki duygusal aktarımın da tam anlamıyla gerçekleşememesi, irtibatın üçüncü şahıslar aracılığıyla gerçekleşmesine neden olur. *Teehhül* hikâyesinin kadın kahramanı Sabire Hanım; *"hürriyet-i şahsiyemiz temin edilmemiş ise tesadüfi olsun ben istediğim kocaya vardım"* diyerek Osmanlı toplumunda yine erkek ve kızların her istedikleri ile evlenemeyeceği gerçeğini, seçme haklarının kısıtlılığını yineler. Kadının toplum içinde ciddi sayılabilecek bir özgürlük problemi vardır. Mazlum Bey'in şu ifadeleri de erkek gözüyle bu gerçeğin değerlendirmesini yansıtmaktadır:*"…bizim memlekette henüz hürriyet-i şahsiye temin edilmemiştir ki her erkek istediği kızı alsın ve her kız da istediği erkeğe varsın." (Teehhül, 48)* Sabire Hanım, Mazlum Bey'i, evlilik öncesinde görerek âşık olmuş ve tesadüflerin yardımı ile ancak onunla evlenebilmiştir. Fakat zamanla Mazlum Bey'in ona karşı hiçbir duygu beslemediğini de anlamaya başlar. Mazlum'un intiharından sonra da bıraktığı mektuplarla bütün gerçekler ortaya çıkmış olur. Mazlum Bey, Hayfa isimli bir kıza sevdalanmış, fakat ailesinin karşı çıkması sonucunda onunla evlenme arzusunu gerçekleştirememiştir. Üstelik aralarındaki bu ilişkinin ortaya çıkması, Hayfa'nın adının kirlenmesine de sebep olmuştur. Halk, "bu kız bir delikanlı ile ipliği pazara çıkardı" diye onu ayıplamaya başlar. Mazlum'un ailesinin bu evliliğe karşı çıkışının temelinde de bu dedikodular yatmaktadır. Ailesi, "böyle yüz göz olmuş bir kızla" evlenmesine izin vermez. Nitekim ailesi, rızası olmadan onu Sabiha Hanım ile evlendirmiştir. Sabiha için saadet anlamına gelen bu evlilik, Mazlum için içinden çıkılmaz bir azaba dönüşmüştür. Bu olayların yanında Hayfa'nın ailesi de kızlarını beşik kertmesi olan Kaşıkçılar Kethüdasının oğlu ile nişanlar. Bu evlilikte onun da rızası alınmamıştır. Dolayısıyla babası bütün yolları kapatarak kızını verdiği söz için başka biriyle evlendiremeyeceğini söyler. Hayfa'ya görücü olarak gönderilen Kaşıkçılar Kethüdasının karısı, oğlunun beşik kertmesi olan kızı almak için, henüz daha erkek ve kız çocukken verilen sözün yerine getirilmesini talep eder. Buna değinilen pasajda, beşik kertmesi âdetinin varlığı ve tarafların özgürlüğünü kısıtlayıcılığı üzerinde durulur. Aile yapısının, kız evladın evliliği üzerinde kurduğu baskıyı net olarak burada görebiliriz. Dolayısıyla Osmanlı evlilik geleneğinin yanlış bir âdeti olarak "beşik kertmesi" olayı da

eleştirilmiş olur. Kadına söyleyecek hiçbir söz bırakılmaz. Ve hikâye, çıkmaza giren Mazlum Bey'in intiharı ile son bulur.

"… Daha beşikte iken takılan nişanın hükmü icra olunmasını talep eyledi. Valide ve peder "Baş üstüne!" deyip tedarikâta başladılar. Ben "İstemem!" diye cevabı kestim. Peder üzerime hücum edip "Bak şu hınzır aşüftenin ettiği halta! Bu işte senin emrin mi olacak benim sözüm mü?" diye kıyametleri kopardı. Düşündüm taşındım. Kurtulmak imkânı yok. Kime arz-ı hâl edeyim. Kimse pederinim fikrine itiraz etmez. Nihayet kendi hayatıma olsun sahibim ya. İşbu analık babalık hukuku ve evlât olmak esareti benim hayatımla bakîdir ya. Bunu feda ediversem hiç kimsenin diyeceği ve yapacağı kalmaz, dedim ve bunun üzerine zifaf gecesi telef-i nefs etmeyi kat'iyen kararlaştırdım." (Teehhül, 54)

Anlatıcı, bütün bunları naklettikten sonra, anne ve babaların çocukları üzerinde yalnız "hukuk-ı übüvvet" hakkının olabileceğinin ve onların kişisel özgürlüklerine dokunulmasının doğru olmadığının altını çizer. Çünkü hikâyedeki her iki kahraman da büyük aşk yaşamalarına rağmen ailelerinin engellemesi ve sosyal tutumlar nedeniyle kaybolup gitmişlerdir. Ahmet Midhat, ebeveynlere "evlenecek olan siz misiniz?" yoksa "çocuklarınız mı?" diye sormadan edemez.

"…Şimdi bu analara babalara sormuş olsak ki, "Canım kocaya vereceğiniz kız veyahut evlendireceğiniz çocuğun refik vefa'refikasıyla siz mi taayyüş edeceksiniz? Bakalım sizin istediğiniz kimseyi çocuğunuz sevecek mi?" Buna verecekleri cevap, "Evlât benim değil mi? İstediğime veririm" kelimelerinden başka bir şey olamaz. Artık işin yok ise anlatmaya çalış ve "Hayır evlât senin değildir. Cenab-ı Hak onu senin sulbünden getirdiği cihetle olsa olsa evlât üzerinde hukuk-ı übüvvet olabilir, yoksa her çocuk bereket versin ki henüz ismi kaybolmamış olan "fail-i muhtar" olduktan sonra hukuk-ı şahsiyesine tamamıyla sahip olur" de. Kim anlar, kim kabul eder. (Teehhül, 53–54)

O, toplumun büyük kesiminin, İslam dininin evlilik konusunda tarafların rızasının alınması gerektiği yolundaki izninden habersiz olduğunu belirtir. Çok çeşitli konularda olduğu gibi, evlilik ile ilgili inanışlar da mutaassıplığın kurbanı olmuştur. Kadının söz ve eylem hakkından yoksun bırakılmasına bir Osmanlı aydını olarak Ahmet Midhat her zaman karşı çıkmış ve bunun din adına savunulamayacağını anlatmaya çalışmıştır.

Sorunun esas kaynağı olarak da insanların tutumlarını değil, sürüp gelen yanlış toplumsal adetleri gösterir. Dinin gerçek emirlerinden uzak olarak şekillenen yanlış inanışlar, genç erkek ve kızların hayatlarının mahvına sebep olur.

"... Kabahat yalnız âdet-i câriyenindir. O bîçareler de ne yapsınlar, hukuk-ı şahsiye ne olduğunu ve evlenmek ve kocaya varmak ne kadar mühim bir madde bulunduğunu ve böyle bir emr-i ehemmi yalnız kendi vicdanlarında kararlaştırmayarak esas-ı dinimizin dahi tavsiyesi mucibince bu bapta evlenecek ve gelin olacakların dahi muvafakatlarını istihsal lâzım idüğünü bilemeyerek nazar-ı ehemmiyetleri önüne yalnız zamanenin âdetini getiriyorlar." (Teehhül, 55)

Bir Tövbekâr hikâyesinde, Talat Hanım ve Murtaza Bey'in evlilikleri üzerinden bir değerlendirme yapan Ahmet Midhat, Osmanlı toplumundaki görücü usulüyle yapılan evlenme adetlerinin sakıncaları olabileceği ihtimali ile birlikte, birtakım faydalarının da evliliklerin geleceği açısından önem taşıdığını düşünür. Anlatıcının, dönemin sosyo-kültürel ortamının tutuculuğunu göz önünde bulundurarak geleneğin tüm duvarlarını yıkması elbette beklenemez. Eleştirel ölçü, Osmanlı evlilik adetleri üzerinde bir takım iyimser bakış açılarının geliştirilmesiyle yapılır. Buna bağlı olarak görücü usulü evlenme âdetinin olumlu görülen taraflarından biri, çiftlerin birbirlerine duydukları sevginin daha uzun kalabilme ihtimalidir. Çünkü birbirlerine duydukları aşkla evlenen insanların bir kısmı, evlilik hayatları ilerledikçe birbirlerinden soğumaya da başlarlar. Bu durum Avrupa'da çok sık görülmekte, evlenmelerinden birkaç ay sonra çiftler, birbirlerinden usanç emareleri göstermektedirler. Oysaki Osmanlı'da, görücü usulü evlenme, kimi zaman çiftlerin evlendikten sonra birbirlerine büyük aşklar duyarak mutlu olmalarına da imkân verebilmektedir.

"Bir adamın yüzünü hiç görmediği ve ahlâk ve terbiyesini bilmediği kız ile bizim âdet-i Osmaniyemizce teehhül ve tezevvüç etmesinde bilâhare o kızı beğenmemek ve ahlâk ve terbiyesinden hoşlanmamak gibi ihtimaller hakikaten pek çok ise de bu âdetin bir de iyilik ciheti vardır ki onu da inkâra ihtimal yoktur. Aralarında muaşaka hâsıl olarak izdivaç eylemiş bulunanlar izdivaçlarından itibaren o muaşakayı tedenniden muhafazaya çalışmış olurlar…"(Bir Tövbekâr, 420)

Bu düşüncesine paralel biçimde *Teehhül* hikâyesinde, Osmanlı'da; ailelerin kararıyla evlenilmesi meselesini eleştirenlere hak vermekle birlikte, bizdeki mutlu evliliklerin Avrupa'daki mutlu evliliklerden çok daha fazla olduğunu ileri sürer. Bu konuda neticeye bakarak bir yorum çıkarmaya çalışır. Onun için aslolan, evliliklerin mutluluk üzere yaşanıp yaşanmadığıdır. Bunları dile getirirken karşı çıktığı bir diğer mesele de çocuk sayılabilecek kadar küçük yaşta evliliklerin yapılmasıdır. Gençlerin belli bir olgunluğa erişmeden evlendirilmelerini çok yanlış bulur. Çünkü bu yaşlarda evliliğin ciddiyetini ve mesuliyetlerini kavramak mümkün değildir.

"Bizde hâl böyle değildir. Avrupalılık nokta-i nazarından bakanlar bizim usûl-i izdivacımızı 'Gözü kapalı bir izdivaç' diye sû-i telâkki ederler. Vakıa bazı ahvale göre haklıdırlar. Ama bazı ahvale göre bu hükümleri yanlıştır. Bizde hüsn-i muvaffakiyetle netice-pezîr olan izdivaçlar Avrupa izdivaçlarından daha çoktur. Ama zevç on yedi ve zevce on dört yaşlarında olmamak şartıyla! Çünkü böyle olan izdivaçları bir nevi çocuk oyuncağı addetmek daha doğru olur." (Taaffüf, 48)

Bahtiyarlık romanında Nusret adlı kadın kahramanın, evlilikle alakalı düşünceler geliştirdiğini ve kahramanda kendi kararlarına bağlı bir evlenme düşüncesi uyandığını görürüz. Aldığı alafranga eğitime bağlı olarak o, evlenmeden önce flört etmeyi arzular ve kendisine gelen görücülere çıkmayı reddeder. Nusret, Osmanlı evlilik adetlerine karşı çıkan ve alafranga bir kız gibi kendi seçeceği biriyle evlenmek isteğini yansıtan bir kahraman olarak belirir.

"… Evlenmeden evvel Avrupalılar gibi flört devresi yaşamak isteyen böyle yetişmiş bir kızın görücü usûlüne iltifat etmeyeceği tabiidir. Nitekim on üçünü bitirip on dördüne girince bir takım kibar muhitlerden görücüler gelmeğe başlar. "Vâlidesi kızına bu görücülere çıkıp kendisini arzetmeyi teklif eylediği hâlde kız "ben câriye miyim ki beni beğeniniz diye bir alay kadının karşısına çıkayım." cevabiyle imtinâ eylerse beğenir misiniz?" (Bahtiyarlık, 126)

Şemseddin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat* adlı romanında, Talat Bey'in annesi Saliha Hanım ile dadısı arasında Talat Bey'in evlendirilmesi konusunda bir konuşma gerçekleşir. Saliha Hanım, dadının aceleciliğine kızarak kız seçiminin önemine ve bu işlerin ince eleyip sık dokuyarak gerçekleşmesine olan inancını belirtir. Saliha

Hanım, toplumda hâkim olan evlilik adetlerinin nasıl kötü sonuçlar doğurduğunun farkındadır. Görücü âdetine dayanan ve tarafların birbirlerinin yüzünü bile görmeden yaptıkları evlilikler, onun tarafından da eleştirilir. Bu bölümde, hem oğlunun hem de alacağı kızın görüşlerini önemseyen anlayışlı bir anne tip ile karşılaşırız. Aynı zamanda, oğlunu evlendireceği kızda, fiziksel güzellikten daha çok ahlaki güzelliği ön planda tutması da önemli bir noktadır. Toplumda, sadece dış güzelliğe bakılarak yapılan evliliklerin kötü şekilde noktalandığını, gençlerin birbirlerini tanımamalarının doğurduğu olumsuzlukları gözler önüne serer. Ahmet Midhat'ın dışında Şemseddin Sami'nin de bu konuyu mercek altına aldığını ve önemsediğini görüyoruz.

"Ben bir kızı bir kere görmekle ne tanıyacağım? Çehresini bile anlayamam. Sonra, gelin yalnız güzel mi olmak lazım? Ben bir kız afife olmadıkça, tabiatı iyi olmadıkça, ben hiç onu kendime gelin yapar mıyım? Sonra, benim beğendiğimi, senin beğendiğimi oğlum beğenir mi bakalım? Hep, âlem nasıl yaparsa biz de öyle yapalım diyorsun. Lâkin görmez misin ki halkın çoğu bugün evlenir, yarın kocası karısını yahut karısı kocasını bırakır. Bin türlü rezalet olur. Olacak a, görmedik bilmedik bir kız alırlar, hiç sormaksızın bilmediği bir kocaya verirler. Acaba çocuk o kızla imtizaç edecek mi? Beğenecek mi? Sevecek mi? Kız da onu isteyecek mi? Babası, anası buraları hiç düşünmüyorlar." (Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat, 32-33)

Çingene hikâyesinde Şems Hikmet Bey, çingene kızı Ziba'ya olan aşkını öğrenen annesinin engellemesi ile karşılaşır. Fakat Hikmet Bey onun üstü kapalı karşı çıkışlarına karşı tavrını net olarak belirler. Evlenme hakkının herkesin kendi seçimine bağlı olduğuna vurgu yaparak anne baba hakkının bir yere kadar geçerli olduğunu ileri sürer. İnsanın kendi tercihlerine göre evlenip evlenmeyeceğine karar vermesinin tabii bir mesele olarak kabul edilmesini ister. Hikmet bu düşüncesinin sadece kendisine ait bir kanaat olmadığını, zamane gençlerinin çoğunun bile, artık kendi haklarının bilincinde insanlar olarak evlilik kararlarını kendilerinin vermeye çalıştıklarını söyler.

"—… ben teehhül edecek olsam hiç sizin tarafınızdan, mümanaata, muvafakata bakmam. "Falanı alacağım" der ve alırım. Senin bildiğin zamanlar geçti. Bu zamanda benim gibi bıyığını parmağına dolayan babayiğitler değil a, bana oğul olabilecek çocuklar bile her haklarını, her vazifelerini öğrenmeye başladılar. (Çingene, 483)

Esaret adlı hikâyenin kahramanı Zeynel Bey'de, evlenmeyişinin nedenini kendisinin özel bir sorununun yanısıra, kadınların erkeklere galebe eder hale gelmelerine bağlar. Döneminde gözlemlediği evlilik hayatındaki olumsuzluklar, onu bu yönde engellemiştir: *"… Âlemin hâlinden, yani şu zamanda zevcin zevceye tagallübü âdet-i kadimesi kesb-i itidal eder iken hudud-ı lâzımenin dahi haricine çıkarak âdeta zevcenin zevce tagallübü suretini kesp etmiş olmasından dolayı hâlimi dahi bildiğimden teehhül ve tezevvüce bir vechle cesaret edemeyerek otuz beş yaşına kadar tecerrüdü ihtiyar eyledim." (Esaret, 13)* Bu durum, evlilik adetlerinden daha çok, karı-koca ilişkilerinin yozlaşması ile daha yakın ilişkilidir. Kadın ve erkek arasındaki ev içi güç elde etme yarışı, kahramana göre kadının lehine sonuçlanmış ve Osmanlı erkeği otoritesini genel anlamda yitirmiştir.

Tanzimat romancısının Osmanlı evlilik adetlerini değerlendirişinde, yer yer eleştirel bir dil kullandığını görürüz. Bu eleştirel tutum kendini en çok, kadın lehine gösterir. Geleneksel toplumun görücü usülüne dayanan evlilik anlayışı, evlenecek kadın ve erkeğe söz hakkı tanımaz. Dolayısıyla Tanzimat romancısı, yaptığı bu kritikle bir yerleşik yanlışı sarsmaya çalışarak hem erkeğin hem de kadının hakkını savunmaya çalışır. Fakat Ahmet Midhat'ın, öteki toplumun evlilik adetlerini eleştirirken onun karşısında Osmanlı evlilik adetlerini benimsediğini de görürüz. Avrupalıların evlilik öncesi kadın-erkek yakınlaşmaları, hem ahlakî hem de bir evlilik problemi olarak görülür. Hâlbuki birbirini görmeden evlenen çiftlerin, birbirlerini sevmeme ihtimalleri varsa da bir ömür muhabbetlerini yaşatabilme imkânları da vardır. Ayrıca Avrupada'ki drahoma gibi bir adet, Osmanlı evlilik hayatında bahis konusu bile olmamaktadır. Ahmet Midhat'ın yanı sıra Şemseddin Sami'de, evlenecek çiftlerin birbirlerini tanımadan evlenmelerini eleştirdiği gibi, kızların genç yaşta evlendirilmelerine de değinmiştir. Ayrıca evlenecek erkeklerde maddi zenginlikten daha çok ahlaki güzellik aranması gerektiği yönündeki kanaatini belirterek ailelerin evlenecek çiftlere daha hoşgörülü davranmaları gerektiği yönünde göndermelerde bulunmuştur.

2.8.1.2. Öteki toplumun evlilik adetlerini tenkit

Öteki toplumun evlilik adetleri, Ahmet Midhat Efendi'nin tenkit odaklarının başında gelmiş; Avrupa toplumunun, evlilik öncesindeki kadın-erkek ilişkilerinden

evlilik sonrası ilişkilerine kadar pek çok tutum ve inanışına eleştiriler getirmiştir. Çünkü bu yaşayış özellikleri, Osmanlı ahlak kabulleri ve aile yaşantısı ile bağdaşmamaktadır. "O, kadında iffet'i, ailede mahremiyet'i ölçü alan tutumuyla, diğer yazarlarımızdan ayrılır. Yine o, diğer yazarlarımız tarafından tenkit edilen aile yapımızı, hemen her fırsatta savunmuş, Batılı aileler karşısında Osmanlı ailesinin daha faziletli olduğunu birçok romanında göstermeye çalışmıştır." (Tekin, 1990: 41-42) Özellikle Avrupa'daki evlilik geleneklerinin başında gelen ve evlenecek kadının, evleneceği erkeğe drahoma denilen çeyiz parasını verme zorunluluğunu çirkin bir gelenek olarak romanlarında sık sık işaret etmiş, Osmanlı'da böyle bir âdetin olamayacağını vurgulama gereği duymuştur.

Drahoma âdetinin Avrupa'da kadının kötü yola düşmesinin temel sebeplerinden biri olduğunu dile getirdiği romanlarından biri *Henüz On Yedi Yaşında*'dır. Bu âdetin sebep olduğu sosyal ve bireysel felaketlerin neticelerini gözler önüne serdiği romanda, Hristiyanlık'ın özünde böyle bir geleneğin yer almadığını, bunun Avrupalılar tarafından Hristiyanlık'a sonradan yerleştirildiğini savunur. Anlatıcı, drahomanın sadece Avrupa'da değil, artık yavaş yavaş Osmanlı topraklarında yaşayan yerli Hristiyanlar arasında da yayılmaya başlamasından üzüntüyle bahseder. Evlenmek için maddi varlıkları yeterli gelmeyen Hristiyan kızlarının karşısına bu evlilik âdeti, ekonomik bir felaket olarak çıkar. Yoksullukla baş etmenin çıkar yolu olarak da fuhşu görmeleri, Hristiyan kızlarının bir talihsizliği olarak belirtilir.

"—…Hıristiyanlar da ise fuhşun meydan almasına asıl sebep kızların kocaya verilmesi hususunda muhtaç görüldükleri drahoma maddesidir. Bir kız kocasını adeta satın almalıdır. Parası yoksa koca bulamaz. Bayağı hali vakti yerinde olan bir Hıristiyan'ın üç kızı oldu mu? Herif battı gitti. Nâsta fukara her zaman ağniyadan daha çoktur. İşte dırahoması olmayan kızlar bilmecburiye gayr-ı meşru yollarda taharrî-i huzûzâta mecbur olurlar. Eğer patrikler şu dırahoma âdetini feshedecek olsalar hakikaten bu kerahati azaltmaya büyük bir hizmet etmiş olurlardı…" (Henüz 17 Yaşında, 123)

Ahmet Midhat'ın öteki toplumun evliliğe giden yolda kadın-erkek ilişkilerine bakışı bütünüyle ahlakî endişeler etrafında şekillenir. Kadının korumasızlığı, evlilik

öncesi ve sonrası başıboş bırakılmışlığı, ona göre kadını değerden yoksun bir hayatın içerisine çekecektir. *Paris'te Bir Türk* romanında, Avrupalı çiftlerin evlilik süreci hakkında yorum yapan yazar, onların henüz evlenmeden muratlarına ermiş olmalarına mizahî bir dille değinir. Çünkü onlar, daha evlenmeden evlilik hayatında yaşanması gereken her türlü mahremiyeti ve yakınlığı yaşamış olurlar. Başka bir deyişle, Ahmet Midhat'ın çok önemsediği ve önceledeği iffet ve ahlak meselesi, evlilik öncesinde ciddi zararlar görür. Evliliğin kutsiyeti hiçe sayılmakta; evlilik hayatı, zevk ekseninde yaşanan basit bir birliktelikten ibaret olarak görülmektedir.

"…Avrupa'da murada ermek mutlaka düğünün, bayramın icrasına mütevakkıf değildir. İki yavuklu ne zaman isterler ise muratlarına erebilirler. Düğün, bayram denilen şey ise akraba ve ahibbaya ya kendi hanelerinde veyahut güzel bir hotelde balo ve ziyafet i'tâsından ibarettir." (Paris'te Bir Türk, 283)

Evlilik öncesi ilişkilerde erkeğin sergilediği sakıncalı bir davranış biçimi ise, "alacakları kızları tanıma" bahanesiyle kadınları fiziksel olarak kullanmalarıdır. Tamamen şehvetlerine bağlı olarak başlayan ilişkileri; kadının tüketilmesi, yani bekâretlerini kaybetmeleri ile sonuçlanmaktadır. Kadın açıkça kullanılmakta, erkeğin istismarına açık hale gelmektedir. Kadına yönelik koruyucu bir yönelimle Ahmet Midhat, ahlakî kabullere sığmayacak olan bu davranışları kabullenemez. Gönüllü romanında, bu ilişkilerin fazla ileriye götürülerek kadın iffetinin zedelenmesi ortaya konur ve erkeklerin bu heveslerinin doğurduğu birtakım acı sonuçlar anlatılır. Hatta bu kullanılmışlıklarının verdiği ızdırapdan ölen kızların varlığından bahsedilir.

"Alacağımız kızları tanıyıp da öyle almalıyız" gayretini epeyce ileriye götürerek tamam artık rücu etmemeye vicdanen mecbur olacakları menzile kadar vardıktan sonra o heves ve iştiyak-ı âşıkâne artık mûbeddel-i itmi'nan-ı visal olarak ahd ve misak-ı aşıkaneyi nakza ve rucu edilememesi muktezâ-yı vicdan görülmek lâzım gelen nikahtan da rücua kadar varmaktadırlar ki bundan dolayı ne kadar ahval-i elimeye sebebiyet gösterdikleri bazı kızların verem döşeklerine döşenmekte bulunmaları ile hatta bazılarının intiharı bile göze aldırmakta olmalarıyla şâyânı muvâzenedir." (Gönüllü, 239)

Ahmet Midhat, öteki toplumun evlilik adetlerini değerlendirirken çiftlerin evlenmeden önce birbirlerinde aradıkları özelliklerin tutarsızlığını da eleştirir. Avrupalı ailelerin damat adaylarında aradıkları en temel özellikler, maddi beklentilerle sınırlandırılmıştır. Onların öncelikleri; itibar, asalet ve iyi bir meslektir. *İki Hud'akâr* hikâyesinde, bu durum eleştirilirken drahoma âdetine yine değinilmiş, hikâyenin kahramanı Şarl, Paris kibarları arasında geçerliliği olan bu yanlış beklentileri gözlemleyerek sosyal ilişkiler bakımından nasıl acı tablolarla karşılaşıldığını da görmüştür. Evlenecek taraflar arasındaki menfaat beklentileri karşılıklı olduğu için erkeklerin de beklentileri farklı şekillerde kendisini gösterir. Şarl, bu kibar hayatındaki evliliklerin tamamen "menfaat ve garazına mutabık bir kontratodan ibaret" olduğunun farkına varmıştır. Avrupalı kibar erkekler, evliliği ancak her türlü sefahat lezzetini tattıktan sonra düşünmeye başlarlar. Evliliği, maddi beklentilerini karşılayabilecekleri bir alışveriş düzeyine indirgerler.

"…Öyle gencecik evlenmek esnaf takımında, köylüde falanda olabilir ise de kibar âleminde olamaz. Kezalik, damadın zengin olması da matlup değil. Çünkü tezvic olunacak kızın babası ona yüz binlerce frank drahoma verecek. Damat fakir ise bile zengin olacak. Hatta fakir olması matluptur bile! Kayın peder ve validelerin aradıkları bir şey var ise o da damatlarının asaletle beraber ya parlak bir asker ya parlak bir diplomat ya parlak bir tabip, bir avukat, mühendis, bankiye filân olmasından ibarettir. Bizim Şarl'da ise bu evsafın asaletten başka hiçbirisi yoktur. Durmalı efendim, bakmalı, belki ileride bir mevki-i medenî sahibi olur da karısını dahi "madam filân" diye parlatmaya muktedir olur ise o zaman ona kız verilebilir." (İki Hud'akâr, 707)

İki Hud'akâr'ın devamında, evlenecekleri kadınların zengin olmalarını arzulayan Avrupalı erkeklerin bu özelliklerini eleştirmeye devam eder. Kadınların güzelliklerini, terbiyelerini ve asaletlerini önemseyen bu kibar erkekler; kadınların güzelliğinin âşıklarına; terbiyelerinin onlarla sohbet edenlere hitap ettiğine inanırlar. Onlar için tek geçer şey kadının maddi zenginliğidir. Daha evlilik hayatları başlamadan kadına menfaatle yaklaşan erkekler, evlendikten sonra hem maddi hem de manevi tüketimde sınır tanımaz, kendi hayatlarını yaşamaya devam ederler. Oldukça yüzeysel, samimiyetten uzak ve karşılıklı menfaate dayalı evlilikler, öteki toplumun genel havasını yansıtan örnekler olur.

"…parasını kocasına yedirmeyecek olsa dirlik bozulup kavgalar meydan alacak ve yedirecek olduğu surette dahi para bittikten sonra kadının hiç ehemmiyeti kalmayacak. Ne kadar karı ve kocalar tanıyor ise bu hâlin hepsinde mevcut olduğunu görüyor. Karı koca arasında hüsn-i münasebet yalnız cemiyetlerde başka adamlara işin ekini belli etmemek için cali bir surette görülüp yoksa zahir hâlde birbirini seviyor ve birbirine hürmet ediyor gibi görünen karı kocalar kendi hanelerine çekildikçe her biri dairelerine kapanıp şayet salonda birleşecek olsalar mutlaka zamanlarını münazara ve mübahase ile geçiriyorlar ki bu mübahase ve münazaraların dahi münazaa ve mücadele derecelerini bulmaları pek yakındır. Meğer ki erkek "Hay Allah cezanı versin!" diye hemen kulübe can ata da kavga kesile!" (İki Hud'akâr, 710–711)

Öteki toplumun evlilik kurumunun ve adetlerini yozlaşması, Mösyö ve Madam Landre'nin evlilik hayatlarında da kendini gösterir. *Letaif-i Rivayât*'ın *Ana-Kız* adlı hikâyesinin kahramanları olan Mösyö ve Madam Landre'nin, evliliklerinin yalnızca ilk üç senesi güzel denebilecek bir atmosferde yaşanmıştır. Tabii ki Paris'teki karı-koca arasındaki bu geçim güzelliğinin, Osmanlı'daki algılanışından çok farklı olduğunun ve eksik kalacağının da altını çizer. Bireysel zevke dayalı bir hayata olan tutkuları ile zamanla birbirlerinden uzaklaşan çiftler arasında, duygusal münasebet hemen hemen yok olmaya yüz tutar ve birbirlerinden bağımsız tatmin yolları aranmaya başlanır. Hikâye anlatıcısı, kadın ve erkeğin müstakil hayatlar yaşayarak birbirlerinden kopmalarını eleştirerek bu durumu, öteki toplumun evli kadın ve erkeğinin sosyal ahlakının yok oluşuna bir örnek olarak sunar.

"…Mahiyeti ise balayı denilen ilk iki üç aydan sonra birbirine doyup bıkmış usanmış olan zevc ile zevcenin artık maişet-i yekdiğere karışmamasından ibarettir. Herif üç gece hanesine gelmemiş. Bu zamanı nerelerde geçirdiğini karısı sormuyor. Karısı dört gece misafirliğe gitmiş. Nereye gittiğini kocası tahkike bile lüzum görmüyor. Paris'in terakkiyat-ı ahlâkiyesince bundan ahsen maişet mi olur?" (Ana-Kız, 827)

Suçlu elbette yine Avrupa medeniyetidir. Görünüş itibariyle kişiye özgürlük sağlayan serbestiyet, ailenin ve dolayısıyla toplumun temellerini sarsmaktadır. Bir Tövbekâr hikâyesinde de Osmanlı ve Avrupa evlilik hayatlarının karşılaştırılması eş seçimindeki niyete bağlanır. "*Kable'l-izdivaç muaşakaları"* ile evlenen Avrupalı çiftlerin

sürdükleri sefa,*"1ün dö miyel" denilen birkaç aya mahsus olup ondan sonra zevç ve zevcenin derhal birbirinden soğumaları"* şekliyle sonuçlanmaktadır. Hâlbuki Osmanlı çiftleri birbirlerini *"yek-diğerinin yar ve yaveri"* olarak gördükleri için bir ömür boyunca sevgileri devam etmekte ve zamanla birbirlerine âşık olmaktadırlar.

Ahmet Metin ve Şirzad romanında da evli kadın ve erkeğin arasındaki iletişimsizlik ele alınmıştır. "Bir memleket, bir medeniyet ki her köşesinde bir roman mütecelli" dediği Avrupa medeniyetinin garip olaylarından biri olarak naklettiği bu durum, dışa karşı farklı görünmekte, ama içte çok farklı yaşanmaktadır. Herkese karşı iyi anlaşan ve güleryüzlü görünen karı-kocalar, aslında birbirlerinden çok uzak hayatlar yaşamaktadırlar.

"… İkisi bir hâne içinde yaşadıkları ve herkes nezdinde zevç ve zevcedir diye tanındıkları hâlde hakikatte birbirinden mufârık olan karı-kocalar hiç de nevâdirden değildir. İkisi birbirini yalnız sofra başlarında görüp hele bazılarının hâllerine hizmetkârları bile pek de vâkıf değildirler. "(Ahmet Metin ve Şirzad, 194-195)

Aynı romanda kadınlar için artık sevgiyle karışık korkulan kocalarından tamamen nefrete yönelen duygular beslemeye çalışırlar. Koca, kadına artık bir koruyucu, bakıcı, sevgili ve yoldaşı gözüyle bakmaz, bütün bu görevler unutulur. Hayatlarında artık "muhabbet ve mürüvvet" tamamen yok olur. Evlilik hayatlarının yozlaşımı, pek çok yönüyle gözler önüne serilir.

"…Severek bayılarak tezevvüç eyledikleri kadınların refâkatinden aldıkları lezzet yalnız balayı müddetinde dâim olabilerek badehû zamanlarını klüplerde, sirklerde filânlarda geçirirler. Ondan sonra bir başka kadının dizlerine kapanıp perestiş etmeği şân-ı merdânelerine gayri lâyık bulmazlar." (Ahmed Metin ve Şirzad, 155-214)

Taaffüf romanında, Avrupalıların evlilik hayatına daha acımasız eleştiriler getirilir. Onlar balayı olarak adlandırdıkları evliliklerinin ilk birkaç haftasında yaşadıkları mutlu günler, kısa bir süre sonra yerini tümüyle kopuşa bırakır. Onların birbirleriyle olan münasebeti, evliliklerinden çok önce başladığı için birbirlerinden saklayacakları bir şeyleri de kalmamıştır. Her şeylerini tükettikleri için, zamanla birbirlerini de harcamaya, tüketmeye başlarlar. Bu bıkkınlık hali, öteki toplumun evlilik hayatının değişmez kaderi haline gelmiştir.

"…Malûm a, Avrupalılar evvel muaşaka ederler de sonra muvasala eylerler. Bazen muvasala dahi muaşaka hengâmına tesadüf eylediğinden halayının hiçbir hükmü kalmaz. Avrupa ahvâl-i ictimâiyyesine vukufu olanların reylerine, hükümlerine, göre balayı denilen müddetin üç aya imtidadı pek nadir vaki olur. Üç ay zarfında birbirinden bıkıp usanmayan zevç ve zevceye erbâb-ı hevâ vü heves nazar-ı istiğrâb ile bakarlar." (Taaffüf, 48)

Aynı eserde, "müterakki ve mütemeddin" olarak gösterilen Avrupa toplumlarında, evliliğin birkaç haftası olan balayından sonra erkeklerin eski sefahat hayatlarına kaldıkları yerden devam ettiklerini belirtilir. Ahmet Midhat, bunların hepsinin bir romana konu olacak kadar fazla ve hikâye dolu olduğuna inanır: *"…Balayı müddeti geçtikten sora zevç efendiler yine klüplerine... daha doğrusu tiyatro kızlarının, loretlerin, flöristlerin hattâ kokotların filânların yanlarına kapağı atıyorlar. Zevce olan madamlar dahi şıklarının, genç zabitlerinin, hâsılı Alfons'larının filânlarının perestişlerini kabul eyliyorlar." (Taaffüf, 140)*

Karnaval romanında, Avrupalı karıkocaların birbirlerinden uzaklaşmalarının somut bir göstergesi olarak yatak odalarını birbirlerinden ayırmaları gösterilir. Çünkü alafranga adetlerine göre evli çiftler, aynı yatakta yatamayacakları için yataklarını ayırmak zorunda kalırlar. Örnek olarak romandaki Hamparson Ağa'nın eşi ile yatak odasını bu alafranga alışkanlığına uymak için ayırmış olması gözden kaçmaz. (Karnaval, 170)

Romanın devamında, öteki'nin evlilik hayatında boşanmaya izin verilmeyişinin de ne kadar ciddi bir sosyal kriz meselesi olduğunun tekrar altı çizilir. İslamiyet'teki bu kolaylığın, İslam dininin büyüklüğünü gösteren önemli bir gösterge olarak değerlendirilmesi gerektiğine inanır: *"… şeriat-ı nasraniyede talâkın câiz olmaması daha ne kadar vukuât-ı fâciayı mucip olur ki niam-ı celîle-i islâmiyeden yalnız bu baptaki hürriyet nimet-i celîlesiyle mütena'im olduğumuzdan dolayı Cenâb-ı Hakka ne derecelerde teşekkür etmiş olsak yeri vardır."(Karnaval, 190)*

Aynı konu *Acayib-i Âlem*'de, Miss Haft'ın ağzından da dile getirilmiştir. Hristiyanlık'taki bu bağlayıcı âdetin ne büyük felaket kaynağı olduğunu anlatan kahraman, İslamiyet'te bu boşanma izninin olmasını insana verilen değeri yansıttığını

düşünür: *"Bizim şeriat-ı nasrâniyede bir kere teehhülden sonra bir daha ayrılmamak mecburiyeti ne kadar facialara sebep oluyor. Sizin şerîat-ı Muhammediyede erkek her ne zaman isterse zevcesini tatlik edebildiği hâlde kadın her ne zaman isterse ayrılamamak mecbûriyeti ne büyüktür." (Acâib-i Âlem, 97) Mesail-i Muğlâka* romanında da Fransa'da boşanmaya izin verilmiş olmasına rağmen, bunun gerçekleştirilmesi için istenen şartların ağırlığı yine bu durumu hemen hemen imkânsız hale getirmiştir. Boşanmak isteyen erkek, ya karısının fuhuş yaptığını ispatlayacak ya da bunu görgü tanıklarıyla ortaya koyacaktır. (*Mesâil-i Muğlâka,* 307-223)

Hristiyanlık'ın boşanma yasağının tenkit edildiği bir roman olan *Karı Koca Masalı*'nda, Katolik adetlerine bağlı olarak boşanma yasağı, İslamiyet'in bu hakkı vermiş olması ile karşılaştırılır. Evli bir Müslümanın bütün hayatı boyunca erkeğinin ve kadının esiri olamayacağını, eğer anlaşamıyorlarsa boşanmalarında dinen bir engelin olmadığı vurgulanır: *"Alelhusus hamden sümme şükren bir dine tâbiim ki hiçbir hürriyetime duvar çekmediği gibi bu bapta yâni keyfim hususunda dahi beni bir dâire-i esâret içinde bulundurmuyor... Kendime karı ederim. Onlar benden ben onlardan usanırsam ve iki taraf râzı olursak ayrılabiliriz de. O kendisine daha başka istediği gibi bir koca bulur. Ben de bir karı bulurum. Elhamdülillah hristiyan değilim ki bir karının esiri olayım veyahut karı benim esirim olsun." (Karı-Koca Masalı, 34-35)*

Diplomalı Kız romanında, Paris'in kibar hayatının dışında amele ve esnaf takımının daha namuslu bir hayat yaşadığı öne sürülür. Bunların evlilik yapma oranları, kibar âleminin mensuplarının evlilik oranlarına göre daha fazladır. İşin garip tarafı da bu amele ve esnaf takımının ancak ikinci, üçüncü çocukları doğduktan sonra evlenmeyi göze almalarıdır. Dolayısıyla en namuslularının bunlar olduğu Paris'te, diğer sınıfların sürdüğü hayat tarzını, evlenme biçimlerini değerlendirmeyi okuyucuya bırakır. (*Diplomalı Kız,* 12)

Fenni Bir Roman yahut Amerika Doktorları'nda da Amerika'daki evlilik adetlerinden bahsedilir. Her türlü garipliğin yaşandığı ve ilk olarak ortaya çıktığı Amerika'da, erkeklerin evlenecekleri kadınlarda aradıkları özelliklerin, alışılmadık şeyler olduğunu belirtir. Bu görünümlerin asıl yüzünde, Amerikalı erkeklerin ahlaksızlıkları yatmaktadır. Amerikalı erkekler için; çirkin, yaşlı, zenci ve vahşi kadınlarla evlenmek,

hatta Hristiyanlık'ın yasağına rağmen birden fazla kadınla evlenmek olağan işler haline gelmiştir. Bir diğer özellikleri de eşlerini kıskanmamaları ve bunu övünülecek bir şey olarak görmeleridir:*"…erkeklik gayretiyle dişisini kıskanmak köpeklerde bile görüldüğü hâlde dişisini kıskanmamakla müftehir ve bu iftiharıyla mütelezziz birçok adamları da orada bulursunuz." (Fenni Bir Roman yahut Amerika Doktorları, 8)*

Karnaval'da da alafranga evliliğin olumsuz karşılandığını görürüz. Kadın ve erkeğin ailelerin rızalarını hatta görüşlerini bile almadan "Liberte! Hürriyet! Serbesti!" adına evlenme kararı almaları tenkit edilir: *"Artık anaların babaların bu hürriyet-i tabiiyeyi tahdid etmeleri neden iktizâ etsin?" (Karnaval, 198)*

Demir Bey Yahut İnkışaf-ı Esrar'da, kahraman yine Osmanlı ve Avrupa evlilik adetlerini karşılaştırma yoluna gider. Osmanlı'nın her bakımdan kadını tatmin ederek eş olarak seçmesi, öteki kadının takdirle karşılayacağı bir davranış olarak karşımıza çıkar. Bir bakıma Avrupa'daki drahoma âdeti gibi bir âdetin olmayışı, Osmanlı erkeğinin her hangi bir maddi beklenti içerisine girmeyişi olumlu karşılanır: *"Osmanlılar tezevvüç eyledikleri kıza mihr-i müeccel ve ağırlık ve yüz görümlüğü ve sâire gibi birçok şeyler vererek arz-ı refâkat-i ebediye etmelerini Avrupalıların âdetlerine müreccah buldu. Hükmeyledi ki Osmanlı! kadına bu cihetçe Avrupalılardan ziyâde kıymet ve itibar vermektediler." (Demir Bey Yahut İnkışaf-ı Esrar, 125)*

Öteki toplumun evlilik adetlerinin en kötü yönlerinden birisi, drahoma âdetinin varlığıdır. Evlenecek kızın erkeğine vermesi gereken bu çeyiz parası, yoksul Hristiyan kızları için bir sosyal krize dönüşmüştür. Bu parayı bulabilmek için namusunu lekelemek zorunda kalan kızların içine düştüğü durumlar, Ahmet Midhat Efendi'nin bu konuya değindiği romanlarında sıkça işlenir. Ayrıca Avrupalı'nın hep içinde yaşamış bulunduğu ahlaksızlık batağı, kendini evlilik öncesinde de gösterir. Evlenecek çiftlerin henüz evlenmeden bedeni ve ruhsal yakınlaşmaları, evlilik sonrasında birbirlerinden soğumalarına, birbirlerine olan sevgilerini kaybetmelerine yol açmaktadır. Özellikle kibar âleminin mensupları arasında yaygın olan evlendikten sonra karı-kocanın birbirinden bağımsız hayatlar yaşamaları, öteki toplumda ailenin çöküşünün bir örneği olarak sunulur. Çiftler arasında kıskançlığın olmaması ve saygının yitirilmesi, tamamen maddi hazlara dayanan ilişkilerin yolunu açmış olur.

2.8.1.3. Evlilikte denklik meselesi (küfüvlük)

Evlenecek olan kadın ve erkeğin birbirlerine; sosyal statü, zenginlik, din ve ahlak bakımından denk olması, küfüvlük olarak adlandırılmaktadır. Ahmet Midhat'ın romanlarında, aşk yaşayan ve evlenecek olan kadın ve erkeğin birbirlerine denk olmaları meselesi önemli bir sosyal mesele olarak ele alınmıştır. Kahramanlar için bu durum, kimi zaman hayatın aşılamayacak ve yüzleşilmesi gereken bir gerçeği kimi zaman da yazarın önemsenmemesi gerektiği yolunda telkinlerini yansıtan bir mesele olarak karşımıza çıkar. Romanlarda sosyal bir tenkit meselesi olarak işlenen küfüvlüğü; sosyal tabakadan, dini bakımdan ve ahlaki yönlerden kaynaklanmak üzere üç başlık halinde görürüz.

a. Sosyal tabakalaşmadan kaynaklanan denklik meselesi

Osmanlı toplumunda her ne kadar sosyal bir tabakalaşmanın varlığından söz edemesek de maddi zenginlik ve yoksulluktan kaynaklanan itibar eşitsizliği, hemen her toplumda olduğu gibi Osmanlı hayatında da kendisini gösterir. Sosyal tabakalaşmadan meydana gelen denksizliğin tarafları genellikle iki âşıktır. Âşıklardan biri muhakkak fakir ve alt tabakadan biridir. Diğeri ise zengin ve soyludur. Yoksul âşık, kendini düşük gördüğü için ilişkinin yoluna girmesi pek mümkün görünmez. İşte bu noktada "küfüvlük" meselesinin yol açtığı trajedi devreye girer. O dönemin hem Osmanlı hem de Avrupa toplumlarında, bu farklılığın yadsınamaz bir yer edindiğini, romanlardaki işleniş biçimlerinden anlayabiliriz. *Demir Bey Yahut İnkışaf-ı Esrar* romanında Ahmet Midhat, öteki toplumlardaki tabakalar arası sosyal kopukluğun kibirden kaynaklandığını belirtir ve Avrupa'da kibar takımının alt tabakadaki insanlara bakışını şu sözlerle belirtir: *"…Siz Avrupa kibarının ne olduklarını bilmezsiniz! Kendileriyle küfüv olmayanları insan bile addetmezler." (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 146)* Dolayısıyla Avrupa'da asalete dayalı bir sınıflaşmanın sosyal uçurumlar meydana getirdiğini görürüz. Romanın ilerleyen sayfalarında Vikont Duran adlı kibar âlemine mensup kahramanın, çiçekçi kız Polini'ye eşlik edemeyişinin sebebi, toplumun farklı

tabakalardaki insanları birbirine yakıştıramayışından yani küfüvlük meselesinden kaynaklanmaktadır. “Usul-i medeniyetimizin nice bin türlü yolsuzlukları”ndan biri ve “adat-ı medeniyet-füruşane” olarak tanımlanan bu mesele, insanlar arasına çekilmiş bir set olarak görülür. Öteki toplumun hayatında bu durumun daha net gözlemlenebildiği ortaya konur.

“—Ah, ne yapayım ki demincek sizin de demiş olduğunuz vechile usûl-i medeniyyetimizin nice bin türlü yolsuzlukları böyle size refakat gibi bir şereften beni men eyliyor.

— Evet! Bunda hakkınız vardır. Vakıa bir Vikont Duran'ın bir çiçekçi kıza kavalyelik etmesini âdât-ı medeniyyet-fürûşânemiz tecviz etmez.” (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 223)

Yeryüzünde Bir Melek romanının kadın kahramanı olan ve zengin bir aileye mensup Raziye, âşık olduğu yoksul Şefik’in ümitsizliğine ve birbirlerine denk olmadıklarını düşünmesine karşı, bu meselenin önemli olmadığını ispatlamaya çalışır. Raziye, anlatıcının sözünü teslim alarak okura bu konuda ibretli bir ders verme yolunu tercih eder. Ona göre güzel ahlak sahibi olmak başka, asalet sahibi olmak başkadır. Kimse asalet sahibi olmakla güzel ahlak sahibi olamaz. Aslolan, karakter özelliklerinin üstünlüğüdür.

“Şefik -- …Düşünsen a, sen kimin kızıydın ben kimin oğluydum?

Raziye --…Ulüvv-i tab’ mutlaka kibarzadeliğe mi mahsustur? İnsanların vehim ve hayal nevinden tasavvur eyledikleri merâtib-i medeniyye ahkâm-ı tabîiyyeyi tagayyür mü eder? Vay, deniyyü’l-meşreb bir herif büyük bir mevkide bulunmakla mutlaka kerimü’l-tab’ mı olur? Ulüvv-i fıtratı olan bir zat behemahâl hazîz-i mezellette görünmekle edanîden, esafilden mi sayılır? Öyle sayılır ama bu madudiyet insanların vehim ve hayalinden ibaret olduğu hâlde kavâid-i tabîiyede galebe mi eder?” (Yeryüzünde Bir Melek, 15)

Romanın anlatıcısı da yer yer devreye girerek küfüvlük meselesi üzerine kendi görüşlerini belirtmekten geri durmaz. Küfüvlüğün işlerliğinin sosyal hayatta yeri olmasına rağmen, Şefik’in Raziye ile olan ilişkisinde bunu aramaması gerektiğini, devrin

şartlarının değişmeye başladığını işaret eder: *"….safderun çocuk kendi fakir hâlini pespayeliğini de Raziye ile teehhüle mâni görmüş. Ne beyhude efkâr! Vakıa küfüv aramak vardır ama şimdi kimin ona riayet ettiği var?" (Yeryüzünde Bir Melek, 18)*

Şefik, Avrupa'da tıp eğitimi almaya giden bir kahramandır. Paris'e gitmek için Raziye'den ayrılırken bu küfüvlük meselesini dile getirerek göreceği tıp tahsili ile Raziye'ye layık bir insan olmak istediğini dile getirmiştir. Bir bakıma kaderin bu talihsizliğini kendi gayretleriyle denkleştirme niyetindedir. Osmanlı üst tabakasının gerek soyca ve gerekse maddi zenginlik bakımından toplum içindeki farklılığını romandaki bu olay işaret etmekle birlikte, bu durumun asla Avrupa toplumlarındaki gibi kastlaşmadığını da belirtmek gerekir. Osmanlı insanı, kendi yeteneklerine göre yükselebilmekte ve mevcut denksizlikleri kendi çabasıyla ortadan kaldırabilmektedir. Şefik'in bu gayreti de zaten buna imkân tanındığının bir delilidir.

"Şefik, 'Raziyeciğim! Ben senden ayrılsam adam olmağa gidiyorum. Paris'e gideyim bir tabip olup geleyim ki İstanbul'da emsali bulunmasın. Vilâdeten küçük adamsam da ilmen, sanaten büyük adam olayım' dediği zaman o zeki kız, o afet kız şu büyük lâkırdının büyük ehemmiyetini anlayarak, 'Evet Şefikim! Bir büyük familyadan doğup da babasının şanını muhafaza edecek kadar terbiye ve tahsil görmeyerek o hâlde yürekleri yakacak bir küçüklük içinde kalmaktansa bir küçük familyadan doğup da familyasına dahi şeref verecek surette terbiye ve tahsil görerek kazanılan büyüklüğün lezzeti elbette daha tatlı ve müraccahtır, dedi." (Yeryüzünde Bir Melek, 41)

Kafkas romanında Yunus adlı kahramanın, Esma ile münasipliğinin ve onunla evlenebilmesinin kritik noktası küfüvlüktür. Küfüv olmamanın kaynağı da maddi zenginlikten kaynaklanmaktadır. Burada paranın gücüne ve belirleyici bir unsur olmasına kapalı bir sitem de sezilir. Paranın dönüştürücülüğü; gücü, cehaleti ve soyca düşüklüğü giderebilmektedir.

"… Kafkasya'da medar-ı servet ü saman addolunan şeylerin pek çoğuna malik olduğundan ve dünyanın her yerinde olduğu gibi Kafkas'ta dahi zenginlik insanı pek çok kimselere küfüv edip kibarlıkta ve beylik, efendilik, ağalık gibi unvanda tesavi şöyle dursun, hatta cahil olanı bile erbab-ı ilm ve irfan ile beraber ve belki onlardan daha

bala-ter bir mertebeye bilisal zengin cahilin sehviyat ve hatiyyatını, fakir alemin arz eylediği hakayıktan ziyade tervic edebildikten sonra…" (Kafkas, 305)

Süleyman Musli romanında, Margerit ile Leon di Burkinyon arasındaki küfüvlük meselesi, anlatıcının toplumun sesine tercüman olmasına ve kendi kanaatini belirtmesine imkân verir. Birbirine küfüv olmayan evliliklerde, tarafların maddî varlıklarına göre birbirlerine duydukları muhabbetin derecesi değişmektedir. Sosyal tutum da bir zengin bir yoksul insanın evliliklerine şüphe ile bakmaktadır. Maddi varlık, aşkı ve samimiyeti zedeleyen bir birliktelik engeli olarak görülmektedir.

"… derece-i küfviyyetleri pek nispetsiz olan izdivaçlarda muhabbet türbece a'zam olanda aranıp küçük olanda ise muhabbetten ziyade menfaatperestllk aranmak hemen tabiiyyattan gibi bir şeydir." (Süleyman Musli, 531)

Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt* adlı romanında ise, Celal Bey ile amcası arasında evlilik hakkında gerçekleşen diyalogda, evlilikte küfüvlük meselesi üzerinde durulur ve bazı çıkarımlar yapılmaya çalışılır. Asaletin çok önemli bir gösterge olamayacağını vurgulayan Celal, Dilber'i sevmekte ve onunla birleşebilmek için çıkar bir yol aramaktadır. Celal, evliliklerde asalet aramanın çok gereksiz olduğu inancındadır. O, *"bir güzel bakış, bir tatlı tebessüm"*ün asaletin yanında daha önemli olduğunu düşünmektedir. Anlatıcının *"ahlak-i İslamiye ile perveriş-yab olan amcası"* ifadesi ile tanımladığı Celal Bey'in amcası, onun bu düşüncelerine karşı çıkar ve "herkes kendi küfvünü almalıdır" der. Celal, maddiyata dayanan evlilikleri ahlaka aykırı bulduğunu söylemekte diretmektedir.

"— Arada muhabbet olmayarak sırf menfaat ve servet için edilen teehhülü ahlâka muvafık mı addedersiniz.

— Gençler teehhül ve izdivaçlarını validelerine havale etmelidirler.

— Zannederim ki dünyada gençlerin en büyük hakkı, istedikleriyle evlenmeleridir. Gözlerin hakk-ı intihabında, zevkin hürriyet-i tensibine, ruhun imtizac-ı tabiîsine karışmak en büyük zulüm değil midir?

— Öyle, fakat o yaşlarda galeyan-ı şebabetle gözler hakayık-bîn olamaz. Gençlikte zevk-i insanî ekseriya yanılır... Heyecanı derecesinde amik olmayan şebabetin,

mecnunâne hevesatı, seneler tarafından tashih olununca birdenbire insan ne görür? Hatalarını, kusurlarını... Ve belki cinayetlerini...

— Hayır, hayır! İnsan gençliğinde ilm-i hesapla darb veyahut taksim eder gibi mi evlenmeli? Evlenecek gençlere daima sükûnet-i muhakeme tavsiye ederler. Seneler geçip de o sükûnet geldikten sonra o izdivaçtan lüzumsuz, o izdivaçtan tatsız bir şey göremem." (Sergüzeşt, 74–75–76)

Aynı çatışmayı Celal, annesi Zehra Hanım ile de yaşar. Onunla yaptığı bir konuşmada, Celal'in amcasına karşı savunduğu fikirlerini burada da yinelediğini görürüz. Zehra Hanım, bir "hırs-ı ikbal" ile oğlunu İstanbul'un en asil ailelerinden birinin kızı ile evlendirmeyi düşünür. Bir yemek esnasında da evlilikte aslolanın "asalet ve ikbal" olduğunu ileri sürer. Celal Bey ise, bunları kabul etmeyerek ahlaki güzelliği, olgunluğu ve karşılıklı sevgiyi öne sürer. Zehra Hanım, oğlunun bu fikirlerini güzel sanatlarla uğraşmasına bağlayarak onu "esassız fikirler" taşımakla, haysiyetlerini zedelemiş olmakla itham eder.

"Teehhül için lâzım olan asalet ve ikbal 'değil midir?

—Hayır, valideciğim Hüsün ve ismet... Muhabbet de ekser bunların peyrevidir.

— Asalet ve ikbal bunlara mâni mi? Bence herkes içinde ismi söylenecek bir iktidar ve marifeti, zenginliği, asaleti olmayan bir adamı yakışıklıdır diye almak pek adîliktir. Hem de izdivaçta en ziyade aranılan tevafuk, meşrep ve mizaç değil midir? Birisi cemiyetin en âli tabakasında, diğeri en süfli cihetinde terbiye, görmüş iki kişide hüsn-i imtizaç kabil midir? Servetin kemal-i itina ile terbiye ettiği asilzadelerden bir erkeğe, bir kıza fakrın kayıtsızlıkla büyüttüğü bir adam asıl lâyık olabilir? Birisi kader ve itibarının daima tenezzül ettiğini, diğeri haysiyetinin daima kırıldığını hissede ede yaşamakta ne türlü refah ve saadet görüyorsun?,

—Yıldızlar zalâm içinde parladığı gibi fakr ve sefalet içinde de safvet ve ulviyetiyle parlayan ruhlar yok mudur? Bir kalp, sevmek için mutlak servete, asalete mi muhtaçtır? Bence en sahih ikbal, ruhun göründüğü iki güzel göz, en büyük servet kalbin hissini gösteren gül renginde dudaklardan akseden tebessümdür. Güzellikten büyük asalet, safvet-i kalpten büyük servet mi olur?" (Sergüzeşt, 55–56–57)

Küfüvlük, yani birbirlerini seven iki insanın birbirlerine uygun olup olmaması bir sosyal mesele olarak işlenmiştir. Belirgin olarak öne çıktığı noktalardan biri de sosyal statü ayrımından, maddi zenginlik bakımından farklılıktan kaynaklanmaktadır. Ziya Gökalp'e göre: "Evlenecek gençlerin farklı sınıf ve çevrelerden olmaları'yla ilgili bu düşüncenin temelini, Eski Türkler'in hayatında gördüğümüz "ulu yasa"da aramak gerekir. Bu yasaya göre bir katın küfvü olmayan bir erkekle evlenemezdi." (Köse, 1991: 152) Avrupa toplumunda daha şiddetli görünen bu anlayış, farklı statüdeki insanların sokakta birbirlerine refakat etmelerine bile engel teşkil etmektedir. Osmanlı toplumundaki görünümü ise, çok şiddetli olmasa da kendini kimi zaman maddi eşitsizliklerin taraflar arasında uçurum oluşturması şeklinde göstermektedir. Anne-babaların tutumları belirleyici olarak kadın ve erkeğin bir araya gelmesinde sosyal yaşam olanaklarından kaynaklanan ayrım etkili olmaktadır.

b. Dini farklılıktan kaynaklanan denklik meselesi

İslamiyet'in ile diğer dinlerin evlilik konularına bakışları arasında ciddi farklılıklar vardır. "Birçok geleneksel toplumda olduğu gibi Osmanlı toplumunda da ayrı dinden gruplar arasında evlenme (intermarriage) pek azdı. Dinî hükümler, Müslüman erkeğe bu hakkı vermekle birlikte, gayrimüslim cemaatler bu gelişmeleri canla başla önlemekteydiler." (Ortaylı, 2007: 62-63) Ahmet Midhat'ın romanlarında da aşk yaşayan kahramanlar arasındaki önemli bir engel bu şekilde, farklı dinlere mensup olmalarından kaynaklanır. Müslüman erkeğin büyük aşk beslediği Hristiyan kızla evliliğinde, kızın ailesinin ve çevresinin baskısı kendini göstermektedir. *Gönüllü* romanında, Recep ve Filomene adlı kahramanların evlenmelerinin önündeki en büyük engel budur. Yukarıda değindiğimiz gibi Müslüman bir erkeğin başka bir dinden olan kadınla evlenmesine İslamiyet müsaade etse de aynı şekilde Hristiyanlık'ta, Müslüman biriyle evlenmek hoş karşılanmaz. Hele de bu türden evliliklerin büyük şehirlerde bile gerçekleşmesi mümkün olmazken romanın geçtiği Teselya gibi küçük bir şehirde farklı dinlerden iki kişinin evlenmesine müsaade edilmeyeceği açıkça ifade edilir.

"Recep ile Filomene kendi izdivaçları resmen vuku bulacak bir talep üzerine akd edilemeyeceğini pek aşikâre görüp bilirlerdi. Zira Filomene'nin babası Sonkur Yankos, her ne kadar Recep'in baba dostu ise de öyle kızı yine kendi diyanet-i nasraniyyesinde

kalmak ve levazım-ı diniyyesine riayet olunmak şartlarıyla bir Müslümana kad edileceği hakkındaki ahkâm-ı şeriyyeyi bilmedikten fazla bilse dahi gayret-i Nasrâniyyesi hasebiyle mümkün değil müsaade edemezdi." (Gönüllü, 242)

Dinî konulara temas ettiği eserlerinde, her fırsatta İslam dininin ve Osmanlı geleneklerinin üstünlüklerini savunan Ahmet Midhat, buna karşın Hristiyanlık'ın din taassubunu çeşitli vesilelerle tenkit etmiştir. Müslüman erkek-Hıristiyan kız aşkını işlediği romanlarında, onların evliliklerinin karşısına çoğunlukla Hıristiyanlık taassubunun dikildiğini işaret eder. *Acayib-i Âlem* romanında Miss Haft adlı İngiliz kadın kahraman, kendi dini ile İslam dininin bu türden durumlar karşısındaki tutumlarını karşılaştırır ve değerlendirir. Bu konuda İslamiyet'in tanıdığı hakları ve Osmanlı ahlakını beğenerek takdir eder. Böylece anlatıcı, İslamiyet'in bu konudaki hükümlerini, başka bir dinin mensubuna da kabul ettirmiş olur.

"—Hala biz Türkleri bu kadar şâyân-ı tahkîr buluyoruz ama onlar bizi hiç de şâyân-ı tahkîr bulmuyorlar. Hatta onlar bir kızı Hristiyan olduğu hâlde tezevvüç ederek hiç de dinine tariz etmedikleri ve bunu dahi kendi dinlerinin kavaid ve müsâadat-ı mahsûsası olmak üzere böyle telâkki eyledikleri hâlde biz bu noktada onlardan daha müsaadesiz, daha mutaassıp görünüyoruz. Binaenaleyh insafın olsa Türklere bu kadar nazar-ı nefretle' bakmazdın. Belki birçok şeylerde onların bize takdim ve tefevvuklarını teslim eyleyerek bizim dahi o derecelere vüsulumuzu arzu eylerdik." (Acâyib-i Âlem, 320)

Paris'te Bir Türk'te, Virginie ile arasındaki konuşmada Nasuh, Virginie'nin Hristiyan olmasını evlilikleri için bir mani olarak görür. Fakat bu engel, İslamiyet'in getirdiği bir engel olarak değil, Nasuh'un şahsi isteği olarak karşımıza çıkar. Burada İslam'ın diğer dinlere karşı sergilediği hoşgörü yine övüldükten sonra, takdir ifadeleri Virginie'nin ağzından da dile getirilir. Virginie'nin bu konuda hiçbir engel kalmadığına inanmasına rağmen, Nasuh, evleneceği kadının mutlaka Müslüman olması gerektiğini belirtir. Çevresinde, farklı dinlerden insanların evlenmiş olmalarının kendisi için bir örnek teşkil edemeyeceğini ileri sürer. Onun endişesi, farklı dinlerden olan karı-kocaların ömürlerinin sonunda birbirlerine karşı "hüsn-i zindegâni"lerinin devam etmeyeceğidir. Virginie, buna kesin söz vermiş olsa da Nasuh böyle çiftlerin birbirinin

hep yabancı olacağında diretir ve evleneceği kadının Müslüman olmasından yana olan tavrını net olarak ortaya koyar.

Nasuh yaptığı bu konuşmayı, İslamiyet'in üstünlüğü belirten ifadelerle donatmış ve Hristiyanlık'ın yanlış evlilik adetlerini ve kutsallığına inandıkları şeyleri de kıyasıya eleştirmekten geri durmamıştır.

"Virginie - Beni beraber götürmeyecek misin?

Nasuh - Nereye? Vatanıma mı? İstanbul'a ha?

Virginie - Sen nereye ise ben de oraya.

Nasuh - Bunu ben de düşündüm. Lâkin birkaç mani var.

Virginie - Acayip! Paris'ten çıkmak için bana kim mani olur?

Nasuh - Birincisi dinin. Zira ben Muhammedîyim, sen İsevîsin!

Virginie - İstanbul'da Hristiyan yok değil a?

Nasuh - Var! Var ama senin bana beyan eylediğin heves üzerine benim seninle tezevvücüm lâzım geliyor.

Virginie - Teşekkür ederim dostum. O hâlde mariage civil (yani şer'in haricinde nikâh-ı medenî) yaparız.

Nasuh - Buna ne hacet? Sen Hıristiyan olduğun hâlde seninle tezevvüce benim dinimin müsaadesi vardır. Hatta o hâlde senin Hıristiyanlığını muhafazaya dahi dince borçlu olurum.

Virginie - Ne güzel mezhep! Ne büyük hürriyet!" (Paris'te Bir Türk, 523)

Zeyl-i Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar romanında da kahramanlar arasında gerçekleşen bir diyalogda, tarafların evliliğinde dinî açıdan uygunluk üzerine görüşler ileri sürülür. Menou, Ebulhammam'a, Müslümanların Hristiyanlardan kız aldıklarını, fakat onlara neden kız vermediklerini sorar. O da Müslümanların bu konuda Yahudi ve Hristiyan kızlarına izin tanıdığını ama onlar dışındakileri "çirkef ve haram" kabul ettiğini belirtir. Buna karşılık Menou, neden Hristiyan kızlarının temiz, erkeklerin ise haram kabul edildiğini merak eder. Ebulhammam, buna ancak Şeyh Efendi'nin cevap verebileceğini söyler. Şeyh Efendi'de, kadının zayıf yaradılışlı olması dolayısıyla

Hristiyan erkeğe karşı dinini koruyamayacağı tehlikesinin olduğundan bahseder ve bu münasebetle İslamiyet'in bu türden bir evliliğe izin vermediğini belirtir.

"Şeyh-Elhamdülillah ale'l-İslâm! Ben de ehl-i şeriattanım ve bu meselede sizi ilzam edebilirim. Efendim, biz ehl-i kitâb olanları, yani Yehud ve Nasârâyı sair abede-i asnâm olan kefere gibi addetmeyiz. Keferenin kestiği hayvanı bile ekl etmediğimiz hâlde, sizin kestiğiniz hayvanı ekl ederiz. Kezalik keferenin kızlarına takarrüp etmediğimiz hâlde, sizin kızlarınızı tezevvüç dahi ederiz. Eğer imanımızı kabul etmezse cebretmeyiz. Ehl-i kitâb olmanızla iktifa ederiz. Lâkin erkeklerinize kız vermeyiz. Zira karıların derkâr olan za'f-ı tabiileri münasebetiyle kendi dinlerini muhafaza edebilecekleri hususunda bize emniyyet-i kâmile gelmez. Çünkü siz bizi ehl-i kitâb olmak üzere kabul etmezsiniz. Ve erkeklik karılıktan akvâ olduğu için akvâyı zayıfa musallat etmek filhakika kâr-ı âkıl değildir." (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 207-208)

İslamiyet, Hristiyan bir kadınla Müslüman bir erkeğin evliliğine ruhsat vermiş olsa da; Hristiyanlık farklı dinlerden olan insanların evliliğine böyle bir izin vermemiştir. Ahmet Midhat'ın romanlarında sıkça rastladığımız Hristiyan kız ve Müslüman erkek aşkının karşısına en büyük engel olarak Hristiyanlık'ın bu yasağı dikilir. Çoğunlukla da Hristiyan kızın İslamiyet'i seçmesi ile aradaki engeller kalkmış olur. Bu, bir bakıma dolaylı yoldan İslamiyet'i üstün tutmanın ve öteki din karşısında zaferini göstermesi bakımından önemlidir. Onun romanlarındaki "Müslüman-Hristiyan evlenmeleri, Müslümanlığa dönüş şeklindeki din değiştirmeleri, kültür ve ticaret ilişkileri, seyahatler hep iki medeniyetin birleşmesi idealinin motifleri" (Uğurcan, 1995: 563) olarak değerlendirilmelidir.

c. Ahlaki farklılıktan kaynaklanan denklik meselesi

Küfüvlüğe bağlı olarak tarafların sosyal statü ve dini ayrılık bakımından farklılıklarının yanında, Ahmet Midhat'ın üzerinde durduğu bir diğer konu da ahlaki farklılıklardır. Evlenecek olan iki insan ahlaken birbirine uygun olmasını maddi denklik gözetmekten çok daha önde tutar. Çünkü ahlakî özellikleri ike birbirlerine uygun olmayan çiftler, hem kendi hayatlarını zehir edecekler hem de sağlıklı çocuklar yetiştiremeyeceklerdir.

Paris'te Bir Türk romanında anlatıcı, çiftlerin ahlakî uyumlarının çok önemli bir konu olduğuna dikkati çekmek ister. Ona göre eşler arasında muhakkak küfüvlük aramalıdır. Bu konuyu açıklamaya çalışırken bir örnekten hareket etmeye çalışır. Bilim alanındaki gelişmelerin hepsinin birbirine eklenerek ilerleme kaydetmesi, farklı bilimlerin birbirini tamamlaması ve bir bütünlük arz etmesi gibi; dinin ve psikolojinin de "tıbb-ı ruhani"yi yani ruh sağlığını önemli gördüğünü ileri sürer. Buna benzer şekilde, evlenecek olan kadın ve erkeğin birbirlerini tamamlaması ve sağlıklı bir aile ortamının oluşturulabilmesi için de çiftlerin her şeyden önce ahlakça küfüvlükleri aranmalıdır. Ayrıca yetişecek çocukların ahlakça da anne-babaya benzeyecek olması, evlenecek olan kadın ve erkeğin beğendikleri ahlaki ölçütlere sahip olan insanları seçmesini zorunlu kılmaktadır. Konuyu izah etmek için bir başka örneğe müracaat ederek bir zenci ile beyazın evliliğinden dünyaya gelecek bir çocuğun rengi nasıl onlardan farklı olacaksa, huy itibariyle de farklı insanların evlenmesinden de farklı nitelikte çocuklar dünyaya geleceği inancındadır.

"…tezevvüc edeceği karının kendisiyle küfüv olmasını emr eden ilm-i din ile şu tıbb-ı ruhanî dediğimiz ilmin arasında da bir münasebet bulamaz mıyız?

…Elbette küfüv aramak lâzımdır. Lâkin yalnız malca değil, yalnız hasbîce de değil, ahlâkça da küfüvv olmasını aramak lâzımdır. Zira madem ki evlâda emraz ve hatta sima bile tevârüs etmektedir. Ahlâkın dahi tevârüs edeceğine hiç şüphe etmemelidir. Madem ki beşeriyetin cümle-i garaibinden olmak üzere herkes kendi ahlâkını beğenmektedir, öyle ise evlâdını kendi ahlâkı gibi sevmesi için bir babanın yine kendi ahlâkında evlâd tevlîdi lâzım gelir. Bunun için ise karının hilkaten dahi kendisiyle küfüvv olması lâzım gelir." (Paris'te Bir Türk, 273–274)

Çingene adlı hikâyesinde de çingene kızı Ziba ile bir Osmanlı beyefendisi olan Şems Hikmet Bey'in aşkı üzerine değerlendirmeler yapılırken bu denklik meselesi tartışılır. Hikmet Bey'i çevresindeki herkesin bu konuda ayıplaması ve ailesinin böyle bir münasebete izin vermeyişinin temelinde bu denksizlik hali vardır. Çünkü Ziba, bir çingene kızıdır ve bundan dolayı birçok noksanlığı taşımaktadır. Toplumun bu önyargılı tavrı ahlakça, terbiyece onların dışlandığını göstermektedir. Eniştesi Rakım Bey, Hikmet

Bey'i bu sevdadan vazgeçirmek için Çingeneleri ahlaki düzey bakımından diğer insanlardan aşağı görür.

"—Asıl terbiye insanın kendi cibilletinde olmalıdır. Bu terbiyeyi mecbule ki buna ulüvv-i cenap, asalet, hasep nesep gibi bin türlü ad tatmışlardır. Elbette bir Çingenede bulunamaz. Her şeyin bir yabanîsi, bir ehlisi olduğu gibi insanların yabanîsi de Çingenelerdir." (Çingene, 486-487)

Ahmet Midhat, açık şekilde bu meseleyi çok ele almış olmasa da evlilik ile ilgili konularında hemen tamamen ahlaken birbirine uygun çiftleri bir araya getirmiştir. Bu niyetle hareket etmesi ve birbirlerine uygun gençleri evlendirmesi, kişilik özellikleri bakımından uygunluğu önemsediğini göstermektedir.

2.8.1.4. Taaddüd-i zevcât yahut erkeğin çok eşliliği

Tanzimat yazarlarının çok eşliliğe karşı tutumunun çok olumlu olmadığını söyleyen Melin Haser, "kadından mutlak sadakat bekleyen Tanzimat Devri muharrirleri, erkeğin ufak tefek kaçamaklarına ekseriyâ müsamaha ile bakmışlar, hattâ erkeklerin evlenmeden önce hayatı ve kadını tanımasının lüzumlu olduğuna inanmışlar ancak taaddüt-i zevcat kapısını da pek açmamışlardır…. Mizancı Murad Bey, bunun ailenin mahvına sebep olabilecek pek sakim bir yol olduğunu *"Turfanda mı Yoksa Turfa mı?"* romanında trajik bir aile tablosu ile göstermeye çalışırken…" (Haser, 1988: 44) iadeleriyle tanımlamaya çalışır. Buna rağmen biz, Ahmet Midhat'ın çok eşliliğe bakışının, geleneksel Osmanlı hayatındaki hâkim kanaatin paralelinde olduğunu düşünüyoruz. O, kadını değerli görmesine ve onun toplum içinde haklar kazanması gerektiğine dair inancına rağmen, çok eşlilik meselesine sıcak bakmış, hatta kendisi de ilk eşi hayattayken ikinci evliliğini yapmıştır. Çok eşliliği değerlendirişinde ve meseleye bakışında kendine göre haklı gerekçeler ileri sürer. Bu meseleyi ele aldığı romanlarında çoğunlukla Avrupalı erkeğin kadın bedenini sömürüsünden yola çıkar ve Doğu toplumlarındaki çok eşliliği meşru göstermeye çalışır. Çünkü doğu toplumları, kadınları nikâhları altına alarak bir koruma ve sevgi duyusuyla hareket ederler. Hâlbuki Avrupalıların görünürdeki tek eşliliklerinin arkasında, başka kadınlarla yaşadıkları ahlaksızlıklar ve sadece şehevi tatmin arzularına dayanan istekler yatmaktadır.

Dolayısıyla Avrupalı'nın, Doğu toplumlarındaki çok eşliliği eleştirmesinin yersiz ve anlamsız olduğuna inanılmıştır.

Yazmış olduğu bir tiyatro oyununda, bir erkeği sevdiği iki kadınla evlendiren yazar, Avrupalıların çok eşliliğe karşı olan fikirlerinden etkilenen kimselerden eleştiri almıştır. *Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar*'da, bu eleştiriye duygusal bir savunma yapan Ahmet Midhat, eş sadakatini önemsediğini belirterek çok eşliliği izah etmeye çalışır. Bu durumu, hayatın doğasında olan bir olay olarak değerlendirir. Ve bu düşüncesini de verdiği bir örnekle, insanın renkleri sevme duygusuyla izah etmeye çalışır. Bir rengi sevmenin, başka bir rengi sevmeye engel olamayacağını vurgulayarak bu konuda erkeğin kadına ilgisinin tamamen ilgi duymaya, sevmeye dayalı geliştiğini savunur. Bu ifadeleriyle onu, mesele karşısında oldukça rahat ve kayıtsız bir söylem içinde görürüz.

"Hâlbuki, kanûn-ı tabiatı karıştıracak olsak taaddüd-i zevcât için bin fetva bulabiliriz. Ben işin bu cihetine de gitmedim. "Bu çiçek kırmızıdır diye sevebilirim, bu sarı, bu turuncu, bu maî, bu da yeşil diye. Eğer sevilecek bir rengi sevmekte kusur edersem veyahut hakkıyla sevemezsem o zaman ma'yûb olurum. Mor çiçeğe alâka ettim. Artık hiçbir rengi sevmem davasında bulunursam müfrit addolunurum." cevabını verdim.

(…)

Vazife bahsi bunda yoktur. Vazife ki insanın müteehhil olduğu refikaya şart-ı nikâh olarak bittabi vadeceği sadakattir. Lâkin bu vazife hissimi tebdil edebilir mi? His efendim, his! O vazife değil a, bir cebbârın emriyle bile tebeddül edemez.

Düşüneceğini düşünür, seveceğini sever vesselâm." (Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 284–285)

Ahmet Midhat, bir diğer romanı *Mesaîl-i Muğlâka*'da da çok eşliliği yani taaddüd-ü zevcatı; *"İslâmın en nazik ahkâmından" (Mesaîl-i Muğlâka, 421)* biri olarak tanımlar. Romanın ilerleyen sayfalarında, Monsieur De Burgard ile Abdullah Nahifi poligami ile poliandri meselesini değerlendirirler. Bu nazik konu, herkes tarafından tartışmaya açılmakta ve bunun kadın haklarına aykırı olduğu ileri sürülmektedir.

Monsieur De Burgard**,** Avrupa toplumlarında, kadının ve erkeğin gayr-i meşru şekillerde çok eşli yaşadığını ileri sürer. Hâlbuki Osmanlı'da, çok eşliliğin varlığı ve yaygınlığı bile tartışmalıdır. Çoğunlukla uygulanmadığını bile söylemek mümkündür. Yani sadece dile düşmüş ve bir eleştiri odağı haline getirilmiş bir meseledir. Osmanlı'daki çok eşliliğin istatistiksel bir oranlarından biri bize bu bakımdan bir fikir verebilmektedir. 20 kadı sicili üzerinde yapılan bir araştırmada 1242 erkekten 1147'sinin 1'er, 84'ünün 2'şer, 7 kişinin 3'er, 4 kişinin 4'er eşi bulunmaktadır. Bu durum Osmanlı'da, tek eşliliğin hâkim olduğunu göstermektedir. (Akgündüz, Öztürk, 1999: 418) Buna karşın Avrupa, çok eşliliğe karşı çıkmasına rağmen, bunu hayatında gayr-i meşru yollardan uygulamak gibi bir çelişkiyi yaşamaktadır.

"—…Bizde hem poligami vardır hem de poliendr (taaddüd-i zevc). Bunu bilmemek dünyayı görmemek demektir. Poliendr ahz u itâsında bulunan erkekler kimlerdir bilir misiniz? Henüz müteehhil olmayan gençler! Bunların birkaçı birden bir kadının gönlüne sahip olurlar. Bilâhere bunlar teehhül eyledikleri zaman zevcelerini poliendr ticaretinde serbest bırakarak kendileri poligami menafimden hisse aramaya kalkışırlar. Biz sizde poliendr değil a poligaminin bile ismi var cismi yok olduğunu biliyoruz. Fakat siz poligamiyi methedersiniz de biz zemmine mecburuz. Siz yalnız methedip icrasında râcilsiniz. Biz ise zemmederek icrasında sâiyiz!" (Mesaîl-i Muğlâka, 423)

Karnaval romanında da Ahmet Midhat Efendi, çok eşlilikle ilgili olumlu fikirlerini savunur. Kendisinin dört eşliliği bahtiyarlık olarak sunması düşüncesine karşı çıkacak okuru ile hayali bir tartışmaya giren yazar, bu konu hakkında pek çok yazı kaleme aldığını, bunların bir kısmını da Fransızca olarak yayımlandığını belirtir. Fakat o, konunun hemen başında bu konuyu kuru bir övgü ve teşvik olarak görmemesini, okurundan peşinen ister. Bir erkeğin elli yaşına geldiğinde "dinç ve zinde" olduğu bir halde yalnızca bir kadınla yetinmeyi göze alması, onun bazı tehlikelerle karşı karşıya gelmesine neden olmaktadır. Çünkü sağlıklı bir erkeğe bir kadın yetmeyeceği için, tatmini başka kadınlarda, yani gayr-i meşru hayat peşinde arayacaktır. Kısacası erkek, kendini başka kadınların peşine vererek aile huzurunun kaçacağına çok eşlilikle mutlu bir hayat sürmeyi tercih etmelidir. Bu ve buna benzer savunma biçimleri, Ahmet

Midhat'ın, kendi hayatında da gerçekleştirdiği çok eşliliğe, dönemin şartlarını da göz önünde bulundurarak sağlam gerekçeler bulma çabasını göstermektedir.

"…Ya bir erkek bu surette dinç ve zinde olur da "Ben yalnız bir zevce ile iktifa ederim" derse bu söze kolay kolay inanmak mükün olur mu? Dünyanın kıtaat-ı hamsesi gözümüzün önündedir. Görüyoruz ki bu sözü söylemeyen erkeklerin hemen yüzde yine yüzü o söz ile "Ben havayicimi hariçte dahi tesviye edebilirim" demiş oluyorlar.

(…)

İmdi bir erkek gönlünü, malını, namusunu hanesinden hariçte pamal ettireceğine serveti, hevesi hep kendi hanesine münhasır olsa daha müreccah sayılmaz mı? Hariçteki sefahetleri kendisi için ayıp ve razalet addolunduğu halde hanesindeki teaddüt-i zevcatı böyle bir ayıp ve rezalet addolunmak şöyle dursun bilakis o adam için her halde ehilperverlik addolunur." (Karnaval, 46-47)

Paris'te Bir Türk romanında, yine Avrupa'nın çok eşlilik meselesine getirdiği eleştirilere karşı fikirler geliştirmeye çalışır. Avrupalıların çok eşlilik konusundaki önyargıları, yanlış ezberlerin tekrarından başka bir şey değildir. Roman kahramanı, bu yanlış inanışlara karşı, İslamiyet'in çok eşliliği emretmediğini, sadece izin verdiğini dile getirir. Bu müsaaedenin temel mantığını da kadının ve erkeğin gayr-i meşru ilişkilere düşmesine engel olunması düşüncesiyle açıklar. "Avrupa ve Amerika'da en çok merak edilen konu, tabii ki "taaddüd-ü zevcat"tır. Webb, bunu Amerikalıların anlamasının zor olduğunu, ancak belli bir ahlak olgunluğuna erişince, ülkede çok eşliliğin yerleşebileceğini söyler. Şeraite layıkı ile uyulduğu takdirde, çok eşlilik, fuhuşu ve kadın-erkek meselesi yüzünden işlenen cinayetleri önleyecektir. Yine de çok eşlilik dinin gereklerinden biri değildir… Ahmet Midhat'ta Webb'in bu fikirlerine katkıda bulunarak konuyu genişletir. Yazar, "ta'dad-ı zevcat'ın İslâmiyetin en küçük ayrıntılarından biri olduğunu ve bunun medeniyete hiçbir zaman mani olmayacağını da belirtir." (Arslan, 2000: 75) Buna bağlı olarak Hristiyanlık'ın ve İslamiyet'in hükümlerini, insana yüklediği sorumluluklar bakımından mukayese eder. Kahraman, İslamiyet'in çok eşliliğe izin vererek fuhşun yayılmasını büyük oranda engellediği inancındadır. "Onun gözünde artık İslam toplumlarındaki çok eşlilik, Batı toplumlarındaki fuhuşu engelleyen bir

mekanizmadır. İstanbul'da hissedilmeye başlanılan bu ahlaki çöküntünün önüne geçebilmenin çözümünü İslam'daki çok eşli evlilikte" (Rosay, 2009: 129) bulur.

"— Bu taadüd-i zevcâta bir din cevaz veriyor... Ama dikkat isterim, emretmiyor, cevâz veriyor! Zira Avrupa'yı yanıltan işte asıl bu noktadır. (…) Bizim şeriât-ı Muhammediye şeriât-ı İseviye gibi insanı insanlığın fevkinde yâni melek olarak farzedip de ahkâmını dahi ona bina etmiyor. İnsanın her ihtiyâcının önünü açık bırakmağa lüzum görüyor. Eğer bir karı ile mümkün değil iktifâ edemiyecek olan erkeğe taaddüd-i zevcât için cevaz göstermemiş olsaydı fuhşu namussuzluk addetmemesi lâzım gelirdi." (Ay. s. 160-204)

Ahmet Metin ve Şirzad'da ise, çok eşliliğin Osmanlı toplumundaki ve Avrupa'daki görünümü üzerine genel ve özet bir tablo sunulur. Diğer romanlarında da sıklıkla vurguladığı gibi Avrupa'daki tek eşlilik sadece resmiyette görünmekte gerçekte ise, birçok insan kadını ve erkeğiyle gayr-i meşru ilişkiler ağında çok eşliliği yaşamaktadır. "Taaddüd'i zevcat müessesesini, İslâm ve Osmanlı an'anesi içindeki yeri dolayısıyle, Hristiyan Batı'ya karşı müdafaayı vazife sayan Tanzimat Devri muharrirleri, bu meseleyi objektif kıstaslar içinde değerlendirmeğe itinâ göstermişlerdir. Batının metres âdetine nazaran, ikinci kadının ve doğacak çocuklarının hukûku ve sosyal itibarı bakımından, İslamî usûlü daha âdil ve daha insanî bulduklarını iddia etmişlerdir. Yine de ideal kahramanlı olarak tek eşli erkekleri seçmişlerdir. "Taaddüd-i zevcat"ı Batı'daki metres âdetine tercih etmeleri, nikâh müessesesine verdikleri değerle ilgili olmalıdır." (Haser, 1998: 45) *Paris'te Bir Türk* romanında belirttiği gibi bu romanda da Osmanlı toplumunda, çok eşliliğin abartıldığı kadar hiç olmadığını, toplumun çok az bir kesiminde böyle evliliklerinin hâkim olduğunu yineler.

"Bizdeki taaddüd-i zevcat Avrupa'daki vahdet-i zevce ahkâmına nisbetle bil'akis zevce-i vâhide ile kanaat demek olup Avrupadaki zevce-i vâhile ile kanâat usûlü ise zevcât-ı gayri madûde ile maişet demektir. Bizdeki yüz familyadan doksan beşi belki daha ziyâdesi zevcve zevce-i vâhideden ibâret olup iki zevce sâhibi familyalar nâdir ve ikiden ziyâdesi büsbütün ender olmakla beraber velev dört zevcesi olsa bile bunların dördü dahi yegân yegân zevcât-ı meşrûadan iken Avrupa'da yüz binlerce genç

kadınların yüzbinlerce bekâr veya müteehhil erkekler ile muâmele-i serbestâneleri işte zevcât-ı gayri madûd ile çiftleşmek demektir." (Ahmed Metin Şirzad s. 697-698-206)

Mesail-i Muğlaka'da, Madame De Rose Bouton Paris'teki erkeklerin erken yaşta fuhuş batağına düşmelerinden dolayı, çok genç yaşta cinsel güçlerini yitirdiklerinden bahseder. Dolayısıyla Fransız erkekleri isteseler bile çok eşliliğe cesaret edemeyeceklerdir. Hatta Madame De Rose Bouton, onlara bir kadını bile çok görür. Buna karşın, Osmanlı toplumunda fuhşun, kumarın, içkinin Avrupa'ya göre hemen hemen hiç bulunmaması, Müslüman bir erkeği fiziksel ve ruhsal olarak onlardan üstün kılmaktadır. Dolayısıyla böyle bir erkeğe bir kadının az gelmesinden daha doğal bir şey olmadığını düşünür. Ahmet Midhat'ın burada, çok eşliliğin gerekçesini, Müslüman erkeğin dinç ve sağlıklı yapısının bir gereği olarak görür.

"— Azizem, poligami poligami ama o da adamına göredir. Daha on iki-on üç yaşlarında birkaç türlü emrâz-ı zühreviye ile kendilerini sakat eden bizim Paris erkekleri için poligami değil a, monogami (vahdet-i zevce) bile çoktur. Dikkat etmeli o şarklıya o müslümana ki onların memleketlerinde prostitüsyon (fuhuş) hemen madum olduğundan ricâli kendilerini hedm ü harab etmiyorlar. Sarhoşluk yok. Kumar gibi emrâz-ı nefsâniye yok! Metâib-i zihniye yok. Bunların her biri vücud-ı ricâli harâb etmeğe kâfi birer kuvve-i tahribiye olup şarklı müslüman ise bunların kâffesinden vâreste, elbette o müslümana bir kadın az gelir."(Mesâil-i Muğlâka, 422)

Yine *Paris'te Bir Türk* romanında, Kur'an'ın çok eşliliğe verdiği izni Nasuh izah etmeye çalışır. İslamiyet'in çok eşlilik ile ilgili koyduğu çerçevenin çok önemli ve belirleyici olduğunu vurgular. İslamiyet, eşler arasında adaletin gözetilmesini kesin bir şart olarak koşmuş, eğer buna riayet etmekten endişe ediliyorsa, bu konuya kesinlikle müsaade edilmemesini belirtmiştir. Hatta sadece şehevi arzuları için evlenen ve eşleri arasında adaleti gözetmeyen insanı "mürüvvetsiz şehvetperest" olarak niteler.

"Hazret-i Kur'an emretmiş ki eğer size bir karı kifayet etmez ise iki alabilirsiniz. O da kifayet etmez ise üç, nihayet dört alabilirsiniz. Lâkin bunlar miyanında adalet-i tâmmeye riayet edeceksiniz, ve illâ bir karıdan başka karı alamazsınız! İşte cevaz şundan ibarettir. Yani mutlaka birden ziyade karı almak lâzım gelmeyecek. Lüzum ve ihtiyaç görülür ise almak dahi men olunmayacak, yani bu bapta insan hürriyet-i tâmme

içinde bulunacak. Mürüvvet-i merdâne ise karılar miyanında adlin tavsiyesi oluyor. Cümlesine muamele-i âdilânede bulunamayacak olan insanda mürüvvet-i âdilâne dahi olamayacağını hükümle böyle mürüvvetsiz bir şehvetperestten o hürriyeti dahi men ediyor." (Paris'te Bir Türk, 150)

Kafkas romanında, Ruslardaki âşık-maşuka ilişkisinin kendisini tamamıyla şehevani isteklerin pençesine bıraktığı, aşk ilişkilerinde birbirini aldatmanın sıkça görülen bir durum olduğu Katerina adlı kahramanın ağzından dile getirilir. Bu şekilde Ahmet Midhat'ın, yine yabancı bir kahramanı aracılığıyla mensubu olduğu milleti eleştirdiğine, beğendirmediğine şahit oluruz. Aynı zamanda Katerina, sevdiği erkek olan Kaplan'ın şahsında Müslüman-Türk milletinin bir mensubu bulunan Çerkezleri, sahip oldukları ahlak bakımından, sadakat ve zihniyet bakımından Ruslardan üstün tutar. Bu eleştiri sadece Ruslarla da kalmaz, oklar Avrupalılara da yönlendirilir. Ruslar'ın kadını ve erkeğiyle birbirlerini bir tatmin aracı olarak görmeleri, hemen tamamen evlilik hayatlarında sadakati ortadan kaldırmıştır. Bunlara bağlı olarak tıpkı Parisli erkekler gibi Rus erkekleri de sefahat hayatları ile erkeklik özelliklerini genç yaşta yitirmektedirler. Fakat Çerkez kadınları ve erkekleri asla birbirlerini aldatmaz ve ölene kadar namuslarını lekelemezler. Özellikle Çerkez erkeklerinin çok eşliliğini de onların yine vücut ve zihin sağlıklarına dayandırır.

"Katerina – … Kaplan senin tanıdığın Moskoflara benzemez. Bir haftalık, bir aylık muhabbet için bir kızı aldatmak bizim Ruslarda görülür denaetlerdendir. Karısı da öyledir erkeği de. Bir erkek bir haftalık, on beş günlük muhabbet için bir karıyı alır ise, o karı kendisini aldanmış saymayıp belki o da on beş günlük bir muhabbet için erkeği aldatmış olmakla iftihar eyler. Bir Çerkez bir kızı sever ise ölünceye kadar sevmek için sever.

Bir kızı sever ise sair dört beş cariye ile beraber sevmek için sever. Fakat şunu da bil ki o Çerkez beyi beş karının beşini de ayrı ayrı sevmeye muktedirdir. Sen onları vücudunu, zihnini, insanlığını işretle berbat etmiş, harap eylemiş olan Moskoflara, Avrupalılara mı kıyas ediyorsun? Dikkat etmedin mi ki böyle harap bir Moskofa bir karı bile çoktur. Çok olduğunu her yerde her zaman görüyorsun? Fakat şu latif dağlarda,

latif hava, latif sularla serbest büyümüş ahu gibi bir Çerkeze elbette bir karı az gelir. (Kafkas, 240)

Fatma Aliye Hanım'ın *Muhâdarât* adlı romanında, Fazıla'nın kocası Remzi, çocuk sahibi olabilmek için evdeki cariyelerden birini odalık almak ister. Fazıla, dönemin sosyal kabullerine bağlı olarak eşinin bu isteğine ses çıkarmaz ve hatta eşine bu konuda yardımcı olur. Fakat Remzi, aldığı cariyeden çocuk sahibi olamadığı gibi, bu cariyenin huysuzluğundan da usanarak onu evden uzaklaştırır. Ardından başka bir cariye alır. Raziye, bu olaylar yaşanırken Remzi'nin esasında çocuk sahibi olmaktan çok gönlünü eğlendirme peşinde olduğunu anlar ve ona karşı tavrını netleştirirerek eşiyle yataklarını ayırır. Fazıla'nın çok eşlilik ile ilgili görüşlerini eşiyle konuştuğu pasaj, dönemin çok eşliliğe bakışını bir kadın gözünden yansıtması bakımından oldukça önemlidir. Bu görüşe göre, bir erkeğin gerekçelerine bağlı olarak çok eşli bir hayat sürmesi kabul edilebilir bir şey olarak gösterilir. Bu durum, kendisinin ve döneminin kabulünü yansıtması bakımından dikkate değerdir. "Nisvan-ı İslam adlı kitabının ikinci kısmında, bir Ramazan gecesi evine ziyarete gelmiş olan filozof ve astronomi bilgini Parisli Madam R.'nin sorduğu sorulara verdiği cevaplarla örtünme ve çokeşlilik konusundaki düşüncelerini açıklar. Madam R.'nin ilk kez gelmiş olduğu bu evde merak ettiği orda misafir olarak bulunan kadınlardan hangisinin bir biriyle ortak (kuma) olduğudur. Fatma Aliye Hanım, orda bulunan hiç kimsenin ortağı olmadığını aslında kadınların bu kurumu tasvip etmediklerini ancak bazı durumlarda rıza göstermek zorunda kaldıklarını söyler. Ayrıca çok eşliliğin Tanrı'nın buyruğu olmadığını şeriata dayanarak bu türden bir evlilik yapan erkeğin büyük sorumlulukları olduğunu, eşlerinin ihtiyaçlarını eşit biçimde karşılamayan bir erkeğin eşleri tarafından mahkemeye verilebileceğini söyler. Fatma Aliye Hanım ve orada bulunan ve yine onun gibi şehirli ve varlıklı olan kadınlar, çokeşliliği kendilerine yakıştıramamakla birlikte bazı durumlarda çokeşliliğin uygun bir çözüm olabileceğini düşünürler. Örneğin kısır bir kadınla evli olan bir erkeğin başka bir evlilik daha yapmasını uygun bulurlar. Hatta böylece ilk eş de evinden atılmadan yaşamını devam ettirebilecektir. Madam R. ise onlar gibi düşünmez. O, erkeğin eşinden boşandıktan sonra başka bir kadınla evlenmesinin daha uygun olduğunu söyler. Fatma Aliye Hanım, Madam R.'nin itirazlarına karşın çokeşliliğin gayr-ı meşru çocukların doğmasına engel olduğunu, Avrupa'da çokeşlilik ve boşanma yasaklandığı için bu

türden çocukların sayısının çok olduğunu ve bu durumun söz konusu çocukların toplum içinde saygın bir yer elde etmelerine engel olduğunu belirtir. Üstelik bu türden bir evliliği istemeyen kadının boşanma hakkı olduğunu hatırlatır." (Akdeniz, 2008: 15)

"Gerek güzelliğinden, gerek ilminden, fazlından, akıl ve zekâvetinden veyahut asâlet ve necabetinden fazlası olur ki o erkek bir karı daha alabilir. Eğer o iki karı da o erkekteki sıfat-ı memdûha ve fezaili dolduramayacak olur da erkekte yine fazla kalırsa, o erkek bir daha alabilir. O üç kadın bir yere geldiği halde yine o erkeğin değerinde bulunmaz ve ona denk gelmezlerse, o adamın bir dördüncü de almağa hakkı vardır. O dört kadının mecmuû dahi o erkeğin kıymetine varamazsa, artık o erkek de ondan sonra odalık namıyla pusulanın aşağısına doğru istediği kadar hesap yürütmeğe hakkı vardır." (Muhâdarât, 198)

Ahmet Midhat'a göre Avrupalılar çok eşliliğe, Osmanlılardan daha fazla düşkündürler. Hem de onlar, Osmanlıların nikâhlı çok eşliliklerine karşı çok eşliliklerini nikâhsız olarak sürdürürler. Dolayısıyla onların çok eşlilikleri aynı zamanda bir ahlaksızlık örneği olarak değerlendirilir. Onun çok eşliliğe bakışı, kendi hayatında da çok eşlilik yaptığı için olsa gerek olumlu karşılanmıştır. Fakat bunu şehevi tatminlerin dışında sebeplere bağlı olarak gerçekleştirmenin doğru olduğuna inanır. İslamiyet'in çok eşliliğe izin vermesine rağmen, emretmediğinin özellikle altını çizen yazar, bunun Doğu toplumlarında çok yaygın bir adet olmadığını da ileri sürer. "Kadına, onun iffetine verilen değer, gayr-i meşru ilişkilerinde yaşanmasına müsaade etmemiş, çok eşliliğe de müsaade edilmediği görülmüştür. Ömer Lütfi Barkan'a göre de "Zaten tek veya çok karı ile evlenmek, alışkanlığı dini olmaktan ziyade ırkî ve sosyo-ekonomik bünyeye bağlı bir muamele" (Cebeci, 1993: 91) olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada Namık Kemal'in çok eşliliğe bakışı hakkında Jale Parla'nın yaptığı; "erkek üstündür; hele Doğulu ve de Müslüman olursa! Namık Kemal'e göre de çok-karılılık, nüfusumuzun çoğalması için gereklidir." (Parla, 2006: 39) tespitini de gözden uzak tutmayarak onun da bu meseleyi olumlu karşıladığı anlamını çıkarabiliriz.

2.8.1.5. Aşk ve evlilik

Aşk, Tanzimat romancılarının işlediği temel konulardan biridir. Hemen her roman kahramanın başından geçen olaylara, yaşadığı bir aşk serüveni eşlik eder. Olay

örgüsü içinde romantizmin yoğunluğuyla işlenen aşk kavramı, Tanzimat romancısının fikirlerini belirttiği kısımlarda daha akılcı bir tutumla ele alınır. Aşkın tenkit konusu edilmesi, genellikle evlilikle karşılaştırılması yoluyla olmuştur.

Ahmet Midhat, *Taaffüf* romanında; Osmanlı'da "muaşaka", Avrupa'da "amour" olarak adlandırılan aşk üzerine ve aşkın Osmanlı edebiyatında ve Avrupa edebiyatındaki işlenişi üzerine görüşlerini dile getirmiştir. "…ilk Osmanlı yazarları da Batı'da romantizmin kurucuları gibi tutkulu, fakat temiz ve lekesiz bir aşkı yüceltiyorlardı. Aslında Avrupa gerçeklerine de Osmanlı gerçeklerine de uymayan bu romantik aşk, bir ölçüde, bu kültürlerin geride bıraktıkları "mistik aşk"ın laikleşmiş şekliydi." (Timur, 2002: 27-28) Osmanlı toplumunun aşka bakışı ile Avrupa'nınki birbirinden farklı olduğunu düşünen Ahmet Midhat, ne bizdeki ne de Avrupa'daki aşk anlayışını beğenmeyerek erkeklerin kadınlara yönelik tutumlarını eleştirmeyi tercih etmiştir. Çünkü Osmanlı'nın bu konuya yaklaşımı tamamen masalsıdır. Maşukun bir cismi olmadığı gibi gençlere gerçekçi bir yol çizmekten de uzaktır. Geleneksel aşk hikâyelerimizin gerçekle temasının olmaması, Osmanlı genç erkekleri ve kızları üzerinde tesirsizliğe ve boş hayaller uyanmasına sebep olur. Bu faydasız anlatılar, kimi zaman okurları, gülünçlüklerle de karşı karşıya bırakmaktadır. Eski edebiyata yönelik örtülü tenkitleri de içeren ifadelerle, aşkın gerçek anlamını tarif etme çabası içerisine girer. Bu eleştirilerin, Namık Kemal'in eski edebiyatı eleştiren ifadeleri ile paralellik taşıdığını da belirtmeliyiz.

Aşkı, sevdiğinden başka hiçbir şeyi görmeme hali olarak bir hastalık şeklinde tanımlayan Ahmet Midhat'a göre aşk; insanların seviyesizce birbirlerine yaklaştıkları şekilci bir kavram olmamalıdır. Bunları dile getirirken aşkın asıl anlamını bulmaya çalışarak, aşk algısındaki farklı görüşler üzerinde durmaya çalışır. Ve o dönemin seyir yerlerindeki kadın erkek münasebetlerini eleştirerek buralardaki ilişkilerin aşk olarak algılanmaması gerektiğini belirtir. Aynı şekilde Avrupa'nın "amour" dediği şeyi de gerçek aşkın karşılığı olarak kabul etmez.

"Aşıkın ahvaline dair bunca şeyler yazılmıştır, bunca şeyler okunmuştur. Bunlar doğru ise inanmak lazım gelecektir ki aşk bir nev'i hastalık olacak, aşık da bir nev'i mecnun. Gözü maşukasından başkasını görmeyecek. Zihni ondan başka bir şey

düşünmeyecek. Kendisi için dünya mafiha maşukasından ibaret kalacak. Ee, bizim Beyazıt meydanları, Direklerarası, Çarşı derunları, Kâğıthaneler, filânlar uşşâkı bu hâlde midirler?

Avrupa'nın asıl amor dedikleri şeyi bizde bulamıyoruz. Hâlbuki bunu Avrupa'da arayanlar dahi bulamıyor. Hele bazıları "amor" denilebilecek surette tesadüf eyledikleri hâli bir nev'i oyuncaktan ibaret sayarak tezyife kadar da varıyorlar." (Taaffüf, 123–124)

Hüseyin Fellah romanında da aşkın iki farklı yönden değerlendirilebileceği dile getirilir. Kimileri için "heves-i şehvani"den başka bir şey olmayan aşk, kimi insanlar için "ulüvv-i cenab ve fedakârlık ve kadirşinaslık ve mürüvvet-i insaniye" ile başka bir anlam kazanabilir. Osmanlı edebiyatı ve anlayışı, uzun yüzyıllar boyu kendisine örnek olarak Acem edebiyatını aldığı için aşk kavramına yaklaşımı da "cananda kendilerini mahvetmek" gibi bir surette olmuştur. Bunun dışında aşkı başka bir gözle görmeye yanaşmamış, bunun dışındaki tutumları yadırgamış olduğumuzdan bahseder. Aşkın bireysel anlamda da herkesin kendi şahsiyetine göre şekillendiğini ve herkesin kendi duygu şiddetine göre bunu yaşadığı için bunun tarifinden kendini aciz görür. (Hüseyin Fellâh, 236-237)

Ahmet Midhat'ın, aşka dayanan bağlara pek inancı yoktur. *Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar* hikâyesinde, özellikle kadınların, aşk ilişkilerindeki aşırı tutkusuna güvenilmemesi gerektiği inancındadır. Birbirlerini seven insanların aşk çizgisi, ona göre zamanla kırılmalara uğrayacaktır. Gün geçtikçe azalan tutku ve bağlılık duyguları, yerini kıskançlığa, şüpheye ve nefrete bırakacaktır. Dolaylı olarak aşk duygusunun sonunu hüsran olarak görür ve mantığa dayalı muhabbetin ve anlayışın daha üstün olduğunu sezdirmeye çalışır.

"—…"Bir kadın beni çıldırasıya seviyor!" diye inanmak hakikaten kendi hayaline kapılmak demektir. Biz bunun çok emsalini gördük. Bir erkek ile bir kadın sevişirler, bir daha yekdiğerinden ayrılmayacaklarına dair bin yemin ederler. Sonra erkeğin gönlü başka bir kadına ve kadının gönlü başka bir erkeğe meyleder. Evvelce edilmiş olan yeminler üzerine mahcubiyet elvermesin diye güya birkaç gün kıskançlık komedyasını oynarlar. Nihayet birisi diğerini terkte daha tez davranır. Diğeri onu hıyanetle, sebatsızlıkla, vefasızlıkla falanla itham eder ise de medar-ı tesliyeti olacak gönül

eğlencesi zaten hazırlanmış bulunduğundan üç gün sonra yine zevk ve safasına koyulur. Eski âşıkını unutur." (Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar, 567–568)

İki Hud'akâr'da, yine aşk merkezli, çarpık ahlakî dengesizlikleri ele alır. Aşk ilişkilerinde ve kimi zaman evliliklerde, "sadakat ve muhabbetin" zarar gördüğünü, bunun da bazıları tarafından hoş karşılandığını şaşkınlıkla anlatır. Erkeğin aldatması, diğer erkek arkadaşları tarafından da beğeniyle karşılanmaktadır. Kadın erkek arasındaki bağların gevşemesi giderek ahlaki yozlaşmaya sebep olmaktadır.

"… Güzel kadınlara alâka etmek meselesi de bir rezalet hükmünü almış. Çünkü bir kadının bir erkeğe ve bir erkeğin bir kadına sadakati ve muhabbette sebatı âdeta safderunluk, âdeta hamakat addolunuyor. Hıyanet gören erkek bu mazlumiyetiyle müftehir olduğu gibi hıyanet gören kadın dahi öyle müftehir bulunuyor. Niçin bilir misiniz? Sevdiği zat âlemin nazar-ı rağbet ve hayretini celp edecek kadar güzel imiş de onun için her taraftan ona muhaceme olunuyor imiş. Bu da kendisinin zevk-i selim sahibi olduğunu gösteriyor imiş." (İki Hud'akâr, 705–706)

Karnaval romanında da "aşk" ile "evlilik" meselesinin bir mukayesesini yapar. Aşkı, duygusal ve şehevi bir zemine oturtarak; evliliği, akıl ve ahenkle birlikte anar. Ona göre aşk ile evlilik; maşuk ile zevce aynı şeyler değildir. Evliliğin daha esaslı bir temel üzerine oturtulması gerekmektedir. Aşkı yalnız sevdiklerinde değil, başka erkeklerde arayan aşk-perdaz kadınların, aslında bütün erkeklerin nazarında değersizleştiklerini ihtar eder. Onların birer "aşufte" olarak görüldüğünü söyler. Çünkü erkek, bir kadının hoppalığını görünce, aynı şeyin kendine yaptığı gibi yarın başka erkeklere de yapabileceğini düşünür. Dolayısıyla nikâhla sonuçlanmayan kadın-erkek arasındaki aşk ilişkilerinin tamamen havai ve hissi kalacağına inanır. "Bizim kültürümüzde ekseriya değer verilen aşk duygusuna, romanlarında daima mühim yer veren bu muharrirlere göre, aşk ancak nikâhla takdis edildiği takdirde mukaddes bir duygudur. Aksi halde kadını da erkeği de cemiyet nazarında mahkûm eder. Bu durum bilhassa kadın için büyük felakettir, onu mahveder." (Haser, 1998: 46) Nikâhın da ailelerin kararının alınması ile gerçekleşecek olması, aşkın hükmünü yitireceği anlamını taşır. Anlatıcının buradaki yaklaşımı, oldukça net bir tavrı yansıtmaktadır. Öyle ki, âşık olunan kadınla evlenmenin doğru olmadığını bile savunabilecek kadar fikirlerinde diretir. Çünkü aşk,

"aşırı bir duygu" olduğu için gerçeği perdelemektedir. Hâlbuki evlilik, bir dostluk ve karşılıklı anlaşmaya dayandığı için daha sağlam temellidir ve aşkın geçiciliği tehlikesine karşı göze alınmaması gerekir.

" İnsanın zevcesi, maşukası olacağını tasavvur bile iktiza etmeyip kezalik insanın maşukası zevcesi yerine kaim olacağını hülya bile etmemelidir. Zevcenin maşuka olması lüzumu tasavvur bile olunamaz. Zira aşk denilen şey her ne manalara dahi şumulü olursa olsun bu nevi şehvet-i müfrite demek olup karı ile koca arasındaki refakat-i maişet dostluk, ittihad-ı menafi gibi bin mukaddes şeyler vardır ki hırs-ı müştehhiyane geçtikten sonra ittihatlarını bunlar bir aşktan müştehiyane geçtikten sonra ittihatlarının bunlar bir aşktan ziyade muhafaza ederler. Maşuk ile aşık arasında ise bu gibi mukaddesatın hiçbirisi olmayıp hatta bunlar her defa içtima eyledikleri zaman biraz vicdanlarına yol açacak olsalar vicdanları şu irtikap etmekte bulundukları cinayetten dolayı kendilerini itham ve muazzep dahi eder." (Karnaval, 242)

Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar hikâyesinde ise, Oktav, Kilyom'a şunları söyler. Kilyom'un safderunluğu ile dalga geçerek Avrupa ve Paris'teki kadın-erkek ilişkilerinin çarpıklığını gözler önüne serer. Bu ilişkiler anlatılırken de aşkla birbirine bağlanan çiftlerin, yaşadıkları havailiklere de dokundurulur. Âşıkların aşırı duygusal ifadelerle yazdıkları sözlere inanılmaması gerektiği, çünkü âşıkların birbirlerine kavuştukları anda her şeyin anlamını yitirmeye başladığı belirtilir.

"—… bir âşıkın maşukasına yazdığı mektuplar kırmızı bile olsalar ciğer kanıyla yazılmazlar. O mektuplarda ne kadar âşıkane, müştakane, meyusane veya ümitvarane sözler söylenseler hiç birisinin hükmü yoktur. Hepsi matlup hâsıl oluncaya kadar doğru olup ondan sonra kalp kaymeler gibi hükümden düşerler." (Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar, 568–569)

Müşahedat romanında da aşkta mutluluğu yakalamanın yegâne yolunun, her iki tarafın uyumlu ve birbirini tamamlayan hareketler içerisinde olmasından geçtiği vurgulanır. Buradaki ifadelerinde, yaptığı örtülü aşk ve evlilik mukayesesi ile aşkı yine olumlu karşılamadığını, aşırı muhabbete sıcak bakmadığını görürüz. Ona göre aşk ve evliliğin sınırları kesinlikle birbirinden ayrılmalıdır. İnsanların hayatlarında bir iki kez yaşadıkları aşk duygusunun çoğu zaman aldatıcı olduğuna, aşırı duygusal

hassasiyetlerle kurulan evliliklerin yürümesinin mümkün olmayacağına, karı-kocalığın daha akla uygun zeminlere oturtulması gerektiğine inanmaktadır. Çünkü: *"… Devam ve sebat dahi işte sevdanın bu türlüsünde görülür. Muhabbetin bu türlüsünde tarafeyn için hiçbir tehlike, hiçbir ziyan mutasavver olmak şöyle dursun, tarafeynin ikisi için de mûcib-i selâmettir. Karılık-kocalık âleminde dirlik düzenlik denilen şey dahi muhabbetin bu türlüsüyle taht-ı imzâya alınmış olur. (Müşahedat, 228)*

Anlatıcı, çoğunlukla "çıldırasıya muhabbetlerle" kurulan evliliklerin sonunun hüsranla bittiğine inanır. Bu durumun en iyi örneklerinin Avrupa'da görülebileceğini belirterek Osmanlı toplumunda aşk evliliklerinin az olmasına rağmen, olanların da böyle sonuçlar verdiğinin somut bir şekilde görülebileceğini söyler.

"Öyle çıldırasıya muhabbetlerle vuku bulan izdivaçların sonu gelmemek nadir değildir. Vakıa bizde muaşaka izdivaç hiç de umumî değilse de kadınlarımızın nazar-ı dikkatleri emsâl-i nâdiresiyle de meclup olarak bu sühân-ı pür-hikmeti söylemişlerdir. Avrupa'daysa "sana pereştiş ederim. Senin için ölürüm. Ömrümü sana taabbüde hasr eyleyeceğim." teminatı mükerreren ita olunarak aşıkâne, mecnunâne izdivaçlar pek çok vuku bulur da bunların da pek çoğu balayının müruruyla tadını kaybederek, karı da koca da kendilerine başka gönül eğlenceleri bulmağa kalkışıyorlar." (Müşahedat, 228)

Şemseddin Sami de *Taaşşuk- Talat ve Fitnat*'ta, aşkla ilgili birtakım tespitler yapar. Romanın başında, insanın özünün aşk ile dolu olduğunu ileri sürerek anlatacağı hikâyenin de bu yolda ilerleyeceğini söyler. Ahmet Midhat'tan farklı olarak aşkın, insanı her yaşta ve her durumda yakalamasını normal karşılar.

"…aşk bir emr-i tabiidir ki, nev'-i benî ademin her bir kısmında, yani erkeğinde dişisinde, ufağında büyüğünde, sabisinde baliğinde, gencinde ihtiyarında, fakirinde zengininde, akilinde gabisinde, âliminde câhilinde, medenîsinde bedevisinde zuhur eder. Herkesin gönlü aşk ile yoğrulmuştur." (Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat, 11)

Tanzimat romancıları arasında aşka en mesafeli yaklaşan romancı Ahmet Midhat olmuştur. Evlilik hayatında aşktan daha önemli olarak karşılıklı anlaşabilmeyi ve muhabbet duymayı önceler, yani mantığı, duygusallıktan daha ön planda tutar. Çünkü aşkın kalıcılığına inanmaz. Geçici ve güvenilemeyecek aşk tutkusuna bağlı olarak da evlilik gibi ciddi bir kuruma adım atılamayacağına inanır. Fakat romanlarında

kahramanlarını birbirine sevdirerek evlendirmekten de geri durmaz. Bir bakıma sadece düşünce olarak bunları eserlerine yansıtmıştır. Şemseddin Sami, Samipaşazade Sezai ve Namık Kemal ise aşkla evliliği uzlaştıramadan hazin sonla noktalarlar. Bu anlamda romanlarında aşka yönelik fikirlerini geliştirmemiş, dramatik aksiyonun bir unsuru olarak kullanmışlardır.

2.8.2. Kadın ahlakına yönelik tenkitler

Kadın ahlakına yönelik en köklü ifadelerden birisine *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde tesadüf ederiz *Dede Korkut Hikâyeleri*'nin Mukaddime kısmında kadınlar dört kısma ayrılmış ve bunların çeşitli özellikleri sıralanmıştır. "Dede Korkut dilinden ozan der: Karılar dört türlüdür. Birisi solduran toptur. Birisi dolduran toptur. Birisi evin dayağıdır. Birisi ne kadar dersen bayağıdır." (Ergin, 2001: 18) En geçerli olan kadın tipi de misafirperverliği ile öne çıkarılan evin dayağı olanıdır. Diğerleri sahip oldukları çeşitli olumsuz yönleri ile eleştirilirler. Bu görüşler, eski Türk geleneğinde kadın ahlakından neler beklendiği hakkında çeşitli ipuçları vermektedir.

Tanzimat romancıları arasında, özellikle Ahmet Midhat Efendi'nin kadın ahlakına yönelik tespitler yaptığını görürüz. Bu tespitler kadını, genel anlamda kişilik özellikleri ve davranışları bakımından eleştirme şeklinde yapılmıştır. Pek çok romanın satır aralarında kadınların ahlaki özelliklerine yönelik ifadelerde; kullanılan dil, kimi zaman ironik kimi zaman da bir şikâyet üslubuyla karşımıza çıkar. *Arnavutlar Solyotlar*'da:*"Hiç kadın kısmı bir şeyi yapmak azmine düşer de yapamaz olur mu?" (Arnavutlar Solyotlar, 115)* diyerek onların erkeklerden daha inatçı ve kafasına koyduğunu yapan varlıklar olduğuna olan inancını belirtir.

Mesail-i Muğlaka'da, kadınların her şeye müdahil olabilme kabiliyetlerini tenkit ederek onların bu yönüne inceden dokundurur: *"…hiçbir hâdise, hiçbir vak'a olamaz ki onun içinde bir kadın parmağı bulunamasın. Kadına hiçbir taallûku olmayan bazı ahvâl-i fevkalâdenin esbabı ukalayı dûçâr-ı fütur eylediği zaman bile "Bu işin içinde kadını arayınız kadını" demek bir mesel-i meşhur olmuştur." (Mesaîl-i Muğlâka, 428) Demir Bey Yahut İnkişaf-ı Esrar* romanında ise, yaşlı insanların değişen ve çekilmez hâle gelen huylar edinmeye başladıklarını ileri sürer. Bu bakımdan kocamış kadınlarla ihtiyar erkekleri karşılaştırır. Yaşlı kadınların daha çok inatçı ve hoşgörüsüz olmaya

başladıklarına; kendileri nasıl yaşlanıyorsa, çevrelerindeki her şeyin de onlar gibi canlılıklarını kaybetmelerini istediklerini düşünür: *"…Onların zamanı geçerek her şeyden munkatı ve mahrum olmuş bulundukları gibi isterler ki tazelerinde zamanları geçmiş olduğu addolunarak her şeyden munkatı ve mahrum olsunlar." (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 207-208)*

Eski Mektuplar romanında, kadınların sevdikleri insanlara karşı tutumlarını, çok duygusal davranmalarına ve duygularını kontrol edememelerine bağlayarak eleştirir. Anlatıcıya göre bu özellikleriyle kadınlar, çoğu zaman kötü sonuçlar verecek olan tepkilerini göstermekten kendilerini alıkoyamaz, aşırı sevgi ve bağlılıklarını çoğunlukla aşırı öfkeyle birleştirirler.*"…Ekser-i ahvâlde, hele muhabbet mesâilinde kadınlar hiddetlerine pek mağlûpturlar. Sevdiklerinin aklıselim ile asla tevfik kabul etmeyen hareketlerini izam ede ede onu devâm-ı muhabbetlerine pek büyük bir mâni addetmekten, ekseriyetle bâdî-i iftirâk olan mücadelâta girişmekten hiç çekinmezler." (Eski Mektuplar, 68)* Romanın devam eden kısımlarında "işte kadınlar böyledir" diyerek onların duydukları her şeye inanmalarını ve bir şeyin acısını bastırmak için başka bir benzerine sarılmalarını da tenkit eder. *"Bir şeyden nefret emek, bir şeyi unutmak istediler mi mutlaka o şeyin bir nev-i digerini bulurlar. Onunla müteselli olmaya gayret ederler. Bundan başka esbâb-ı nefretlerini tahariyye lüzum görmezler. Her ne söylenirse, her ne işitilirse onun sıhhatine, mevsukiyetine itimat ederler." (Eski Mektuplar, 129)*

Paris'te Bir Türk romanında Nasuh, Monsieur Gardiyanski'ye; "karı denilen mahlûk" hakkında görüşlerini sıralar. Kadını bir meyve gibi tasvir ederek tadına doyulmadığını, fakat bir insan olarak "zevzekliklerine" tahammül de edilemediğini belirtir. İnsanların kendisini bu konuda suçlamasının umurunda olmadığını da belirterek kadını üçüncü bir gözle değerlendirmeyi tercih etmeye çalışır ve onu "nazlı bir dostluk makamında" görmek ister. Bu şekilde kurulacak olan yakınlıklarda da kadınların karşılıksız beklentiler içerisine ve yanılgılara düşebilme ihtimalinden söz eder. Ona göre kadın, bununla da yetinmeyecek erkeğin kendisine yalvarmasını isteyecektir. Fakat Nasuh, kadınlarla bu şekilde ilişkilere girmeyi de göze alamayacağını belirtir.

"… ben karı ile dost olmakta pek büyük bir lezzet bulurum ama, karıyı temin etmeliyim ki onun yüzünden hâsıl olacak ne şehvanî, ne ruhanî, ne de maddî hiçbir ihtiyacım yoktur, olmayacaktır. Bunu temin eyledikten sonra pek nazlı dost dediğim o karının nazı dahi hükümsüz kalır. Hatta o mutlaka bana nazı hükmünü geçirmek için bin şeyler arar, bulur. (Paris'te Bir Türk, 194–195)

Bir Tövbekâr adlı hikâyede, kadınların iğnelemek ve dokundurmak anlamında "yermek" fiiline ne kadar düşkün olduklarından bahseder.*"Erkeklerin bu fiili hemen hiç tasrif etmediklerini"* belirterek kadınların bu özelliğini, ahlaki bir zaaf olarak nitelendirir. (*Bir Tövbekâr,* 419) *İki Hud'akâr*'da da kadınların birbirlerinden "akıl sormamaları" gerektiğine düşünür, çünkü kadınların *"dostluğu da pek çabuk düşmanlığa tahavvul edebileceği gibi düşmanlıkları da pek çabuk dostluğa mübeddel"* (*İki Hud'akâr,* 728) olabileceği inancındadır. Kadınların aşırı duygusallıkları ve duygularının küçük etkilenmeler sonucunda bile değişiveriyor olması, onları güvensiz varlıklar haline dönüştürmektedir.

Karnaval romanında da kadınlara hâkim olmanın ve onlara söz geçirebilmenin imkânsızlığından bahseder. Erkek, ancak kadına köle olduğunu kabul ettikten sonra; kadın da ona ancak böylelikle huzurlu bir yaşam vereceğini düşünür. Kadının, yalnız kendi bildiğini ve inandığını yapması eğilimi, erkeğin onu zapt etmesine engel olmaktadır. (*Karnaval,* 34) Yine *Zeyl-i Hasan Mellah*'da: *"Bir kere dünyada her karıyı bir kıyas etmek ne büyük hatadır." (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 209)* denilerek kadın ahlakının türlü türlü olması dolayısıyla onlar hakkında kesin bir hüküm vermenin ne kadar güç olduğunun altı çizilir.

Demir Bey Yahut İnkişaf-ı Esrar'da, Mustafa Kemerüddin ile Matmazel Lini arasındaki konuşmada, kadın ahlakına yönelik tespitler yapmaya devam eder. Kibir sahibi olan kadınların etrafındakilere karşı sergiledikleri tavırların, hemen tamamen riyakârca olduğu düşünülür. Konuşan kadının kendi safiyetini dile getirmesine karşın, kibirli kadının samimiyetinden sakınmak gerektiğini düşünür. Ama bunun dışında bir kadının yüz ifadesinin ve fiziksel davranışlarının da onların ruhsal özellikleri hakkında ipucu verebileceğine inanılır.

"— …Tabiatlarında tekebbür galip olan kadınlar bir erkeğin yüzüne gülerlerse ağlebiyetle istidâd-ı riyâkârânelerini mevki-i icraya koymuş olurlar. Bence tekebbür ve teazzum mutlaka insanı içi başka dışı başka olmaya mecbur eyler…

— … Yüzü gülmez, sinsilikten dönmez olan kadınların sadakatlerine de itimat olunamaz değil mi? Onların her hâli gizli olduğu gibi gizliden gizliye daha birçok ahvali de olur." (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 108-109)

Ana-Kız'da, Avrupalı kadınların ahlaki özelliklerinden biri olarak ilgili ilgisiz her şeyin içerisinde olmaları ve olaylara burunlarını sokmaları tenkit edilir. Kadınlar, seyir keyifleri uğruna, gerçekleşen şey kötü bir olay da olsa, gerek merakları gerekse işgüzarlıkları neticesinde bu olayların içerisinde yerlerini alırlar. Kadınların böylesi davranışlarına gülünüp geçilecek bir şeymiş gibi bakılabilirse de kimi zaman çekilmez bir duruma dönüşebileceğinden yakınır.

"…Avrupa'da ve hususiyle Paris'te kadınsız hiçbir iş görülmez. Her ne maksatla olursa olsun bir içtima-ı umumî vukua geldi mi mutlaka kadınlar dahi iştirak edecekler. Ama bir caninin muhakemesi hatta o caninin idamı gibi tabayi'-i haseneye hiç de hoş gelmeyecek şeyler için imiş! Kadınlar rengarenk kelebekler-asa o temaşa-yı kabih ve müthişe dahi koşup hisselerini almaya şitab ederler." (Ana-Kız, 829–830–831)

Ahmet Midhat, kadın ahlakını ve davranışlarını değerlendirirken bazı geleneksel beylik ifadeleri de kullanmaktan çekinmez. Halk diline müracaat ederek kadını "çok konuşan" vasfıyla da ironik bir biçimde eleştirir. *Hüseyin Fellah* romanının kahramanı Ahmed Bey, kendisine hizmet etmesi için evine bir cariye almayı düşünürken kadınların özellikle çok ve boş konuşmaları ile ilgili düşüncelerini zihninden geçirir. Ataerkil bir toplum olmanın getirdiği erkek egemenliği, kadından şikâyet etme ve kadını her yönüyle eleştirme isteğinden hareketle, kadını çeşitli bakımlardan kategorize etmeye doğru bir yol açar. Kadınların yapısal özellikleri olarak her işe karışmaları, fikir yürütmeleri ve faydasız işlerle uğraşmaları da erkekleri hayattan bezdirecek şekilde tasvir edilir.

"…karı kısmının hâli malûm a? Günde bin manasız lâkırdı bin mefhumsuz söz ile insan gibi huzur eyler. Ben ise mütâlaa ile mütevaggıl bir adamım. Dilsiz olursa bittabi sağır dahi olacağından, ne bir taraftan bir havadis işitebilir, ne de bana ifadeye

muktedir olur. Eğer kendisinden aşağı yukarı hizmet beklememiş olsaydım gözlerinin de kör olmasını isterdim. Çünkü o zaman dünyasını da görmezdi, cevabını vermekle taaccüplerini def eyledikten maada bu cevapla bir kat daha teveccüh kazandı. Ne kadar dervişlik! Ne kadar i'tizâl! Ama hakkı da var ya! İnsan karıların zevzekliklerine kulak verdiği kadar vaktini kitaplara kulak vermeye sarf etse allâme-i cihan olurdu." (Hüseyin Fellâh, 87)

Felatun Bey ile Rakım Efendi'de, Felatun Bey, Türk kadınlarının ahlakını beğenmeyerek Türk kadınının erkeğe karşı göstermiş olduğu ciddiyetini çok itici bir tutum olarak değerlendirir. Bu düşüncesinde hâkim olan şey, kadının kendini erkeğe takdim etme biçimidir. Ayrıca dolaylı olarak alafranga kadının cazibesini kullanmasına da üstü kapalı gönderme yapılır. Felatun'un bu değerlendirmelerine Rakım oldukça şaşırmıştır. Çünkü onun nazarında Osmanlı kadınının sert mizacı, "vakar ve azameti"nin göstergesidir. O ise, tam tersine bir alafranga kadının konuşmalarından ve samimi sözlerinden oldukça rahatsızlık duyacağını belirtir. Felatun'un ve Rakım'ın bu yaklaşımları, kendi kişiliklerine bağlı olarak kadından bekledikleri davranış özelliklerini de özetlemektedir.

"Neye yarar o Türk karısı ki, tavrından, azametinden geçilmez. Güya nîm handesiyle, insanı ihyâ edecekmiş gibi, bunu dahi ketm ü imsâk ederek çehresinden düşen bin parça olur. Hanıma kendini yarandırmak mümkün olamaz. Nazı çekilmez. Şakası lezzetsiz." (Felâtun Bey ile Rakım Efendi, 74)

Paris'te Bir Türk'te, Palais Royale Tiyatrosu'nda sergilenen bir komedya'da Deli Herif karakteri, kadını "insanın gölgesi" olarak tanımlar. Ona göre insan nasıl ki kendi gölgesine gittikçe gölgesi de ondan kaçarsa ve gölgesi uzaklaştıkça gölgesi de onu takip ederse, kadın da tıpkı böyle olmalıdır. Kadının çok üstüne düşmek ve meraklısı olmak onu usandıracaktır. Hâlbuki erkeğin, kadınına kendisini meraklandırması gerektiği kanaatindedir. Bir Fransız sözü olarak bu örneği nakleder ve bir Osmanlı erbab-ı tetkikinden birisinin de: "*Kadın kısmında yola gelmeyeni olmaz. Lüzumu veçhile davranmayı bilmeli!"* sözünü alıntılayarak erkeğin kadına yönelik davranışlarında dikkatli olunması gerektiğini belirtir.

"Karı kısmı insanın gölgesidir. Eğer insan gölgesinin üzerine doğru gider ise gölge ondan kaçar ve bilâkis kendisi gölgeden kaçar ise, gölge dahi onun arkasını bırakamayıp ardı sıra gelir." (Paris'te Bir Türk, 185)

Gürcü Kızı Yahut İntikam'da, Avrupa kadınlarının davranışlarında, konuşmalarında ve bütün görünüşleriyle erkekler karşısında sergiledikleri tavırlar eleştirilir. Avrupalı kadın; *"…asıl erkek kendisi imiş de kadınlık sıfatı da erkeğe intikal eylemiş gibi erkeği mahcup edecek derecelerde hemen hemen erkeğe meydan okurcasına cür'etli bir de nazarlar ilâve edilmesi içinde asıl sıfat-ı meziyyet-i nisvâniyyet zayi olup gitmektedir." (Gürcü Kızı yahut İntikam, 48-49)* Hâlbuki Ahmet Midhat'a göre kadına yakışan davranış, bir erkekle göz göze geldiği zaman mahçup ve sanki bir sırrın uyanması tehlikesi varmış gibi bir tereddüt içinde olmasıdır. Böyle davranan kadın, edebin ve ciddiyetin doğmasına sebep olacak, Osmanlı haysiyetini ve ağırlığını yansıtabilecektir.

Acayib-i Âlem'de Suphi ile Hicabi, bir Rus Prensesi'ne Osmanlı kadınlarından bahsederler. Osmanlı kadınlarının ahlakına ve evlilik şuuruna sadık insanlar olarak ömürlerini sadece kocalarına adamaları güzel bir örnek olarak sunulur. Buna rağmen Avrupalı kadınlar, "birer sevda çiçeği ve erkekleri dahi aşk kelebeği" olarak gayr-i ahlaki bir hayat sürmektedirler: *"…Osmanlı hanımı bütün ömrünü yalnız kocasına hasretmekle kendisini iftihara müstahak gördüğünü ve öyle kadınlar birer sevda çiçeği ve erkekler dahi aşk kelebeği olmak memâlik-i Osmâniyyede vaki olmadığını hep anlattılar." (Acâyib-i Âlem, 90)*

Ana-Kız adlı hikâyede, Paris'te o dönemler başlayan velospid modasının (bisiklet) özellikle kadınlar arasında yaygınlaşmasının sakıncaları anlatılır. Bisiklete binen kadınların giyimlerinde meydana gelen olumsuz gelişmeleri kaydeder. Hâlbuki alafranga adetlerinde, kadının ata binerken yan eğerin icat edilmesi ve kadınların bacaklarının görünmesinin ayıp kabul edilmesi gibi birtakım adetler mevcut olmasına rağmen, bisiklet modası ile birlikte bunlar da olumsuz etkilenmeye başlar. Öyle ki:*"velospidçi kadınların kıyafetleri ve o merakib-i medeniyeye suret-i rükubları bu Avrupalı fazılların dahi mahcubiyetlerinden yüzlerini kızartacağına hiç şüphe etmemelidir."* Anlatıcı, tepeden tırnağa velospidçi bir kadının kıyafetini tasvir etmeye

başlar. Tıpkı balolardaki kıyafetler gibi üstte dekolte ve şalvar olarak da diz kapağına kadar bağlı mayo gibi ve renkli çoraplar giyilmektedir: *"…bir kıyafet ki yüzü kapalı maskara balosuna gidilse bile erbabı için mucib-i hayâ olmak lâzım geldiği hâlde…"* biçimiyle anlatılır. En çirkin davranışlardan biri de kadınların velospide biniş şekilleridir. Bütün bu görünüş bozuklukları ve kadınların pedal çevirişleri, tamamen insanların dikkatlerini şehevi olarak çeken manzaraların ortaya çıkmasına sebep olur. Ahmet Midhat, kadınların sergilediği bu garip halin kaynağını erkeklere yaranma çabası görür. Erkeklerin takdirlerini ve dikkatlerini kazanmak için kadınlar, onların girdikleri her sosyal alanda kendilerinin de onlardan geri kalmayacaklarını göstermek isterler.

"Velospid üzerinde kadının iki bacakları bu suretle müteharrik ve meşgul olduklarını dahi farz eder iseniz Hak sübhana ve teala hazretlerinin bir duhter-i pakize-ahter bir zevce-i muhaddara bir valide-i müşfika olmak hikmetiyle yaratmış olduğu nev'-i nisvanın ne acip ve garip ne sakil ve mayub bir hâl peyda etmiş olduğuna iyice vukuf hâsıl etmiş olursunuz da "alafranga!.." diye her hükmünü bir düsturü'l-amel ittihaz etmek gayretinde bulunan bîçarelere ona göre acırsınız!" (Ana-Kız, 829–830–831)

Çingene hikâyesinde, Şem Hikmet Bey, Ziba'yı eğitme çabası içerisinde, bir kadının erkeği karşısında nasıl davranması gerektiğini anlatmaya çalışır. Bu tavsiyeler, bir Osmanlı beyefendisi olan Hikmet Bey'in ifadeleriyle, o dönemki Osmanlı kadın ahlakının da nasıl olması gerektiğini işaret etmektedir. Kadın, erkeğin karşısında gayet ciddi ve edepli davranmalı, mahcubiyetini yansıtmalıdır. Bu telkinler, erkek egemen bir toplumun kadını terbiye altına alma ve iffetini koruma düşüncesinin yansımasıdır:*"—… Bir erkeğin yüzüne bakmayı ve bahusus öyle arsızcasına yılışarak bakmayı pek büyük ayıp saymalıdır. Şayet bir erkek kendisine dikkatlice bakacak olsa mahcuben gözlerini yere indirmelidir. İşte mahcup kız diye böyle olana derler." (Çingene, 467-478)*

Demir Bey Yahut İnkışaf-ı Esrar romanında da anlatıcı, Lini adlı kahramanın, Mustafa Kamerüddin karşısında gösterdiği tavrı dikkate alarak bir kadın tipi üzerine bir değerlendirme yapmaya çalışır. Lini'nin şahsında bazı kadınların "sırnaşıklığından" bahsederek erkeklerden görecekleri en sıradan gülümseyişi ve hareketi bile, kendi gönüllerini kapmaya yönelik hareketler olarak yorumlarlar. Onlara göre çevrelerindeki

erkeklerin hepsi onlara meftundur. Kendilerini bir tür hayali hayranlık halesi içerisinde yaşatırlar.

"… kendi kendilerini bu surette aldatırlar. Eğer bu hâlde bulunan kadınlara ciddî bir âşık kemâl-i sûz u güdâz ile arz-ı iştiyâk edecek olsalar onları beğenmezler. Hakikaten yüz vermezler. Zira öyle kendilerine meftun ve mahkûm olacak âşıklar elinde kendileri mahkûm ve mazlum olamayacakları ve mahkûmiyet ve mazlumiyetten bekledikleri lezzeti alamayacakları için beğenmezler. (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr sayfa 184 ve 185)

Zeyl-i Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar'da da Şehame'nin politikaya ait olan konulara babasından daha fazla ilgi duymasını, kadın-erkek ilişkileri çerçevesinde yorumlar. Akıllı kadınların erkekler karşısında sergilediği "aldanmışlık" görüntüsünün, gerçekte erkeği aldatmanın bir yolu olduğuna inanır. Yani kadının içten pazarlıklı haline vurgu yapılarak kadına karşı dikkatli olunması gerektiğini işaret eder.

"…Aldatmak istediğiniz karı pek zeki midir, hiç korkmayınız muvaffak olacaksınız. Bin tecrübe ile yakin hâsıl edilmiştir ki, karı kısmı mahzâ aldanmak için zeki olur. Çünkü erkeğin karıyı aldatması karı indinde erkeği aldatmış olmak demektir. Siz bir karıyı "Aldattım!" dediğiniz zaman, karı dahi bir erkeği"Aldattım!" der. Eğer karı ahmak olursa onu istenilen yola getirmek o zaman güç olur." (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 241–242)

Aynı romanda yukarıda anlatılanlara benzer şekilde, kadının çeşitli durumla karşısında sergilediği tutarsızlıklardan bahsedilmiştir. Örneğin on beş yaşında bir kız çocuğunun kırk beş- elli beş yaşında bir erkeğin kucağına kendini bırakmasını, onların o yaşta evliliğe olan meraklarından kaynaklandığını belirtir. Elbette yıllar sonra akılları başlarına gelmekte ve erken yaşta yaptıkları hatalardan dolayı pişmanlık duymaktadırlar. Ona göre kadınların olaylar karşısında duygusal hareket etmeleri ve akılsızlıkları, onların her zaman başını ağrıtmaktadır. (*Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar,* 67)

Tanzimat romanlarında, kadınların ahlaki özelliklerin en çok tenkit edildiği eserler, Ahmet Midhat Efendi'ye aittir. Onun, kadınlara yönelik ahlaki tenkitlerinin başlıcaları; kadının inatçılığı, her işe burunlarını sokmaları, çok ve boş konuşmaları,

duygusallıklarından dolayı yanlış kararlar ve hareketler sergilemeleri, erkekler üzerinde hâkimiyet kurmak istemeleri, kibirli ve nazlı olmaları gibi konular etrafında döner. Kadını ahlakî özellikleri yönünden erkeklerden çok ayrı görür. Kimi yerlerde Avrupalı kadınların ahlaki kaideleri hiçe sayarak toplum içinde hareket etmelerini eleştirir kimi zaman da Osmanlı kadınlarının değerlerine bağlı olması gibi konulara da temas eder. Kadınların genel ahlaki tutum ve davranışları, Ahmet Midhat'ın değerler dünyasından pek geçer not alamamıştır.

2.8.3. Kadın namusuna yönelik tenkitler

Ahmet Midhat, medeni toplumların temelinin kadınların durumuna göre şekillendiğine inanır. Çünkü "maneviyatın miyarı karılar" olduğu için bütün gelişmeler onların karakter ve namus algısına göre biçim kazanacaktır. Ahmet Midhat'ın, *Demir Bey Yahut İnkışaf-ı Esrar*'da kullandığı, *"Hak tealâ hazretleri "kadın" denilen nimet-i uzmâyı bir takım fuhuşperestânın pâmâl-i levs ve hakareti olmak için yaratmamıştır. Bir yuvanın sahibi, bir familyanın validesi olmak üzere yaratmıştır." (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr,137-138)* ifadesi, kadının düşeceği herhangi bir haysiyetsiz ve küçültücü durumdan, namus lekesinden nasıl rahatsızlık duyabileceğini göstermektedir. Erkeğin bütün varlığıyla bu dünyada kadını kutsamak, sevmek ve korumak gibi bir vazifesi olduğuna inanır. Kadın da namusunu koruyarak bu şerefe layık olmalıdır.

Karnaval romanında, kadın namusu üzerine değerlendirmeler yaparken bir kadının yapmış olduğu ahlaksızlığın sadece kendisini değil bütün ailesini ve efradını kuşattığını düşünür. Madam Hamparson ile Resmi arasındaki gayr-i meşru ilişkiyi anlattığı kısımda, namus kavramını bir kadının varoluşunun en temel ölçüsü olarak belirler. Kadının, kendi namusuna yönelik tecavüzü kabul etmesi ve zedelemesi, sadece kendisinin değil, ailesinin de namusunu hiçe saymak anlamını taşımaktadır. Her ne kadar namuslu bir insan, ailesinden birinin haysiyetsizliğinden sorumlu tutulmasa da toplum yapısı bu bakımdan farklı değerlendirmeler yapmaktadır.

"Bir kadın namusunu muhafaza edemediği halde pederinin, validesinin, karındaşlarının dahi düşmanı olmuş olur. Zira onların dahi her birine maazallah pezevenklik, karhanecilik gibi birer sıfatı layık görmüş ve binaenaleyh namuslarını paymal eylemiş sayılır. (...) Binaenaleyh bir kadın yalnız kendi namus ve haysiyet-i

zatiye ve nisvaniyyesini değil muteallik olduğu familya azasının namuslarını dahi muhafazaya borçludur." (Karnaval, 241-242)

Yeryüzünde Bir Melek romanında, bir kadının en büyük güzelliğinin ve zenginliğinin kadının "edep ve iffetindeki kemal" olduğu vurgulanır. Dış güzelliği hiçbir zaman bir kadının değer ölçüsü olmamalıdır. Kadın, eğer ahlaki zaaflara sahipse, onun bir kadın olarak bile nitelendirilemeyeceğine inanmaktadır. *"…Meziyet-i celile-i nisvâniyyesine malik ve muhafız olduktan sonra ise çirkin dahi olsa en şanlı bir kocanın şanlı refiki, mukaddes zevcesi olabilir." (Yeryüzünde Bir Melek, 309)* Namusu korumadaki hassasiyetine bağlı olarak kadın, erkeğinin karısı olmak gibi bir şerefli makamı taşıma hakkına sahip olur.

Karnaval romanında anlatıcı, Madam Hamparsonlar ile seyir yerinde Zekayi Bey'in gördüğü herhangi bir kadının şahsında "iki ayrı kadın" tipini değerlendirerek onlar arasında bir karşılaştırma yapar. Madam Hamparson gibi kadınlar uğrunda, cihan feda edilebilecek kadınlar olmakla beraber; ucuz ve düşük hiçbir fedakârlığa değmeyecek kadınlar olduğundan da bahseder. Bazı kadınların, güzellikleri ve dikkat çekici davranışları ile kendilerini toplumda gösteren kadınlar olduğu gibi, kendisi için çok şeyler feda edebilecek kadınlar da vardır. Kadının konumunu belirleyen esas ölçü kendi tutumlarıdır.

"… Vakıa iki nevi kadının ikisi de ikişer ayak üzerinde yürür, yer içer, güler, söyler bir mahluk iseler de bunlar arasında o kadar büyük bir fark bulunur ki biraz mütalaa edilecek olsa zihinlere hayret verir. Zira birisinin şeref-i mensubiyetine mazhariyet için insan can ve cihandan kıymetli olan hürriyetini feda ederek onun esaretini kabul etmek ve hatta işte bu esareti bir şeref-i alem-baha addeylemek lazım geldiği halde diğerinin her şeyine nailiyet için birkaç altından maada hiç bir şey feda etmek lazım gelmez." (Karnaval, 105)

Romanın ilerleyen kısımlarında, namus meselesinin hassasiyetine değinilir. Namusunu yitiren bir kadının ağlamasının kâr etmeyeceğini, gözyaşlarının hiçbir şeyi çözemeyeceğine işaret edilir. Çünkü "iffetçe namusça" bir lekeyi çıkarmak mümkün olamayacaktır*"… İffet bir mürg-i bala-pervazmış. Kafesten uçtuktan sonra bir daha onu ele geçirebilmek bir daha mümkün olamıyor." (Karnaval, 243)*

Mesail-i Muğlâka romanında, Osmanlı sosyal ahlakının önemli bir parçası olarak görülen kadının,*"…bizce kadınlar huzurunda gözlerini kaldırıp da yüzlerine dikkatlice bakmak bile mugayir-i edep addolunur…"(Mesâil-i Muğlâka, 180)* düşüncesiyle, kutsiyetine ve iffetine hürmeten, onların yüzlerine bile bakmanın doğru kabul edilmediği dile getirilir.

Mihnetkeşan'da, namusu korumanın, bir erkek için olduğu kadar kadın için de ölümü göze almaya değer bir durum olduğunu savunur. Kadının en zor durumlardan kurtulmak için bile "iffetini mezada çıkarmaktansa", ölümü tercih etmesinde bir sakınca görmemesi gerektiği kanaatindedir. Ahmet Midhat, bu bakımdan kadın namusunu her şeyin üstünde tutar. Bu anlayışta, geleneksel değer toplumunun kadını himaye etme duygusunun izleri vardır. Şerefi taşıma ve yaşatma endişesi, insanın hayatından daha değerli olarak kabul edilir.

"Lâkin bir saadeti muhafaza etmek veyahut müptelâ-yı pençe-i kahrı olduğu fakr u zaruretten yakayı kurtarabilmek için kâlâ-yı giran-baha-yı iffetini mezada çıkarmaya mecbur olacaksa canını çıkarıp kurtulmaya himmet etmek daha evlâdır." (Mihnetkeşan, 115)

Taaffüf de, bekâr bir erkeğin evli bir kadınla yaşayabileceği aşkın, ne kadar çirkin ve uygunsuz bir eylem olacağına yönelik tespitlere yer verilir. Bu durum, her iki taraf içinde utanılacak bir pozisyondur. Özellikle bu konuda, evli kadının tutumu üzerinden ahlakî bir yargılamaya girişerek, kadını kendisine teslim edilen emanete ihanet etmiş olmakla itham eder. Bir erkeğin evli bir kadına ilgisi bir derece izah edilebilse de kadının buna karşılık vermesini kabul edemez. Kadın, kendi *"şân-ı ismetinin, hukuk-ı zevciyyetinin muhafazası"* için bu tehlikenin önünü kendisi almalıdır. Eğer bu da mümkün olmayıp aralarında bir ilişki başlarsa, İslam'ın hükümlerine göre durumun değerlendirilip boşanmanın gerçekleşmesi gerekir. Böylelikle kadın, kocasının namusunu kurtarmış, kendi derdine de çare bularak sevdiğine kavuşmuş olur. Ama bu gelişmelerden sonra kadının bundan sonraki hayatı da bu fenalığın gölgesinden kurtulamayacaktır. Uğruna eşinden ayrıldığı sevgilisi, bu kadının sadakatinden nasıl emin olabilecektir? Bu bakımdan ilk eşini aldatan kadının güvenilirliğinin sarsıldığını

söyleyerek kadına hata yapma hakkı tanımaz. Anlatıcı, bütün kadınları, namus ve haysiyet bakımından temiz ve yanlışsız görmek ister.

"Bir müteehhil kadına heveslenmek bekâr olan erkek için kendinin olmayan bir mala göz dikmek demektir. Züğürdün zengindeki mala göz dikmesi gibi. Bu malı ele geçirmeye kalkışmak cesareti ise adeta bir hırsızın zenginde görüp göz diktiği malı çalmak için hanesine girmek hususundaki cesaretine benzer. Bir güzel kadının züğütler mahsudu bir zengin mesabesinde bulunması vakıa o kadını şâyeste-i muâheze edemez. Hanesi harsızların matmah-ı nazarı olan bir maldâr makamında olması dahi onu dûçâr-ı muâheze ettirmesi şöyle dursun, bilâkis kendisine acındırır. Muhafazası lüzumu müteallikatnıa, yarınına bir vazife-i merdâne olarak tarh ve teklif eyler. Halbuki o kadının o aşık-ı şeydâ tarafından vuku bulan teklife muvafakati doğrudan doğruya kendi yed-i emanetine teslim edilmiş olan bir kalâ-yı girân-bahâyı zendost denilen o merd-i sarika müşareketle çalmak hükmünü alır." (Taaffüf, 129)

Çingene hikâyesinde, Şems Hikmet Bey, Ziba'ya erkeklere karşı nasıl davranması gerektiğini öğütlerken seyir yerlerindeki kadınların davranışlarını örnek verir. O kadınların buradaki "beylere gülümsemelerini" aşüfte takımından olmaları ile açıklar:*"—…Kâğıthane'ye cuma ve pazar günleri gidenlerin çokları açık takımındandırlar. Fakat sen onların da kurumlarını, tavırlarını taklit et de öyle beylere aşinalık ve temenna etmeleri gibi ayıp olan hareketlerini beğenme." (Çingene, 467-478)* Kadınların bu türden davranışlarını da insan ve toplum namusuna yapılan kasdi bir hareket olarak değerlendirir.

Erkeğin kadına karşı korumacı bir tutum geliştirdiği ve Osmanlı gibi geleneksel değerlerine bağlı toplumların hassasiyet gösterdikleri konuların başında "namus" kavramı gelmektedir. Tanzimat romancısı da kadın namusuna karşı korumacı ve duyarlı bir yaklaşım sergilemiştir. Romanlarda namusunu kaybetmiş kadınlar, hep olumsuz ve yıkıcı kadınlar olarak karşımıza çıkar. Bazen de onlara acınarak içine düştükleri durumlardan nasıl kurtulabilecekleri konusunda çözüm yolları aranmıştır. Namusun korunması her şeyden önce kadına düşen bir sorumluluktur. Kadın, erkeğine son derece büyük bir sadakatle bağlanmalı, namusunu kaybetmektense ölümü göze alabilmelidir. Ahmet Midhat Efendi'yi romanlarında bu kanaatlerini savunurken

görürüz. Ayrıca erkekleri de başka kadınların namusuna karşı saygılı görmek ister. Hele de bekâr bir erkeğin evli bir kadına karşı besleyebileceği duyguların kesinlikle doğru olmadığını, bunun hem kadının hem de kadının kocasının haklarına bir tecavüz sayılacağını düşünür. Bazı romanlarında da; namuslu ve namusunu yitirmiş kadınları karşılaştırma yoluna giderek okurlarına bir mukayese yapma imkânı verir. Örneğin seyir yerlerine gitmeyi adet edinmiş kadınları, buralardaki davranışlarını tasvip etmediği için olumuz karşılar ve anlatım tarzıyla bu tür adetlerin kadın namusunu zedeleyeceğini düşünür.

2.8.4. Kadının sosyal konumuna yönelik tenkitler

Kadın varlığı; eski dünyadan günümüze, gerek fiziksel gerekse ruhsal yönden erkeğin sahip olduğu vasıflardan eksik görüldüğü için ikinci plana itilmiş ve erkeğin hâkimiyetinden kurtulamamıştır. Erkeğin istismarına açık bir şekilde kadını, kimi zaman erkeğin eziyetlerine maruz kalan kimi zaman maddi zevk kaynağı olarak kullanılan kimi zaman da sosyal haklarından mahrum bırakılmış varlıklar olarak görürüz. Ahmet Cevad'ın *"Bizde Kadın"* adlı Cumhuriyet öncesi kadın ve aile hayatını anlatan eserini günümüze aktaran Prof. Dr. İsmail Doğan'ın, kadın ve aile kavramlarının bizdeki algılanışı üzerine yaptığı tespitler oldukça toparlayıcıdır. Babanın otoriteyi sağlayan güç olarak erkeğin hâkimiyetini belirlediğini ve dolayısıyla gücün yine erkek evlat aracılığıyla aktarılacağını dile getirir. İslâmiyet bu geleneği pek değiştirememiştir. "Babayı ailenin en yetkili ve en sorumlu kişisi kabul eden Türk ailesi erkek çocuğunu da yetki ve sorumluluklarla donatılmış statünün olması sahibi olarak düşünmüş ve değerleri de bu yönde üretmiştir. Bu olgu kadın erkek ayırımına dayalı değerleri son yüzyıla kadar taşımıştır. Kızları kayıt dışı kabul eden anlayışa yol açan bu olgu her kız çocuk doğumunda "*yine bir yaşmaklı, bir örtülü, bir yabancı doğdu*" şeklindeki toplumsal değeri de beraberinde getirmiştir. Kadınların mitolojiden beslenen itaatkârlık, uysallık, utangaçlık, sahiplenilme duyguları dinsel ve töresel açıdan konumlanma gerekçelerinin de kültürel köklerini ve bir ölçüde de kültürel genlerini oluşturmuştur. Esasen bu olgu kadının son derece sınırlı ve yalnızca kadına özgü niteliklerin varlığı düşüncesinden kaynaklanan toplumsal bir tasarruftur. Tarihin ve

geleneğin bu ortak bakış açısı bu haliyle sadece bir yöreye ve bir kültüre özgü olmayıp geleneksel nitelikli tüm toplumlarda ortak bir paydadır." (Doğan, 2000: 16) Tanzimat romancısının devraldığı bu zihniyete eleştirel yaklaştığını ve özellikle Ahmet Midhat Efendi'in kadını zayıf ve himayeye muhtaç bir varlık olarak görmesine rağmen, onun sosyal hayat içerisinde yer edinebilmesi ve erkekle aynı statüye kavuşabilmesi için gayret gösterdiğini görürüz.

Arnavutlar ve Solyotlar romanında, Rüstem ile Eftimi, Mükrime adında bir kız çocuğu sahibi olmalarına rağmen bir erkek çocuklarının da olmasını içten içe arzularlar. Fotom'un düşünceleriyle ortaya bu konulan erkek çocuk özlemini Ahmet Midhat Efendi, şu ifadelerle özetler: *"… yalnız Arnavutlar nezdinde değil akvâm-ı |bedeviyye ve kadimenin kâffesi nezdinde kızlar evlât bile sayılmayarak asıl erkekleri evlât addederler." (Arnavutlar Solyotlar, 164)* Kadın, çoğunlukla muhafazakâr toplumlarda böyle beklentiler eşliğinde dünyaya gelir. Soyun, erkek evlat vasıtasıyla devam ettirileceği düşüncesi, kız çocuklarının ikinci sınıf evlat olarak kabul edilmesini beraberinde getirmiştir.

Mihnetkeşan adlı hikâyede, kimsesiz bir kadının toplum içerisinde yaşamını sürdürebilmesinin ne kadar zor olduğuna vurgu yapılır. Hikâyenin anlatıcısı**,** Dakik Bey'le batakhaneden çıkardığı kadının evlilik macerasını anlatırken hikâyeyi de sonlandırmıştır. Bu kısımda, yoksul ve savunmasız bir kadının, toplumsal hayatta sağlam durabilmek için terbiyesini, iffetini ve onurunu korumasının ne kadar zor bir şey olduğunu nakleder. Toplumun bu türden kadınlara ilgisizliği, hatta erkeklerin çapkınlıkları, onların yaşamlarını güçleştirmekte ve onları dar bir dünyanın içine hapsetmektedir.

"Ah karı olmak pek güç bir şeydir. Bahusus ki hem karı hem de fakir olmak pek güç bir şeydir. Eğerçi bir karı, karılıkta olan güçlüğü takdir edebilecek mertebe tamik-i efkâra muktedir olsa ya karı olduğuna pişman olur veya bu güçlüğü kolaylatmaklığın vesailini aramak mecburiyetinde bulunur idi ki o da bir karının, kocasız olduğu hâlde dahi eli hüneriyle veyahut terbiye ve irfanı sermayesiyle saadet-i hâlini muhafaza edebilmesidir." (Mihnetkeşan, 115)

Toplumsal yapının kapalılığı da kadın-erkek münasebetlerini belirleyen bir diğer unsurdur. Dinî ve geleneksel yapının keskin kuralları, kadının sınırlarını belirler ve hareket alanını kısıtlar. Şemsettin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ın da Fitnat'ın Talat'la baş başa görüşemeyeceğinin imkânsızlığından bahseder. Çünkü Osmanlı toplumu, İslami referanslara bağlı olarak birbirine haram kabul ettiği kadın ve erkeğin yalnız başlarına görüşmelerine müsaade etmez. Bu nedenle kadının sosyal anlamda yalıtıldığını ve erkekler nezdinde soyutlandığını görürüz: *"O erkek… Delikanlı bir oğlan… Ben, kız nasıl görüşebiliriz? Yok… Yok… Muhal… Muhal… Fakat ah! Niçin muhal olsun? Kızlar sahi her erkeğe çıkmaz. Her bir erkekle görüşmez." (Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat, 106)*

Ahmet Midhat'ın *Paris'te Bir Türk*'ünde, Paris'in içinde yer alan bir mahalleden söz edilerek bu mahallede, kadınlara verilen değer ve yapılan muamele tenkit konusu edilir. Çünkü kadına burada, hiçbir değeri olmayan sıradan bir eşya gibi davranılır. Hatta Osmanlı'da, Kâğıthane'deki Çingene kızlarının bile bunlardan daha değerli görüldüğü ileri sürülür. Kadın, hakaretin ve tüketimin muhatabı olarak kabul edilmiştir.

"… Paris'in bu mahallinde ise karı kısmının gördüğü hakareti dünyada hiçbir mahlûk görmez. En benam bir âşüftenin fiyatı birkaç yumruk veyahut sille olup eğer turp ve ekmek ile karnını doyurmağı tekeffül edecek bir müşteri zuhur eder ise, artık aşüftenin iftiharından geçilmez." (Paris'te Bir Türk, 429)

Diplomalı Kız adlı romanda, Avrupa medeniyetinin kadını sadece güzelliğine ve fiziksel çekiciliğine göre değerlendirmesi eleştirilir. Her ne kadar Avrupalı'nın kadına gösterdiği "perestiş" anlatılagelse de onların kadına "hürmet ve tazimi"nin altında yatan sebep fiziksel çekiciliğidir. Burada da kadın sadece dışsal özelliklerine göre algılanan bir varlık olarak görülmesine tepki gösterilmiştir.

"… Kadın güzel olmadı mı kimse ona riâyete mecbur olmaz. Güzel bir kadın tramvaya yâhut omnibüse girerse herkes yerini takdim için yerinden fırlar. Çirkin bir kadın girer kimse yerinden kımıldanmaz." (Diplomalı Kız s. 82-3-Sayfa 172)

Aynı ana fikirde, *Ahmet Metin ve Şirzad*'da da Avrupa'da kadına gösterilen "hürmet, riayet ve tazimlerin" altında kadınlık onurunu zedeleyecek şeyler olduğunu düşünür. Hele de bir Osmanlı kadınının bu türden tutumları kabul edebilmesinin

mümkün olamayacağına inanılır. Çünkü: *"…onların şeriat ve kanunları nazarında nisvan için tayin olunmuş bulunan hukuk-ı sahiha ve ciddiye bizim şerîat ve kanunumuzdaki hukuktan nâkıstır. (Ahmed Metin ve Şirzad, 155)* Osmanlı erkeği, kadına asla gençliğine, güzelliğine, asaletine ve zenginliğine göre muamelede bulunmaz. Kadın, bunların çok üstünde düşüncelerle görülmesi gereken bir varlıktır. İşin kötü tarafı, Avrupalı erkeklerin kadınlara karşı yaklaşımı maddi değer ölçülerine göre olmasına rağmen, kadınlar bu durumu normal karşılamaktadır.

Felsefe-i Zenan hikâyesinde de kadının sosyal anlamda içinde bulunduğu sıkıştırılmışlığı ve yalıtılmışlığı tenkit edilir. Kahraman: "hürriyetime sahip olmak istiyorum." diyerek kendisinin, alınan ve satılan bir eşya olarak görülmesine başkaldırır. Osmanlı toplumunda o dönem, hürriyet kavramının bile hakkıyla anlaşılamadığını belirterek herkesin hürriyetten başka bir şey anladığını, kadının konumunun bir türlü belirlenemediğini belirtir. Abdülmecit döneminin Türk iktisat tarihinde önemli bir kriz dönemi olarak yer alması, bir takım toplumsal sorunları beraberinde getirmiş ve bu sorunları önlemek için bir takım düzenlemeler yapılmıştır. İlk adımlardan biri de "kadınlara çeki düzen verme isteğidir. Olayı tarihe aktaran Cevdet Paşa, kadınların sokakta, çarşıda ve pazarda alış verişe çıkmaları, dolaşıp gezmelerinin toplumun ahlâkında bozulma ve yozlaşma meydana getirdiği düşüncesinin Saltanat düzeyinde kabul gördüğüne dikkat çekmektedir. Bu durumun Saray kadar "Millet-i İslâmiye'ye de pek ağır geldiğini" ifade eden Cevdet Paşa ilk önlem olarak Sadâretçe Meclis-i Mahsus'ta müzakere sonucunda "kadınların atlas ferace giymemeleri ve ince yaşmak kullanmamaları (…), hilaf-ı harekette bulunanlar olursa ferâcenin yakası kesilmek ve kocaları ceza görmek gibi (…)" tehditleri içeren son derece şiddetli bir ilannâme kaleme alınmış olduğunu belirtir. (Doğan, 2000: 17-18) Sadece halk düzeyinde kalmayan bir takım düzenlemelerin, devlet düzeyinde de gerçekleştirilmeye başlanması kadının konumunu gittikçe zorlaştırmaya başlar. Hikâyede, bütün bunlara bağlı olarak bir kadının hakkını aramasının da dik başlılığına yorumlandığından şikâyet edilir. *"… bizde hürriyet nedir, henüz meçhûl. Hürriyet-i şahsiyesine tesâhüp hevesinde olanlara efkâr-ı umûmiye serkeş veyâhut dikbaşlı der. Vâkıâ büyüklerin ağlebi bu fikirde değildirler." (Felsefe-i Zenan, 80)*

Yine *Felsefe-i Zenan*'da, erkeklerin şehvetlerinin esiri olarak kadınları maddi haz odağı olarak değerlendirmeleri eleştirilir. Burada dolaylı olarak kadının içinde bulunduğu pozisyonun ne kadar incitici olduğu da gözler önüne serilir. Hikâyenin kadın kahramanı ve erkeklerin karşı koyamayacağı bir güzelliğe sahip olan Mah-ı Taban'ın karşısında, bütün kontrolüne rağmen Sıtkı Efendi'nin kendisini koruyamayacağı anlatıcı tarafından haber verilir: *"Hiç erkeklere inan olur mu? Şehvet elinde esir olan bir erkek o esaret ribkasından rakabesini kurtarabilir de ahlâk-ı hamidenin tavsiyesi mucibince hareket edebilir mi?" (Felsefe-i Zenan, 85)*

Mizancı Murad'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanında da Mehmet Efendi ile Fatma arasındaki konuşmada, kadının bir tarım toplumunda ve Anadolu'da hangi konumda görüldüğü anlatılır. Döneminde, Anadolu'daki kadın yalıtılmışlığının ilk olarak eleştirildiği ifadelerden sayabileceğimiz bu cümleler, İslam dininin ve Türk geleneğinin kadına yüce bir konum belirlemesine rağmen halkın tutumunu belirginleştirmektedir: *"Karılarına öküz nazarıyla bakan babalarımız ancak çift sürmeye başladıkları vakit evlenirlerdi." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 181)*

Anadolu halkının bu yaygın tutumunun yanında, İstanbul'daki kadınların konumu da başka özellikle gösterir. Gerek kültürel gerekse dinî sebepler dolayısıyla Osmanlı aile hayatının kapalılığı, kadının günlük hayatın dışında tutulmasına neden olmuştur. Başka bir deyişle yaşayan, aktif biri olarak değil; edilgen bir varlık olarak hayatlarını sürdürürler. *Acayib-i Âlem* romanında, Osmanlı kadınlarının yaşadıkları ev içi hayatlarının kapalılığının, onların dışarıyla bağlarını hemen hemen kopardığından bahsedilir. Bu şekilde yetişen Osmanlı kadınları, kendi başlarına hayatları ile ilgili hiçbir karar verebilme imkânına sahip değillerdir.

"—Hiçbir şey hakkında bir güne fikr-i mahsûsları olmayan o biçareleri bundan dolayı tayip etme! Kadın bu! Bahusus Osmanlı kadınları! Avrupa kadınları olsalar kocaları ile beraber seyahate çıkarlardı. Fakat bizim kadınlar buradan Boğaziçi'ne misafirliğe gidecek olsalar hanenin yarı eşyasını bohçalara doldurup beraber götürürler." (Acâyib-i Âlem, 41)

Mevcut toplumsal yapı da henüz kadını bu anlamda kabullenmeye hazır değildir. Erkek egemen toplum, kadının erkeğin söz sahibi olduğu alanlarda var

olmasını hoş karşılamayacaktır. *Taaffüf* romanında, kapalı toplumun, kadına bakışını bu defa bir kadının ağzından dinleriz. Kadın, sadece evinin sorumluluğu ile görülmek istenmektedir. Erkeğe ait mesleklerde gösterebileceği yeteneklerin onu kadınlığından çıkaracağı düşünülür. Bu bakış açısıyla yetiştirilen kadınlar da elbette içinde bulundukları konumu kanıksayacaklardır. Seniha Hanım'ın erkeklere yakıştırılan çeşitli işlerde gösterdiği maharet olumsuz karşılanır.

"Hanım onun nesine kız demeli? Hekimlik onda, mühendislik onda, müneccimlik onda. O bambaşka bir şey. Adeta bir erkek maazallah, maâzallah! Daha neler göreceğiz?" (Taaffüf, 102)

Ahmet Midhat'ın, kadını sosyal hayat içerisinde görmek ve onu daha belirgin hatlara kavuşturmak istediğini biliyoruz. Fakat yine Taaffüf'deki satırlarında, onun kadınların bazı noktalarda güçsüzlüğünü kabul ettiğine de şahit oluruz. Erkek karşısında kadının az da olsa birazcık geri planda kalacağını, bir kadının hiçbir zaman erkeğin sahip olduğu yeteneklere erişemeyeceğini düşünür. Ahmet Midhat'ın bir Osmanlı erkeği olarak böyle düşünmesi, döneminin kadına bakışıyla onu eşitlemiş, toplumun kanaatini yansıtmaktan kendini alamamıştır: *"Ta'yib olunamaz ya! Kadındır. Ne kadar taallüm ve tederrüs etse mertebe-i irfânı muktedir bir erkek derecesine vardıramaz."(Taaffüf, 142)*

Kadın, çok okumasına ve çeşitli bilimleri öğrenmesine rağmen erkeğin hep gerisinde kalacak eksikliğini gideremeyecektir. Eksik bir figür olarak yaşamak adeta sosyal hayattaki görevidir. Anlatıcı, Seniha'nın aldığı eğitimle, Rasih'e asla yetişemeyeceğini onun kadınlık zaafları taşımasına bağlamıştır.

"Zira Sâniha Hanım ne kadar okumuş olsa, bir erkek hem de Râsih gibi feylosof deresinde sâhib-i tetebbu olamayıp her mensup olduğu ilmin mebâdesinde veyahut sathiyyatında kalacağı derkârdır…" (Taaffüf, 159)

Geleneksel Osmanlı toplumunda kız çocuklarının erken yaşta evlendirilmesi de kadının kendi ayakları üzerinde durmasına imkân tanımayan bir durumdur. Osmanlı ev hayatında – özellikle konak hayatında- haremlik-selamlık müessesesinin ev hayatının temel düzenini şekillendirmesi de ergenlik çağına giren gelin adayı kızların, erkeklerin dünyasından yavaş yavaş çıkma mecburiyetine tabi tutulmasına neden olur. *Yeryüzünde Bir Melek*'in Raziyesi, ergenlik çağına girmesiyle beraber artık harem

dairesinin bir mensubu olmuş, kadınlığı, erkeklerle dünyasının arasına kalın bir çizgi çekmiştir. Ahmet Mithat'ın böyle bir durumu, kadını "hareme hapsetmek" olarak gördüğü için, görüşlerini kadın lehine geliştirdiğini, kadının gündelik hayattan soyutlamasına karşı içten içe gelişen bir tepki oluşturduğunu söyleyebiliriz.

"Hemen kayıt ve ihtar edelim ki artık on ikisini bitirip on üçüne doğru yol almağa başlamış ve fakat endâm-ı levendânesi on beş on altı yaşındaki gelinlik kızları bile cılız göstermekte bulunmuş olan Raziye, selâmlığa çıkmaktan menolunarak ev kadını olmak üzere haremde hapsedilmeğe başlamıştı." (Yeryüzünde Bir Melek, s. 38)

Para hikâyesinde, Yazıcıoğlu'nun kız çocuğunun terbiyesini önemsemeyişinin temelinde yatan duygu "zaten kız evladı herifin evlat saydığı yok ki" cümlesiyle belirtilir ve tenkit edilir:*"… Onun nezdinde kız evlât denilen şey evvel ve ahir yekûnu bir hayli liralara baliğ olacak olan bir cihaz ile el herifine verilecek bir emanettir."* Fakat babasının bu tutumuna rağmen Şerife Hanım'a annesinin verdiği eğitim, onun her bakımdan yetişmesi için yeterli olmuştur. Burada baba figürünün kız terbiyesine karşı oluşunu, kadının toplumda yalıtılmış bir varlık olarak görüldüğünün işareti olarak değerlendirebiliriz. Çünkü kızının eğitiminin sadece *"birkaç hatm-i şerif etmek ve tecvid ve ilmihal ve Muhammediye ve Ahmediye gibi şeyler okumak ve biraz da yazı karalamak"* ile sınırlı kalmasına izin vermiş, daha ileriye gidecek bir eğitim verildiğinden haberi olması halinde de tepkisinin korkunç olacağından endişe edilmektedir. "Avrupa ve Asya Türkiyesindeki aile tipi, Tanzimata takaddüm eden çağda yarı-pederşahî bir manzara taşımaktadır... İster şehir ailesi olsun, ister kasaba ve köy ailesi olsun her ikisinde de yukarda işaret ettiğimiz yarı-pederşahîlik vasıfları vardır. Saraylarda, köşklerde olduğu gibi, konak ve barklarda disiplin kendine göre küçük bir şah olan babanın elindedir." (Fındıkoğlu, 1940: 30-31) Baba figürünün kız çocuğunun eğitimine bu bakışı, geleneksel Osmanlı ailesinin kız çocuklarının eğitimine önem vermeyişinin bir örneği olarak karşımıza çıkar. (Para, 533)

Şemseddin Sami'nin *Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat* romanında; Fitnat, Talat'a sitem dolu sözlerinde, onun kendisini kandırdığına ve oyaladığına inandığını belirtir. Talat'ın kendisine "yalandan muhabbet" gösterdiğini düşünerek kahırlanır. Çünkü ona göre erkeklerin, evlendikten sonra kadınlara karşı davranışları değişmekte ve onların

nazarında kıymetten düşmektedirler. Kadın, kendini değerden yoksun ve dışlanmış olarak görür. Çünkü işlevsiz ve korumasızdır. Bu "zavallı kadınlar", büyük umutlarla evlenmelerine rağmen, kendilerini bir çaresizliğin içerisinde görürler. Erkek egemenliği, her istediklerini onlar üzerinde gerçekleştirebilmektedir.

"…Erkeklerin muhabbetine inanmak!... Onların sadakatine aldanmak! Ne büyük kabahat!...Ah zavallı biz kanlar! Biz, evlendiğimiz vakit de zannederiz ki, bir koca, bir refik alıyoruz. Hâlbuki erkekler bize o nazarla bakmıyorlar. Onlar, evlendikleri vakit, karılarına verdikleri ehemmiyet, satın alacakları bir beygir yahut bir arabaya verdikleri ehemmiyetten azdır!..." (Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat, 78)

Osmanlı hayatında kadının yeri; sosyal hayattan soyutlanmış ve ev içi işlevselliğe bürünmüş bir şekilde karşımıza çıkar. Dinîn ve geleneğin kadını koruyucu, kuşatıcı tavrı, Osmanlı gibi toplumlarda onu erkeğin gölgesi altında yaşamaya mecbur bırakmış, zayıf bir varlık olarak görülmesine neden olmuştur. Buna bağlı olarak kadın hep "maruz kalan" olmuştur. "Toplumsal yaşama katılmaya başlayan kadınların, en çok yakındıkları konular, ulaşım araçlarından eğlence yerlerine dek, cinsiyet ayrımının korunmasına yönelik uygulamalar ve kendilerine yapılan sarkıntılıklardı. Bu durum kadına yüklenen değer ve konumdan kaynaklanıyor, değişimden yana olmayanlar, hiç de geçerli olmayan gerekçelerle kadının yaşamını zehir etmeye çalışıyorlardı: Kadınların eğitilmesi gerekli bulunmuyordu. Kadın her şeye boyun eğmeli, kocasının her sözünü, her yumruğunu tevekkülle karşılamalıydı. Kadınlar sabahtan akşama dek duvarlar arasında oturacaklar, kocaları eve sarhoş ve hırçın geldiği zaman onun sitemlerini, kötü muamelesini hoşgöreceklerdi. Bu durumda kadının mutluluğu hiç düşünülmüyor, kalın bir peçe, siyah matemi bir çarşaf altında hiçbir yere bırakılmıyorlardı." (Çakır, 1996: 169) Öteki toplumun hayatındaki kadının kaderi ise, maddi anlamda tüketilmek, kullanılmak ve dışlanmak olarak belirlenmiştir.

2.8.5. Çapkın erkek, mağdur kadın

Tanzimat Devri Türk romanının en önemli erkek figürlerinden birisi, çapkın erkek tipidir. Osmanlı beyzadeliğinden sıyrılarak kadınları her gördüğü yerde, sokakta ve özellikle seyir yerlerinde, sözleriyle, davranışlarıyla taciz etmeye çalışan çapkın erkekler, Tanzimat romanında kadınların korkulu rüyası olarak gösterilir. "Kadına

yönelik tacizler derginin 'Havadis-i Dünya' bölümünde yer alıyor, kadınların başlarından geçen olaylar anlatılıyordu. Tacizlerin kadını canından bezdirdiği, tünelde, vapurda kadının çarşafını kesmeye değin ileri gittiği açıklanıyor, tacizin önlenmesi için Nafia Nezareti'nden yardım bile isteniyordu. Bu olaydan o denli bıkılmıştı ki, çözüm için kırbaç taşımayı düşünen kadınlar olmuştu." (Çakır, 1996: 170) Kadın roman kahramanlarının yakınmalarının yanında, roman anlatıcılarının da ciddi bir sosyal ahlak meselesi olarak bu durumdan şikâyet ettiklerini görürüz. Bu durumdan en çok şikâyetçi olan romancı Ahmet Midhat'tır. Kadınlara da kendilerini taciz eden insanların hiçbir şeylerine güvenmemeleri gerektiğinin altını çizer.

Bir erkeğin güzel ahlak sahibi olması, ona göre her bakımdan onun tam ve mükemmel olması olarak anlaşılmalıdır. Buna bağlı olarak çapkınlık yapan bir insanın, ahlaken muhakkak başka zaaflarının olduğunu da düşünür. Bu bakımdan anlatıcı her bakımdan bir mükemmellik arar. Böyle güzel ahlaka sahip bir insanın herhangi bir rezilliği ne kendi şahsında ne de toplumun bünyesinde görmeye tahammülü olamaz. Bir ahlak bütünlüğünü önemsediğini, bir "çapkın"ın analizini yaparak belirlemesiyle anlayabiliriz. *"…Bir rezil çapkın şeci ve cesur olamaz (….)Yaprak kımıldansa yüreği hoplayan bir alçak hırsızda fedâ-yı can ile cömertlik eyleyen şüc'ân-ı kirâmın zînet-i mahsûsası olan şecaatin bulunabilmesi nasıl tasavvur olunabilir? O misillü şecat-ı sahiha sahibi olanlar ise nefislerini rezâlet-i sirkatle alude görmekten Cenabıhakka ederler."* Çünkü "şecaat-i sahiha" sahibi insanlar olarak gördüğü kimseler, insana yönelik hiçbir tecavüzü, hiçbir hareketi kabul etmemeli, bunlara meydan vermemelidirler. Bütün bu anlattıklarını bir çapkının kadınlara yönelik tacizi etrafında izah etmeye çalışan anlatıcı, kadınları da erkeklerin bu tavırlarını asla hoş görmemelerini ve itibar etmemeleri gerektiğini ifade eder: *"Kadınlar biraz fikr-i selâmetle teemmül edecek olsalar kendilerine taşkınlıkta bulunan edâninin ne kepaze şeyler olduklarını filhâl anlayarak müstefrigane bir istikrahda bulunurlardı. Bunların gönüllerinde hakikaten cevher-i sevdâ varsa bekârlar onu bir yavukluya, müteehhil iseler onu bir zevce-i meşrûaya nisâr etmelidirler. Hele düziye sadece istidâ-yı visâal doğrudan doğruya bir dilencilik olur ki "inayet ola!" cevabı bile lüzumundan fazla bir cevâb-ı nâzikâne hükmünü alır." (s.187)*

Acayib-i Âlem romanında**,** erkeklerin içkinin verdiği sersemlik ile kadınlar karşısında takındıkları tavırların değişmeye başlaması, erkeğin gerçek yüzünü ortaya çıkarması olarak görülür. Böylelikle erkeğin nezaket ve kibarlığının tamamen gösterişten ibaret olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Avrupalı erkeklerin bir kadın karşısındaki sahte incelikleri, birkaç kadehten sonra yerini kabalığa ve edepsizliğe bıraktığı için onların asıl tabiatı, terbiyesizlik ve seviyesizlik üzerine kurulmuştur.

Osmanlı toplumu, dinî kuralların ve millî adetlerin şekillendirdiği bir sosyal yapı içerisinde yer aldığı için kadın ve erkeğin kişilik yapılarını belirleyen kodlar vardır ve bireyler bunlara uymak zorundadır. Dolayısıyla erkek, Ahmet Midhat'ın gözünde her zaman için asil, ağırbaşlı ve edepli olmalıdır.

"…Bir Avrupalı bir kadın huzurunda imkânın son derecesine kadar edîb bulunmaya gayret eder ise de onun bu edebi âdeta bir haricî renk ve yaldızdan ibaret olduğu cihetle birkaç kadeh şarap ile o renk yıkanıp silindikten veyahut kadın tarafından kendisine cür'et verebilecek sureme edna birkaç tavır ve hareket görüldükten sonra artık o terbiyeli Avrupalının yaldızı altında öyle edepsiz ve terbiyesiz bir barbar çıkar ki insan kadın olup da böyle bir herifin âğûş-ı hırsında hırpalanmayı görerek insan olduğuna da kadın olduğuna da nadim ve peşiman olur." (Acâyib-i Âlem, 194)

Ahmet Midhat'ın nazarında özellikle şık geçinen erkekler, terbiyeden uzak görülmektedir. Onları bağlayan ahlakî kaideler hemen hemen yok gibidir. Evli bayanları bile rahatsız etmekte bir mahzur görmezler. Yaşam tarzlarını belirleyen en önemli ölçü, peşlerine düştükleri şeylerden aldıkları haz duygusudur. *Vah* romanında, erkeklerin özellikle güzel kadınlara yönelik verdikleri rahatsızlıklara değinilerek Tanzimat'ın şık erkeğinin tacizleri gözler önüne serilir. Romanda, kadınların güzelliklerinden dolayı erkeklerin hedefi haline gelmelerine ve bu durumun sanki güzellerin kaderi buymuş gibi algılanmasına bir sitem vardır. Tanzimat kadını adeta erkeğin dünyasında adeta bir çıkmaza sokulmuştur. "Çünkü o hiçbir vakit ferd-i insani gibi hava ile temasda bulunamıyor. Evde kafes, tahta perde, yüksek duvarlar… Sokakda erkeklerin mutarrız [saldırgan] nazırları onu daima ta'zib, daimi ta'kib ederler. Havanın güzelliğinden istifade için umumi yerlerden birine giden bir kadın daima ya kıyafet-i hariciyesine

taarruz veya şahsına taarruz edilmek suretiyle rahatsız edilir. Vapurlarda, şimendiferlerde, tramvaylarda daima en fena, en bed mevkiler ona mahsusdur." (Çakır, 1996: 145)

Anlatıcı, evli bir kadının güzelliğinin sadece erkeğinin tasarrufuna bağlı olabileceğini, kadına yapılan bir tacizin, onun kocasının haklarına tecavüz olduğunu ileri sürer. Evlilik kurumu bu bakımdan kadına yapılabilecek her türlü tacizin önündeki en büyük caydırıcı olarak gösterilir.

"…Nedir efendim nedir bu bir takım erkeklerin tecavüzkârlığı? Bir kadın biraz güzelce oldu mu, sanki hüsnünü, cemalini onların istifadesine vakfetmeye mecburmuş gibi her taraftan bir hücum! Acaba bir kadın yalnız kendi kocası için güzel olamaz mı imiş? Ama kocası biraz çirkinmiş. Varsın çirkin olsun. Bir kadının kocasının çirkinliği bayağı erkeklerden bin tanesinin güzelliğinden daha iyidir. Çirkin de olsa kocası, güzel de olsa kocasıdır. Koca ne kadar çirkin olursa olsun zevcesini daima namus ve şan ve iffet cihetine celp eder. Bayağı erkekler ne kadar güzel olursa olsunlar güya hüsnüne, cemaline aşık oldukları kadını daima namussuzluk ve zillet cihetine davet ederler. Bakalım her kadın onların keyfi, zevki için kendisini mülevves ve rezil etmeye razı olur mu?" (Vah, 347)

Bu şık tipler, gerçek anlamda olmayı çok istedikleri gibi birer Avrupalı olamazlar. Tanzimat'ın şık mukallidinin ötekine benzeme çabası, sadece kötü bir taklit olarak yüzeysel ve bayağı kalır. Ayrıca davranışları da centilmenliğin çok dışında kadınlara yaklaşımları açısından edepsizlik olarak akseder. Ahmet Midhat'ın romanlarında tenkit dilen bu şık tiplerin karşısında, yerli tipler de konumlandırılarak olumlu örnekler olarak sunulur. Batılılaşmayı doğru anlamış, onu Osmanlılığı ile uzlaştırmaya çalışmış bu tipler, anlatıcının görmek istediği asaletli ve erdemli erkek tipinin somutlaşmış halidir. Kadınlar karşısında erkeği, çapkınlıkları başta olmak üzere alçalmış ve seviyesizleşmiş olarak görmek istemez.

Vah romanının devamında, erkeklerin tiyatroda, sokakta kadınlara yönelik olarak sergiledikleri mütecaviz davranışları işlemeye devam eder. Romanda, istisnaî bir durum olarak Avrupa'da bu anlamda daha medenî tutumların sergilendiğini, bu çirkin davranışların sadece bizlere has olduğunu düşünür. Tiyatrolarda ve eğlence

mekânlarına eğlenmeye gelen kafes arkasındaki kadınlar bile, dürbünlü erkeklerin tacizlerinden kurtulamazlar. Anlatıcı, bu durumun Osmanlı'da olmasını büyük bir utanç kaynağı olarak gösterir. Erkeğin kadına yönelik tacizlerinde, halkın da tepki koyması gerektiğini düşünerek halkın kayıtsızlığının da bu durumlara imkân tanıdığından yakınır.

"… Çalgıcılar hizasında birer koltuk sandalye almışlar. Ellerinde birer dürbün. Mil üzerine imişler gibi fırıl fırıl dönerek kadınların kafesli localarına dürbün doğrultarak bakışlar! Yekdiğerinin kulaklarına birer şey fısıldayıp arsız arsız gülüşler! Hele birisinin tamam saha-i temaşa karşısındaki locaya sık sık teveccüh ederek aşikane bakışlar! Mendilini gözleri üzerine tutarak güya ağlayışlar!

- Hasılı edepsizliğin dik alası! Kafes arkasındaki kadından ne istifade edecekler? Yoksa bir bildikleri mi imiş?"(Vah, 352)

Romanda, bu çapkın erkeklerin kadınlara karşı insanlık dışı davranışlarına da değinilir. Eserin kahramanlarından Behçet Bey ve onun gibiler, kadınları sadece şehvet nesnesi olarak gördükleri için, herkesin de kendileri gibi düşündüğüne inanırlar. Hele kadınların bile erkekleri sadece bu duygularla sevdikleri yanılgısına düşerler. Onlara göre kadınlar asla âşık olamazlar ve "hevesat-ı nefsaniye"nin pençesinde yaşayıp giderler. Ferdane Hanım, Despino ile bu durumu şu ifadelerle konuşur:

"— Onlar nezdinde kadınlar bir alay biçaregan mahluklardır ki ne gönülleri, ne cenapları, ne vakarları, ne kadir ve haysiyetleri, hasıllı hiçbir şeyleri olmayıp mücerret beylerimizin keyifleri için yaratılmışlardır. Kendi kadir ve kıymetini bilen bir kadın kendisini bunlara eğlence etmek gibi bir maskaralığa nasıl tahammül edebilir?

— Hakkınız var efendim!

— Hem de bu kısım erkekleri nadir sanma. Pek çokturlar. O kadar çokturlar ki hemen erkeklik bundan ibarettir diyebilirim." (Vah, 470)

Kadının ve özellikle kimsesiz kadının toplum içinde maruz kaldığı tecavüzlere *Demir Bey Yahut İnkışaf-ı Esrar* romanında da yer verilir. Kadın, bu durumla tamamen muzdarip bir varlığa dönüşmüştür. Özellikle evinin dışında kendisine sahip çıkacak bir erkeği olmadığı için, pek çok erkeğin tacizi ile karşılaşır. Bu duruma isyan eden kadınlara "kavanin-i medeniyye"nin sahip çıkması gerektiği düşünülür. Kendisine

yapılan teklifleri ve tacizleri bir şekilde defetmeye çalışsa da bu gayretleri bir fayda vermez. Kadının gözünde erkeklerin bu hali, tamamıyla küçültücü ve tiksindirici bir pozisyona dönüşür.

"… Usûl-i medeniyetimizde utanmak arlanmak var mı ya?... İşin en garip ciheti şunda ki bâzı erkekleri gözün beğenir. Gönlünün de beğenmesine imkân yolları açılır. Halbuki o beğendiğim herif dahi yanıma tekarrüple sırıtık ve yılışık bir suratla arz-ı refakat edince kusmak derecelerinde bir nefretle yüzümü çevirmeğe mecbur olurum ..... Zira edilen rağbet bir rağbet-i ciddiye değildir. Sizi beğenmiş ve sevmiş veyâhut sevecek değildir. Gül bile olsanız yalnız birkaç kere koklamak için size arz-ı rağbet olunur ki badehû sokağa atılmış gördüğü zaman acımağa bile tenezzül etmiyerek o dahi üstünüze basıp çiğneyerek geçecek. Bunların temellûk-ı müstehziyânelerini birşey sanıp da heveslenmek kendini onlara kepâze etmek değil midir?"(Demir Bey, 197-197)

Çapkın erkeklerin varlığının Tanzimat romanının genel yozlaşma biçimlerinden biri olarak işlenmesini, Ahmet Midhat dışındaki diğer romancılarda da görürüz. Sokakta ve seyir yerlerindeki yalnız kadınların, çapkın erkekler tarafından taciz edildiği sahnelerden biri de *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat* romanında geçer. Eserde, kadına karşı erkek egemen toplumun baskısı tenkit edilir. Bu bakımdan Şemseddin Sami'de de feminist bir söylemin izlerini gördüğümüzü söyleyebiliriz. Talat, Fitnat'la gizlice buluşabilmek için kadın kılığına girerek sokakta yürüdüğü sırada, Kalem'de beraber çalıştığı bir efendi tarafından taciz edilir. Kalem memuru, onun peşini uzun bir süre bırakmaz. Talat, bu olaya şahit olduktan sonra, bir kadının sokakta nelerle karşılaştığını, nasıl tacizlere uğradığını anlamış olur. Erkeğin bu hâli, kadın namusuna tecavüzü olması bir yana, onu kadının gözünde küçültmekte ve erkeklik onurunu ayaklar altına alma şeklinde yorumlanmaktadır. Yollarda yalnız yürüyen kadınların, sık sık böyle çapkın erkekler tarafından taciz edilmeleri, romanlarda önemli bir sosyal ahlak meselesi olarak ele alınmış olur. Talat bu durumu iç sesiyle şöyle dile getirir:

"…Ah bîçare kadınlar ne çekerler imiş! Biz erkekler onları kukla mesabesinde [mertebesinde] kullanıyoruz. Yolda serbest ve rahat yürümelerine mani oluruz. Bu ne rezalet, ne küstahlık! Bir erkek tanımadığı bir başka erkeğe rast gelse yüzüne bakmaz, söz söylemez. Lâkin tanımadığı ve hiç başka defa görmediği bir kadına rast geldiği gibi

gülerek yüzüne bakmaya ve söz söylemeye başlar ve kovsalar bile yanından ayrılmaz. Demek oluyor ki biz karıları insan sırasına koymayız. Kendimizi eğlendirmek için onların ruhunu sıkarız. Serbest gezip seyir etmelerine ve eğlenmelerine mani oluruz ve bir taraftan da kendimizi onlara güldürürüz. Çünkü bazı kurnaz kadınlar bulunur ki "Bu ne budala şey imiş, dur bununla biraz eğlenelim" diyerek bizi maymun gibi oynatırlar. Seyir yerlerinden evlerinin kapısına dek arabanın arkasından tozlar dumanların içinde götürürler. Ahlâk ve adatımızı [âdetlerimizi] bilmez bir adam, bir kimseyi bu halde görse elbette deliymiş diyecek…"(Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat, 88)

Gençlik adlı hikâyesinde, yine çapkın erkeklerin kadınlara karşı sergiledikleri bayağı tavırlar tenkit edilir. Hikâyede anlatılan olayları başından geçtiği şekilde nakleden kahraman, Osmanlı'nın kapalı toplum hayatında, erkeğin kadına yanaşmak için başka çıkar yol bulamadığı için sokak tacizlerine başlamasını çok çirkin bulduğunu kaydeder. Fakat erkeğin başka seçeneğinin de olmadığını da belirtmeden geçemez. Taciz, Osmanlı çapkınları için bir bakıma gayr-i meşru yoldan bir kendini ifade ediş biçimidir.

"… Bir hanımın karşısına geçip göz kıpış, temenna ediş, bıyık büküş, söz atış... Buna arz-ı muhabbet mi derim? Bu âdeta rezalet. Hem de ne büyük rezalet. Muhabbet ve meveddetini celbe çalıştığımız hanımı âleme teşhir ediyoruz. Doğrusu buna denaetten başka bir şey denmez... denmez ama a gözüm, böyle olmaz ise başka ne yolda arz-ı muhabbet edelim." (Gençlik, 32)

Hikâyenin ilerleyen bölümlerinde, çapkın erkeklerin bu yolda yaptıkları hareketlerin kimi zaman komik sonuçları olduğu da belirtilir. Bazı gençlerin, yolda taciz ettikleri kadınlar kendi ailelerinden çıkmakta ve bu şekilde hem çok zor durumda kalmakta hem de rezil olmaktadırlar. (Gençlik, 39)

Namık Kemal'in *İntibah* romanında da erkeklerin kadınlara yönelik taciz sahnelerine yer verilmiştir. Ali Bey, romanın başında henüz aşk ve ihanet ekseninde sefahat hayatına yuvarlanmamış, ahlaksızlık sayılabilecek her türlü davranışın uzağında bir yaşamın içerisindedir. Bir seyir yerinde gördüğü Mehpeyker'i beklerken şahit olduğu bir çapkınlık manzarası, onun erkeklerin bu çirkin tutumuna karşı verdiği içsel tepki hakkında ve bu seyir yerlerinin ahlaki düzeyi hakkında ipuçları vermektedir. Ali Bey,

Mehpeyker'in de içinde bulunduğu arabayı görünce onların yanına gitmek için harekete geçer. O esnada yanına içinde kadınların bulunduğu başka bir araba gelir. Ali Bey'in yanında bulunan ve kendi aralarında konuşan birtakım kimseler, bu arabaları görünce arabadaki kadınlara laf atmaya başlarlar. Ali Bey, bu durumu çok çirkin bir davranış olarak gördüğünden dolayı oradan uzaklaşmayı tercih eder.

"… hiç tanımadıkları kadınları birtakım münasebetsiz sözlerle böyle rahatsız etmeye kalkışmak, onun kanaatince, düpedüz edepsizlikten başka bir şey değildi. Biraz önce aralarına karışmak için can attığı bu terbiyesizlere karşı içinde derin bir nefret uyandı. «Şuradan uzaklaşayım da bari gözüm görmesin... Başım da belaya girmesin...» diye düşündü." (İntibah, 58)

Ahmet Midhat'ın *Taaffüf* romanında, kadınların maruz kaldığı erkek tacizlerinin artık ayyuka çıktığı belirtilir. Çeşitli gazetelerde bu konunun ne derece rahatsızlık verici olduğunu belirten yazıların bile kaleme alınıyor olması, meselenin vardığı noktayı göstermektedir. Bu hareketlerden elbette hiçbir kadının memnun olmayacağını söylerken birtakım aşüfte kadınların hoşuna gittiğini ve ahlaki kaybın onların verdiği toleransla daha da katlandığını da üzülerek dile getirir.

"Seyir yerlerinde, vapurlarda, çarşılarda bazı kaytan bıyık çelebilerin yosma hanımları maymun gibi kaş göz kımıldatıp rû-yı işmizâz gösterdiklerini ve bazen harfendazlığa kadar vardıklarını görmeyen, işitmeyen kalmamıştır. Matbuat-ı mahalliye dahi bundan defaatle bahsetmiştir. Bu hali muaşaka addedebilecek miyiz? Bu suale cevâb-ı tasdik verecek bir akil erkek bulunabilmek şöyle dursun akilce bir kadın bile bulunamaz. Haysiyet-i nisvâniyesine zerre kadar riayet olan hiçbir kadın tasavvur edemeyiz ki, bir takım kepazelerin kendi hakkında şu yoldaki muamelât-ı rezilanesinden hoşnut kalabilsin." (Taaffüf, 123–124)

Samipaşazade Sezai, *Sergüzeşt*'inde, tenkit ettiği bazı yazar takımının kadın namusuna yönelik olumsuz tutumlarını ele alır. Onların "terbiye ve ahlak" adına örtünen Müslüman kadınların namusuna hakaret etmelerine rağmen, Avrupalılara karşı Osmanlı kadınının namusunu sahiplenmeye yakın ifadeler kullanmalarını ikiyüzlülük olarak değerlendirir. İkiyüzlüler olarak tanımladığı bu şık giyimli züppe yazar

takımı, buna mukabil "önlerine gelen kadınlara ve umumi namusa" çekinmeden saldırma hakkını kendilerinde bulmaktadırlar.

"Umumî terbiye ve ahlâk adına örtünmeleri istenen Müslüman kadınlarına millî namusu tahkir eder surette söz söyledikten sonra, örtünme sebebini soran Avrupalılara 'kadınların namusuna olan hürmetimiz' cevabını vermenin büyük bir tezad olduğunu itiraf etmeliyiz. Vücutları memleketimize iftihar vesilesi olmayan bir gençlik grubu vardır ki, kanarya sarısı renginde gravatları, kenarları gayet kalın, siyah şeritli açık renk ceketleri, mavi pantalonlarıyle, önlerine gelen kadınlara, başka bir tabirle, umumî namusa çekinmeden saldırırlar." (Sergüzeşt, 47)

Tanzimat çapkınlarının, sokakta ve seyir yerlerinde görmüş oldukları kadınlara karşı sergiledikleri davranışlar, Tanzimat romancıları tarafından ahlaksızlık olarak değerlendirilir. Müslüman toplumun namus meselesi olarak gördüğü kadın varlığının, toplum içinde açık bir şekilde tacize uğraması sosyal bir tenkit meselesi olarak ele alınmıştır. Kadın bu durum karşısında mağdur ve çaresizdir. Ahmet Midhat Efendi dışındaki romancılar tarafından da bu konunun işlenmiş olması, o dönemde yaygın bir sosyal rahatsızlığın olduğunu göstermektedir.

2.9. Ahval-i Beşer, Ahlak-ı Beşer

2.9.1. Ahval-i beşer

Geleneksel bir toplumun ferdi olan Tanzimat romancısı için dünya hâli, sosyo-politik değerlendirmelerin dışında, "şikâyet ve hayret etme" zaviyesinden değerlendirilir. İnsanlığın genel hâllerine ve dünyanın seyrettiği gidişata yönelik tenkitler, çeşitli yönlerden yozlaşmaların yaşanmasına göndermede bulunularak işlenir. Diğerlerine oranla, çağdaşları arasında da Ahmet Midhat Efendi, "ahval-i beşer ve ahlak-ı beşer"e yönelik en fazla değerlendirmeyi ve tenkidi yapan yazar olmuştur. O, her şeyi bilen anlatıcı tutumuyla ve bilgece verdiği hükümlerle, dünyanın ve insanlığın türlü hâllerini hikâye etmiş, okuruna bu şekilde ibret perdeleri açmaya çalışmıştır.

Geleneksel ve dinî referanslı söylemler, dünyanın geçiciliğine ve bir sınama yeri olduğuna işaret eder. Dolayısıyla bu geçici âlem, şahit olunanları ve yaşanılanları ile çoğunlukla şikâyet edilesi bir mekân olarak görülür. Ahmet Midhat'ın, *Arnavutlar ve*

Solyotlar'da kurduğu şu cümle; onun da bu söylemden etkilendiğini göstermektedir: *"Dünya denilen şu dâr-ı mezâhim ve metaibe kadem basmıştır." (Arnavutlar Solyotlar, 117)* Dünyanın bir zahmet kapısı olarak görülmesinin fikrî uzantısını, *Süleyman Muslî*'de, muhtemelen kendisi yerine koyduğu muharrir'le, kahramanları aracılığıyla gerçekleştirdiği bir konuşmada da dile getirir:

"Muhatap– Âlemin renk renk cilveger olan metaib-i mütenevviası biraz da mütecessis olan zihinleri yordukça insanda neşe mi kalır?

Muharrir– Metaib-i mütenevvia-yı âlemle it'ab-ı zihin etmeğe bir memuriyyet-i mecburiyyeniz var mı?

Muhatap– Yok amma insan gördüğü şeyler üzerine icra-yı muhakemeden fikrini menetmek kabil midir?" (Süleyman Musli, 391)

Muhatap ve muharrir arasındaki konuşma, insanın çevresindeki ve dünyadaki olaylara karşı ilgisiz kalamayacağını, kalmaması gerektiğini işaret etmektedir. "Mütecessis zihinler"in bu dikkati, dünyanın hiç de iç açıcı olmayan hâlinde etkilenmektedir.

"Muhatap– Ah birader! Hangi tarafa baksam kendimi eğlendirecek hiç bir şey bulamıyorum ki…

Muharrir– Yok ama bu kadar da bedbin olmayınız. Her şeyden behemehal üzülecek bir şey arayan insan için bu dünya büsbütün bir dar-ı meşakkat kesilir.

Muhatap– Öyle ya, öyle ya! Dar-ı meşakkat değil mi?" (Süleyman Musli, 392)

Muharrir'in teselli gayretine karşı muhatap ümitsizlik doludur. İnsan vicdanı, sorumluluğu ve endişesi; başkalarının yaşadıklarına onu ortak kılmaktadır. Romanlardaki bu sitem dolu ifadelerin kaynağı da çoğunlukla insan ahlakının ve eylemlerinin, dünyayı "dar-ı meşakkate" dönüştürmesidir.

Para adlı hikâyesinde, dünyanın garip hallerinden biri olarak insanların çeşitli olaylarda hakikati perdelemesine, kendini farklı yansıtmasına değinir. Dünyada "özü sözü doğru insanların" kalmayışından şikâyet ederken hikâyenin kahramanlarından Sulhi'nin ve Yazıcıoğlu'nun servetleri hakkında çevrelerine söyledikleri yalanlara gönderme yaparak "ahval-i beşeriye"den birine daha dikkat çekmiş olur:*"… Dünya*

böyledir. Bazı kimselerde çok vardır az itiraf eder, bazılarında az vardır çok gösterir. Hele birtakımında hiç yok iken hazine-i Karun'a malik ve birçoğunda dahi pek çok iken fülus-ı ahmere muhtaç görünmek dahi ahval-i beşeriye muktezasındandır ya! …" (Para, 539)

Bunlara bağlı olarak *Müşahedat*'ta, insanoğlunun aslında her halinin ibrete şayan olduğunu söyler. Bu hâlleri seyreden diğer insanların yapacakları en doğru şey ise ibret almak ve hikmetini sorgulamak olmalıdır. *"- Ahvâl-i beşeriyyenin sanki hangi ciheti ibrete şayan değildir… Kimin hakayık-ı husûsiyyat-ı ahvâli araştırılacak olsa pür-ibret, pür-hikmet bir kitap yapılabilecek zeminler bulunur." (Müşahedat, 185)* *Müşahedat*'ın ilerleyen bölümlerinde de insanın, başkalarının ibretlik halinden ders alma gerekliliğini işlerken "kayıtsızlık" haline vurguda bulunur. Ona göre kayıtsızlık, insanı "temaşa"dan alıkoymakta, dünyadaki serüvenini anlamsızlaştırmaktadır. Her sabah işe gidip her akşam geri dönmekle gününü yaşayan ve kendi karnını doyurup keyfini düşünmekten başka bir iş yapmayan insanların yaşantısını, "bir ineğin sabahleyin meraya akşam ahırına gidip gelmesi" ile bir tutar. Eserin başka bir sayfasında "âlem denilen şu tiyatrohâne-i dâimiyye" (*Müşahedat,* 55) olarak tanımladığı âlemi, bu bahiste de bir tiyatro sahnesi olarak görür. İyi ve dikkatli bir seyirci nasıl büyük bir merakla izlediği oyunu analiz ediyorsa, kendisinin de bu ahval-i âlemi öyle seyrettiğini belirtir.

"Nazarımda âlem bir tiyatro hanedir. Onun üzerinde oynanan oyunların dekayıkına vukuf için pek mütehassis ve dikkatli davranmağa mecburum. Yalnız saha-i temâşa üzerinde icra olunan şeylere değil, kulisler aralarına, perdeler arkalarına, süflör bacasına, makinistler merdivenlerine, iskelelerine kadar isâl-i enzâr-ı tecessüse mecburum." (Müşahedat, 294)

Bu tiyatro benzetmesine, *Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar* romanında da rastlamaktayız. Yine ibret meselesine atıfta bulunarak insanın sosyal çevresi ile olan münasebetinin temel eksenini seyir ve hisse alma çabası üzerine oturtur. *"Her ömür bir hikâye-i pür-ibret olduğuna göre, bu âlem dahi bir takım hikâyelerin mücessem suretinde tasviri için icat edilen tiyatrolar menzilesinde kalır." (Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 432–433)*

Ahmet Midhat'ın kendi toplumu ile sınırlı kalmayan ve dünyanın, insanlığın geneline yayılan alakası, onun sonsuz merakının ve anlatma isteğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. İnsan ahlakını çeşitli yönleriyle işlemesi, insanın yaşadıklarından ibret almadığına ve her şeyde yaptığının karşılığını alacak olduğuna inanması, "ahval-i beşer" hakkında dile getirmeye çalıştığı şeylerin esas niyetini oluşturmaktadır.

2.9.2. Ahlak-ı beşer

Tanzimat romancıları arasında Ahmet Midhat'ı, diğer romancılardan ayıran bir özelliği de kendini bir terbiyeci olarak görmesi, okuruna sunduğu olaylar aracılığıyla ahlak dersi verme amacı taşımasıdır. Buna bağlı olarak insanların çeşitli ahlakî özelliklerini iyi ve kötü taraflarıyla göstermeye çalışır.

'Osmanlı terbiyesi'nin, sosyal bir mesele olarak sosyo-kültürel bir altyapısı vardır. İslam ve Türk kültür geleneğinin çeşitli unsurlarının birleşerek yarattığı insan modeli; ideal bir insan ahlakı oluşturmuştur. Ahmet Midhat da bu ideali, bu "hüsn-ü ahlak"ı aşılamayı birincil ödev olarak kabul etmiş, ahlakın birey ve toplum hayatının en temel gereği olduğunu savunmuştur. Roman kahramanlarının analizi yapılacak olursa; idealize kahramanlarının hep iyi ahlak üzere donatılmış ve zaaflarından arındırılmış kahramanlar olduklarını görürüz. Onun üzerinde durduğu bu "ahlak" ısrarı, bireysel düzlemin dışında insanlık'ın ahlakına yönelik olarak da işlenmiştir. Topyekûn bir ahlak anlayışıyla, "ahlak-ı beşer"in nasıl olması gerektiğine yönelik tenkitlerini sıralamıştır. Okurlarından, dalkavukluk etmeyen, yalan söylemeyen, menfaatlerini önde tutmayan, gösteriş merakı olmayan, kendini beğenmeyen, haset etmeyen insanlar olmalarını bekler. Bireysel ahlakın düzelerek sosyal ahlakı şekillendireceğine inanır.

Hayret romanında, insanlararası ilişkilerde dikkat edilmesi gereken noktalara dikkat çekmeye çalışır. Karşılıklı samimiyet zamanlarında insanların birbirleri hakkında verecekleri hükümlerin çoğu zaman geçersiz olduğunu savunur. Bir insanın iyi olup olmadığının kararını verebilmek için o insanla bir "*dargınlık peyda"* edilmesini, eğer "*levâzım-ı hak-şinâsîye riayet ederek insâniyyet-i kâmilesine halel getirmemişse"*o

kişinin hakikatli bir insan olduğuna delil olduğunu düşünür. Yani insanın gerçek niyetinin ve dostluğunun ilişkilerin kötü olduğu zamanlardaki tutumlarına bağlı olarak anlaşılabileceğini belirtir. (*Hayret,* 367)

Felâtun Bey ile Râkım Efendi romanında; özellikle gençlerin, tecrübeli insanların birikimlerinden istifade etmeye yanaşmamalarından ve istifade etmemelerinden şikâyet eder. Romanlarındaki esas gayelerden biri olan "tecrübe aktarımı", bu bahiste değindiği konuyla alakalıdır. İnsanın, önündeki tecrübelerden faydalanarak hata yapmaktan kendini koruyabilir. Çünkü her şeyi tecrübe ederek öğrenmeye ömrümüz yetmeyecektir.

"Ah! insan kısmı böyledir. Bahusus genç kısmı böyledir. İnsan sairlerinin ettikleri tecrübelere itimat edemiyerek itimat etmek için ise mücerrebâtı dahi bizzat tecrübe etmek ister ve halbuki bu tecrübeden nedametten başka bir şey hâsıl olmaz.

…Sairlerinin tecârib-i vâkıasmı nazar-ı kabul ve ehemmiyette tutarsak belki rahatça, serbestçe namuskârane yaşayabilmeğe muvaffak oluruz." (Felâtun Bey ile Râkım Efendi, 101)

Bir diğer romanı *Altın Âşıkları*'nda, insanlığın garip karşıladığı hallerinden biri olan "halinden hoşnut olmama" tutumuna değinir. Bu sürekli, içinde bulunduğu hâlden şikâyet etme halinin yanlış olduğuna inanır ve insanların; "*kemâlât-ı insâniyye ashabı"* gibi kanaat ve şükür içerisinde olması gerektiğini düşünür. Tarihe bir pencere açarak, eski çağlardan beri insanların içinde bulundukları sıkıntıları göz önüne getirmelerini ve buna göre kendi hallerine çeki düzen vermelerini ister. Yazarların ve vaizlerin de insanları bu nankörlüklerinden uzaklaşmaları konusunda uyarmaları, onlara yol göstermeleri gerektiğine inanır.

"… Zamanından tamamıyla hoşnut olmamak nev-i beşer için bir cibillet-i garibedir. Hem de kemâlât-ı insâniyyeden ümit olunamamak lâzım gelen bir cibillet-i acîbedir. Birkaç gün mütemadiyen sıcak veyahut birkaç gün mütemadiyen soğuk olsa bile insanoğlu hoşnutsuzluk gösterir. Sıcaktan müşteki olduğu zaman soğuğa nail olunca mutmain kalacağına ondan da nâhoşnut kalır." (Altın Âşıkları 226–227)

Bir Fitnekâr hikâyesinin kahramanı Mümtaz Bey, dünyanın içinde bulunduğu felaketlerin, insanların birbirlerine karşı besledikleri düşmanca duyguların sonucu olduğuna inanır. İnsanoğlu, bir şeyin farkına varamamıştır, o da; bireysel mutluluğun çoğalarak bütün insanlığın mutluluğuna dönüşebileceği gerçeğidir. Bu anlamda Ahmet Midhat bireysel değil, toplumsal ve insanlığın geneline yayılan mutluluğu, huzuru öncelemektedir. Kamusal ben'in tatminini her şeyin üzerinde tutmaktadır.

"… "İnsanlar alelumum fenadırlar. Hayvanat-ı saire meyanında birbirinin mahv ve tebahına kalkışan nev' hemen hiç bulunmadığı hâlde kendisini ekmel addeden insanlardır ki saadet-i zatiyelerini gayrın musibetinde ararlar. (…)Nev'-i beşerden bir ferdin mesudiyeti, mesudiyet-i umumiye ile hâsıl olacağı herhangi nesneye kıyas edilse ispat olunabilecek bir keyfiyettir. Fakat teessüf olunur ki insanlar bu hakikatten henüz gafil oldukları için yekdiğerinin ocağına incir dikmeye çalışırlar." (Bir Fitnekâr, 249)

Nasip adlı hikâyesinde, insan ahlakı üzerine hükümler vermeye devam eder. İnsanın, nefsinde her şeyi barındıran bir varlık olduğunu, iyi insanlardan kimi zaman kötülük, kötü insanlarda da kimi zaman iyilik görülmesinin doğal karşılanması gerektiğine inanır. Bu düşünceleri, romancılık anlayışını anlattığı çeşitli bölümlerde dile getirdiği düşünceleriyle örtüşmektedir. Bir romancının, anlattığı bir kahramanı melek gibi göstermesinin yanlış olduğunu, aynı şekilde bir kahramanı tümüyle kötü göstermesinin de romancının gerçekçi diline zarar vereceği düşüncesindedir. Fakat romanlarının genelinde; kötüyü temsil eden kahramanlarının iyi taraflarına, iyiyi temsil eden kahramanlarının kötü taraflarına pek rastlanmadığını da belirtmeliyiz.

"Âhlâk-ı insaniyeyi tetkikte teammuk ile vasıl-ı ser-menzil-i hakayık olmuş bulunan hükema ne sırf hüsniyatı cami ve ne de mahz kubhiyatı şamil adam bulamayıp insan evlâdını bir nispet-i mütehalife ile bunlardan ikisini de cami olmak üzere hükmetmişlerdir. En şakî adamlarda bazı müessir-i re'fet ve şefkat görmek ve en kâmil insanlarda bazı harekât-ı na-beca zuhur eylemek hükema-yı müşarünileyhimin tetkikatını teyit eyleyen hususattandır." (Nasip, 263)

Karnaval romanında, Şirket-i Hayriye vapurunda öndekilerin hakkını çiğneyerek kendine yol açan insanları eleştiren Ahmet Midhat, kişi ahlakının toplumsal dokuyu nasıl çirkinleştirdiğini örneklendirmek ister. Toplum içinde dikkat edilmesi gereken

nezaket kuralları, sosyal hayatın işleyişini ve kişi haklarının sınırlarını düzenlemektedir. Ahmet Midhat, verdiği bu somut örneklerle buna dikkat etmeyen insanların, toplumsal ilişkilerin ahengini bozduğunu ortaya koymaya çalışır. (*Karnaval,* 3)

Ahmet Metin ve Şirzad romanında da insanın "kendini sevme" duygusuna göndermede bulunur. Ona göre insanlar ve milletler, en üstün meziyetlerin kendilerinde olduğuna inanır ve bu hususta birbirleriyle yarışırlar. Bunun temel sebebi de kendilerine olan sevgilerinin, benlik duygularının aşırılığıdır. Özellikle milletlerin bu bencillik duygusu ile kendilerini öne çıkarmaya çalışmaları ve ona göre bilimin ilerleyişinde de aksaklıklara ve gerçeğin perdelenmesine neden olmaktadır. (Ahmed Metin ve Şirzad, 211)

Zeyl-i Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar'da, insanlık hâllerinin garipliklerinden birisinin de herkesin ve her milletin her konuda kendini masum göstermeye çalışması olduğunu düşünür. Bir olumsuz durum ve olay karşısında; insanın kendini suçsuz, başkasını suçlu göstermeye çalışması davranışının yaygınlığını vurgular. Ahmet Midhat, bu nedenle ölçünün; insanların beyanlarının değil, yapıp ettiklerinin olması gerektiğine inanır. İnsanların savundukları şeylerin tam aksini yapmalarını ve bunu yaptıklarını da kabul etmemelerini ilginç bir insan ahlakı olarak değerlendirir.

Çingene hikâyesinde, Şems Hikmet Bey'in Çingene kızı Ziba'ya olan aşkı dillere düşünce, halk alaycılığını sürdürmeye ve yaymaya devam eder. Onun bu durumundan eğlence çıkarmaya çalışan insanlar, Çingeneler hakkında şiirler söylemeye, yergiler sıralamaya başlarlar. Anlatıcı, insanların bu tutumunu zebun-küşlük olarak tanımlar. Düşkün ve mazlum durumdaki birine acımasızlık göstermeye devam etmeyi adet haline getirmeyi; "insaniyetimizin en parlak şiarlarından" biri olarak ifadelendirir. "Bir adamı ezmek lâzım gelince cihan kahraman kesilir." (Çingene, 492) hükmüyle de insanlık ahlakının vardığı noktayı gösterir.

İnsan ahlakı, Ahmet Midhat Efendi'nin sadece romanlarındaki yorumlamaları ile sınırlı olarak tenkit edilmemiş, kahramanlarının sergiledikleri davranışlar ve tutumlar üzerinden de anlatıcının bakışını yansıtmıştır. Hace-i Evvel'in bir ahlakçı olarak her şeyden önde tuttuğu şeyin terbiye olması da onun insan ahlakını ve onun şekillendireceği toplum ahlakını ne kadar önemsediğini de gözler önüne sermektedir.

2.9.3. Halkın tutumu

Osmanlı sosyal hayatı; dini ve örfî inanışların sınırlarını tayin ettiği bir yapının ürünü olduğu için, insan ve toplum hayatını düzenleyici kuralların hemen tamamı bunlara bağlı olarak şekillenir. Evrensel ahlak kaidelerinin yanında muhafazakâr toplumun gerekleri, daha sıkı ve kontrol edici sosyal ahlak yasaları oluşturur. Sosyal ahlakı da toplumun benimsediği bu davranış ve tutum kalıpları oluşturduğu için, bunlara aykırı hareket etmek bireyin, dairenin dışına çıkmasına ve ötelenmesine neden olmaktadır. Fakat toplumun benimsediği her tutum, doğru ve tartışılmaz değildir. Bu noktada Tanzimat romancılarının ve özellikle Ahmet Midhat'ın, Osmanlı halkının çeşitli olaylar karşısında sergilemiş oldukları tutumları yer yer eleştirdiklerini görürüz. Bu konuda ele aldıkları başlıca meselelerde; halkın dedikoduculuğu, cehaleti, taassubu ve saflığıdır.

Müşahedat'ta, Avrupa ile Osmanlı toplumunu, sosyal huzursuzluk bakımından karşılaştırmaya çalışır. Ona göre öteki'nin, Allah korkusundan yoksun olmasından kaynaklanan suça meyilli olma hâli vardır. Oysa Osmanlı toplumunda suç oranı Avrupa'ya göre çok düşük düzeydedir. Ayrıca Osmanlı'da, insanların canına kastetmesinin azlığından iftihar ederek bu durumu, insanlardaki Allah korkusuna bağlar. Osmanlı, öteki toplumlara nazaran hem huzurlu hem de emniyetlidir. Az da olsa meydana gelen cinayetlerin doğuş sebebini de "cehalet ve sarhoşluk"a bağlar.

"Biz insanı benî nevine taarruzdan meneden şey Allah korkusu olduğunda karar kılmıştık. Bu havf-ı re's-i hikmettir. Her cahil, her nâdan o ni'met-i hikmete nail olabilir mi? Sarhoşsa bir mecnûn-ı muvakkattır. Hamd olsun fikirleri, nazarları nûr-ı maârifle tenevvür eylemiş bulunan Osmanlı halkı meyânında cinayât nadirâttandır." (Müşahedat, 301–302)

Ahmet Midhat'ın, toplumun genel anlamda eleştirdiği tutumlarından biri de dedikodu müessesesinin varlığıdır. Sosyal birlikteliği ve uyumu zedeleyen bu kötü alışkanlık, insanların birbirleri hakkında asılsız ve yanlış düşünceler taşımalarına sebep olur. Bu durum, genel insanî ahlak kurallarına aykırı olduğu gibi masum insanlar da bu düşüncelerden dolayı zan altında kalmakta ve zarar görmektedirler. *Cinli Han* romanında, Josephine adlı kızın aleyhine konuşan köylü kadınların yaptıkları dedikodu

ahlaksızlığı yerilmiştir. Sadece Osmanlı'da değil, öteki toplumda da halkın dilinin uzunluğundan şikâyet edilir. Anlatıcı, dedikodu yapmanın, halkın en cahil takımının işi olduğunu ifade eder. (Cinli Han, 17)

Romanın ilerleyen bahislerinde, köyde Josephine'in aleyhinde yapılan konuşmaların, bireyi nasıl yargıladığına ve mahkûm ettiğine tanık oluruz. Birey, toplumun bakış açısına göre bir kalıba yerleştirilir ve kendini ifade edemezse, varlığını ortaya koyamazsa bu yargılar arasında sıkışıp kalır. Halk, takdir etmekten çok eleştirmeye ve yermeye yatkın olarak karşımıza çıkar.

"Bir kere koca köy ahalisi insana iftiradan zevk almaya görsünler. Artık zavallı Josêphine hakkında edilmedik rivayet mi kalır? Josêphine'in mutlaka gizli gizli ahzüitaları varmış. Zira az bir zaman içinde inekler, keçiler sahibi olmuş! Hiç o zamana kadar elinin emeği ile ancak iki boğaz besleyebilen bir kız hariçten bir taraftan külliyetli para kazanmayacak olsa böyle inek ve keçi sahibi olabilir miymiş? Halkın dili fenalık için zaten uzundur. Hele halkın dilini doladığı bîçaregânda müdafaa iktidarı dahi olmazsa o diller o kadar uzanır ki her haddin haricine çıkarlar." (Cinli Han, 34)

Çingene adlı hikâyede de Şems Hikmet Bey'in âşık olduğu bir Çingene kızını eğitme girişimi, halkın alay konusu olur. Dedikodu müessesesinin işlemesi, halkın biraz da eğlence çıkarma hevesinden kaynaklanmaktadır. Hikmet Bey'in bu Çingene kızının aşkından ne hallere düştüğü dilden dile anlatılır ve bu durum, alabildiğine abartılarak, dramatize edilerek sunulur. Özellikle bu hikâyenin kurgusunun ve kahramanın düşüncelerinin halkın tepkisine göre şekillendirilmesi, halkın tutumunun dönemin şartlarında ne kadar önemsendiğinin de bir göstergesidir. Çünkü Şems Hikmet Bey, Çingene kızına duyduğu aşkı, bu korkusundan dolayı dillendiremez, etrafındakiler bu durumu sezince ve böyle bir ilişkiye izin vermeyince Hikmet Bey'in sonu ölümle noktalanır.

"Âleme eğlence lâzım! Zavallı Şems Hikmet'in teşebbüsü falanı bize malûm a? Bir de zevzeklere sorunuz! Bakınız delikanlı Çingene kızının ayaklarına kapanarak nasıl ağlıyor imiş! Çingene de nasıl nazlı davranıyor imiş. Binlerce liraları hep bir Çingene kızının uğrunda sarfetmiş imiş. Hâlbuki Çingene kızı bir yandan Şems Hikmet'e nazlar,

edalar ettiği hâlde, diğer taraftan yine Çingeneliğini icradan geri durmuyor imiş (….) Artık neler de neler!...” (Çingene, 491)

Ahmet Midhat’ın *Yeryüzünde Bir Melek* romanında aktardığı bir olaya yönelik olarak geliştirdiği tutum ve yorumlar, onun topluma ahlakî bakımlardan ders vermek amacına bir başka örnek teşkil etmektedir. Ona göre toplumun, sosyal ahlak bakımından sahip olması gereken şeyler vardır. Toplumun kitle psikolojisi ile hareket ederek, bir şeyin ne olduğunu anlayıp dinlemeden tepki vermesi, suçsuz olan pek çok insan hakkında yanlış kararlar verilmesine neden olmaktadır. Burada söz konusu olan toplumsal cehalettir. Cahil insanların bir araya gelerek oluşturduğu bu kitlesel cehalet tutumu; toplumu, ruhsuz kuru bir kalabalığa dönüştürmektedir. Romanda, zor duruma düşmüş iki kadını, hayatın kötülüklerinden korumak için evine misafir alan Salih Çavuş’un toplum tarafından kınandığını görürüz. Üstelik bazı çapkınlar erkeklerin ona musallat olarak, barındırdığı bu zavallı kadınları taciz etmesi onu çileden çıkarmış, dünyanın bu haline isyan ettirmiştir. Onun, hiçbir art niyet taşımadan, sadece “iyilik” adına bu düşkün kadınlara yardım etmeye çalışmasına halk zihniyeti imkân tanımaz.

“Salih Çavuş — Baktım gördüm ki bu hal devam edemeyecek. Çapkınlardan bir kaçı âdeta bana ‘Meramın nedir babalık! Bu iki karıyı boş yere mi kapamışsın’ demeğe kadar vardılar. Avuç doluları altın göstermeğe kalkıştırlar. Vakıa birkaçının bellerinden kaptığım gibi yere vurdumsa da bir değil beş değil ki! Her gün yeni birisi meydana çıkıyor. Bizi seven bazı büyük adamlar dahi ‘Salih Çavuş, böyle şeyler sana yakışmaz. Def et şu kaltakları’ diye nasihat vermeğe başladılar.

Nimetullah —Kaltakları!...

Salih Çavuş — Hakikat-i hâli nasıl anlatırsın arkadaş! Bu alem böyledir. Bir kimse hakkında bir fena söz söylediler mi cihan inanır! Ne şahit isterler ne ispat! Fakat o yalan sözü tekzip ederek doğruyu söyledin mi kimse inanmaz. (Yeryüzünde Bir Melek, 261)

Romanda Salih Çavuş’un kadınlara göstermiş olduğu bu korumacı tavırdan sonra, İsmail, bu kadınlardan biri olan sevdiği kız Raziye’nin kötü yola düştüğüne dair çıkarılan yalan haberi duyar. Onu bu durumdan kurtarmak için de ona ulaşmaya çalışır. Ama arkadaşı Şefik, bu duruma temkinli yaklaşması gerektiğini söyleyerek halkın göstereceği tepki konusunda onu uyarır. İsmail bir yanlış anlamanın kurbanı olan

Raziye'yi kurtarmak için doğru bir karar vermeye ve çıkar bir yol bulmaya çalışmaktadır. Kötü yola düşmüş bir kadının, hayatın her türlü rezilliğini yaşadığı için, edindiği tecrübelerle artık hata yapma payının kalmadığına inanır. Fakat "kendi vicdanı" ve "vicdan-ı umumi" arasında kalakalır.

"Şefik —…Lakin âlem içinde yaşayacak olduğuna göre icrası imkânsızdır. Mademki senin kendi vicdanın bunu kabul ediyor, vicdan-ı umuminin hükmünden kurtulmak için başınızı alıp bir tarafa gitmelisiniz.

(…)

İsmail — Hakkın var, ama ben halkın söyleyeceğine ehemmiyet vermem dedim.

Şefik — Halk, kendi söyleyeceğine ehemmiyet verir.

İsmail— Acayip! Bu âlemde bir insan istediğini yapamaz mı? Halk, o adamın keyfinin kahyası mıdır?

Şefik — Evet! Kahyasıdır. İnsan istediğini yapamaz. İnsan, kendi istediğinden ziyade halkın kendisinden isteğine ehemmiyet verir.

İsmail — Ama bu büyük bir haksızlıktır! (Yeryüzünde Bir Melek, 316)

Paris'te Bir Türk romanında, İstanbul'daki mahalle hayatının renkliliği konu edilir. Mahalle kadınlarının yeni taşınan başka bir mahallelinin evini ziyaret etmesinin altında yatan asıl niyetin; "yeni evin halleriyle" alay etme amacına yönelik olduğundan bahseder. Fakat bu durum yine de yakınlığı ve samimiyeti içerdiği için anlatıcı tarafından hoş karşılanır. Romanda öteki toplumun komşuluk ilişkileri ile karşılaştırılarak ele alınması, Osmanlı halkının tutumunun hoş karşılanmasına neden olmuştur. Amaç, Avrupa adetlerini yermek olduğu için, bizim bir takım kötü alışkanlıklarımız bile onların tutumları karşısında hoş karşılanır.

"İstanbul'da bir mahalleden bir mahalleye göç eylediğiniz zaman mahallenin kadınları hareminize "'gelip"vazife-i hoşâmedîye musaraat gösterirler. Vakıa bunların şu ilk ziyaretleri hareminizin istihzaya şayan ahvali var ise onu görmek" emel-i aslîsine mübtenî olduğu şüphesiz ise de mahaza bu hâl sür'at-i muarefeye yardım edeceği cihetle her hâlde makbul olmak lâzım gelir." (Paris'te Bir Türk, 119)

Arnavutlar Solyotlar romanında, halkın dedikodusu ile başlayan ve tahriklerle hazin sonuçlar doğuran bir olay, örnek olarak sunulur. Romanda, Mükrime adlı küçük kız çocuğunun piç sanılarak öldürülmesine neden olan olay, anlatıcının resmettiği vahşi tablolar eşliğinde verilir. Halk, galeyana gelmesiyle birlikte Tahtacı Dimitri'nin karısı ile Mandıraca Pavli'nin karısını da öldürür. Anlatıcı, halkın yersiz ve aşırı nefretini eleştirerek küçük yerleşim yerlerinde yaşayan insanların aşırı taassubuna dikkati çeker.

"…Cehaletle taassubun bir de cür'et-i vahşiyâne ile birleştikleri yerde neler olmaz? Soli nahiyesi gibi yerlerde değil merâkiz-i medeniyyeden madut olan büyük şehirlerde bile bu Mükrime faciasından daha müthiş şeyler vukuu nevadirden değildir. Hatta nedret aranacak olsa asıl böyle vahşeti galip olan yerlerde bulunur. Zira bu yerlerin halkı öyle arbâb-ı medeniyyet gibi intikamlarını unutacak takımdan olmadıkları cihetle bir kimseye hiddetlenip hakaret edecek olan adam encâm-ı kârda o hakaret edeceği taraftan duçar olacağı intikamı düşünüp bir dereceye kadar şiddetini tadile cebr-i nefs eyler." (Arnavutlar Solyotlar, 174-175)

Ahmet Midhat, halkın; birtakım çirkin hareketler karşısında sergiledikleri taşkınlıkların, bir rezaleti önlemeye değil, o rezilliği seyrederek eğlenmek niyetiyle gerçekleştiğine inanır. Hâlbuki "mahalle, aile hayatının dine ve örfe uygun komşuları ile uyumlu bir istikamette olması hususuna adeta topyekûn nezaret eden cemaat-vari bir birimdir. Dinî, örfî ve sosyal düzene uymayanlar, mahalle halkı tarafından şikâyet edilerek kadı marifetiyle oradan uzaklaştırılabiliyorlardı." (Cebeci, 1993: 100) Fakat mahallelinin asıl gayesinin bu olmaması, bir rezillikten eğlence çıkarma düşüncesi, Ahmet Midhat'ın tenkidinden kaçmamış, bir çirkinliğin üstünü örtmek ve ortadan kaldırmak isteyenlerin bu şekilde hareket etmeye haklarının olmadığını belirtmiştir. *Yeryüzünde Bir Melek* romanında, kahvede oturan mahalleli, mahallede bir evde fuhuş yapıldığı yolunda bir haber alır ve o eve hücuma yönelir. Ahmet Midhat, yarattığı bu roman kahramanlarının bu hareketini değerlendirmeye ve analiz etmeye çalışır. Onların bu rezillikten bir eğlence çıkarabilir miyiz düşüncesiyle ayaklandıklarına inanır. Böylelikle halk kendi eliyle kötülükleri engelleyeceğine, aksine bunların süregitmesine imkân vermektedir.

"Bir kadın rüsvay olacak bir erkek dahi terzil edilecek, bunlar alay malay kapıya getirilirlerken cemaati teşkil eden ağalar, efendiler, beyler dahi tavr-ı muzafferâne ile kahkahalarla gülerek eğlenecekler! İşte bunun için gidiyorlar. Rezaletin setri lazım iken neşriyle iftihar ediyorlar. Rezilliğin tedip ve ıslahı lâzım iken neşriyle iftihar ediyorlar. Rezilliğin tedip ve ıslahı lâzım iken bir daha salahı hal mümkün olmayacak kadar müekkeden müşeddeden kendilerin terzil için gidiyorlar. (Yeryüzünde Bir Melek, 199-200)

Toplumun yaşamış olduğu çirkinliklerin temelinde ve çoğalmasında, toplumun ihmali ve parmağı oldukça fazladır. Ona göre toplum müsaade etmezse, herhangi bir çirkinliğin toplumun içine varolması mümkün değildir. Bahsin devamında, halkın tepkisinin içinde bulundukları durumlara göre değiştiğini de gösterir. Halk, kendisinin haberi olmadan gerçekleşen her türlü yanlış işi ortaya çıkarmaktan ve ilan etmekten büyük mutluluk duymakta, aleni işlenen rezillikleri ise eğlenerek seyretmektedir. Romanda, Ahmet Midhat'ın bir "sosyal cinayet" olarak tanımladığı fuhşun, halk içinde aleni olarak işlenmesi karşısında gösterilen tepkisizliğe isyan eder. Tepkisizlik ve bununla kendine eğlence çıkarmak, fuhşu ortadan kaldıracak bir davranış değildir, tam tersine düşeni daha da zor duruma sokmak için batağa çekmektir.

"…Bunlar niçin gidiyorlar? Pek muhakkak olarak inanılmalıdır ki fuhşu men için değil. İlân edecekleri rezile bademe kimseden pervası olmaksızın serbest serbest icrâ-yı fuhş edecektir. Çünkü her nerede bu misillü cinayat hususunda serbest bulunan bir mel'une görürseniz, hiç şüphe etmeyiniz ki onun bu serbestisi işte bizim mahalle kahvesi halkı gibi cemaatlar tarafından güya mahalle içinde rezalet kabul etmemek gayretiyle vücuda getirilmesinden yoksa dünyada hiçbir kadın yoktur ki nefsi için o mel'aneti kabul edebilsin. (Yeryüzünde Bir Melek, 201-202)

Vah romanında, *Yeryüzünde Bir Melek*'de bahsettiği halkın gözünün önünde meydana gelen olaylara karşı göstermiş olduğu duyarsızlıklara değinir. Burada Avrupalıların, Osmanlılardan daha hakkaniyetli olduğunu düşünür. Osmanlı halkının ciddiyetsizliği ve kendi "kadr ü haysiyetini" kendisinin de tanımamasını eleştirerek "*gözleri önünde en fenâ bir hâl olsa gûyâ kendilerini eğlendirmek için îka edilmiş gibi gülüver*"melerine dikkat çeker. (Vah. s. 47-125)

Hayret romanında da halkın dedikoduculuğuna değinerek, Adalar'da meydana gelen sayısız hırsızlık olayını gazetelerin büyüttükçe büyütmesini ve halkın da bu olaylara çanak tutmasını birlikte eleştirir. İnsanların ortak aklının göstergesi olan mahalle halkının tutumları, anlam verilemeyecek bir dedikodu isteğine bağlı olarak şekillenir: *"…Bir halk akıl ve hikmete mail olmayıp da her işittiğine inanmak istidadında bulunursa o halk meyanında söz uzatıp söz çoğaltacak zevzeklerin en adî bir habbeyi kubbe edecekleri gibi…."(Hayret, 36–37)* İlerleyen bölümlerde, halkın dedikoduya olan düşkünlüğünün yanında, basit olayları büyütmesi de ayrı bir şikayet konusu olur. Bazı şeylerin haddinden fazla büyütülmesi veya küçük görülmesi, Osmanlı halkının soysal ve bireysel olaylara karşı tavrını sağlıklı bir şekilde ayarlayamadığını göstermektedir. Halkı bu anlamda tenkit ediş, onun bir Osmanlı aydını olarak onları küçümsemesinden kaynaklanmaz. Aksine onların içinden biriymiş gibi bir yaklaşımla bu tenkitlerini sıralar. "Ahmet Midhat, tam bir halk çocuğudur. Onun dertlerini görür ve onu bilinçlendirmeye çalışır. Ona göre, üst yapıdan gelecek olan bir değişiklik, çıkar yol değildir. Halkın bilinçlenmesi ve altyapıdan gelecek olan bir değişiklik önemlidir." (Yılmaz, 1987: 85) Amacı, bu yanlış tarafları göstererek sosyal bir iyileştirme gerçekleştirmektir.

"Öyle ya! Halkın ağzı torba mıdır ki büzesin? Herkes her adam hakkında istediği gibi söz söyler. Hele bahseylediği adamın hasenatından bahseyliyorsa kubbeyi habbe ve bilâkis seyyiatından bahseyliyorsa habbeyi kubbe etmek, insanoğlunun şanından olmakla bir adamı metheyledikleri zaman edilen metihleri bire on nispetinde büyültenler ve zemmeyledikleri zaman edilen zemleri onda bir nisbetinde küçültenler ekseriya kendilerini dûçâr-ı hatâ etmemiş olurlar." (Hayret, 160)

Teehhül'de, Osmanlı toplumundaki kadın-erkek ilişkilerinin hassasiyeti üzerinde durulurken adı bir erkekle gönül ilişkisi adı altında anılmaya başlayan bekâr bir kızın, mahallede dedikodu malzemesi haline gelmesi işlenir. Adı çıkan kıza, adının çıktığı erkeğin ailesi bile sahip çıkmaz. Muhafazakâr ve değerlerine bağlı toplumların, kadına yönelik meselelerde hassasiyet taşımasına bağlı olarak "namus kavramı" da halkın üzerinde çok konuşabileceği bir mesele olur: *"Bizim memleketin hâlini tarif iktiza etmez ya. Böyle bir hâl bir kızın iffet ve ismetini kaybetmiş olması hükmüne medar olabildiğinden konu komşu nazar-ı dikkatini ve lisan-ı ta'n ve teşnii bize hasrettiler.*

(Teehhül, 53–54) Halkın tutumunun, burada da iyileştirme yapma yanlısı olmaktan çok eksik ve yanlış arama yönünde kararlı olduğunu görürüz.

Ahmet Midhat'ın mahalle halkının tutumlarını değerlendirirken romanlarında birbirinden farklı tavırlar yansıttığını görebiliriz. Kimi zaman sert bir eleştiri dili kullanır kimi zaman da mizahi bir dille meseleye yaklaşmayı tercih eder. Osmanlı mahalle hayatının eski Şark toplumlarına mahsus sıcaklığı ve canlılığının olması; hareketli, iletişim kuran ve iştirak eden taraflarıyla Osmanlı mahalle hayatının olumsuz olduğu kadar olumlu taraflarını da ortaya koyar. İstanbul'daki mahalle hayatında insanların kendi ev hayatlarına değil başka hayatlara da müdahalede bulunmaları, anlatıcı tarafından biraz da ironik bir üslupla tuhaf komşuluk ilişkilerini çerçevesinde değerlendirilir.

"İstanbulumuz malûmdur ya? Kaide-i medeniyet herkesin kendi hânesi dâhilinde hâkim olarak onun hâricine karışmamasını iktizâ ettirdiği hâlde bizim usûl-i medeniyetimiz iktizâsınca hepimiz mahalle kethüdâsı kesiliriz. Herkesin hânesi ne karışırız. Hattâ bazılarımız kendi hânesine karıştığından ziyâde âlemin hânesine karışmakla iştigal eder." (Çingene,138-139)

Romanlarda halkın eleştirilen bir diğer tutumu da taassuptur. Taassup, halkın geleneksel yapıyı koruma adına, karşısına aldığı bireyi veya olayı kendi anlayışına uydurma çabası olarak işlenir. Taassubun kendini gösterdiği temel konular; kadın, kadının fuhuşa sürüklenmesi ve adının çıkması konuları etrafında şekillenir. Halkın bu tutumu, karşısında oldukları mağdurlara ve bu mağdurlara el uzatan bireylere yöneliktir. Bütün acımasızlığı ile kahramanların karşısına dikilen taassup, toplumsal yapının bütün ağırlığını roman kahramanlarının omuzlarına yükler. Birkaç romanında, halkın özellikle fuhuşa sürüklenen bireylere yönelik kayıtsızlığına tepkisinin en açık ifadelerini, *Henüz On Yedi Yaşında* romanında görürüz. Bütün kalem tecrübelerindeki biricik gayesi, toplumsal bir duyarlılığın uyandırılması olan Ahmet Midhat Efendi, halkın sadece çirkinliği kınamayla sınırlı kalan bir tepkisini de kabul etmez. Halk, el birliğiyle hareket ederek gördüğü bütün çirkinliklerin üzerine gidebilme kararlılığını gösterebilmelidir. Dinin ve yaşayışın reddettiği yanlış işleri yapanlara karşı bile iyi niyet gösterilerek çözümler üretilmesi gerektiği kanaatindedir. Fakat halkın hoşgörüsüzlüğü,

merhametsizliğiyle birleşerek rezilliklerin görmezden gelinmesine neden olur. Onun duyarlı bir halk adamı olarak bunu kabullenmesi mümkün değildir:

"… Senin için bir felaketin mukaddemesi işte halkın bu taassubu oldu. Hâlbuki böyle pis yerlere duçâr olan kızlara neden gayret eseri göstermiyorlar?" (Henüz 17 Yaşında, 141)

Gerek Osmanlı halkı gerekse Avrupa halkının sosyal hayatta cereyan eden olaylar karşısındaki tavrı, romanlarda genel manada dedikodu yapmak, olaylara cehaletle yaklaşmak, bir şeye aşırı önem vererek büyütmek ya da küçük görmek yahut her dönem değişen moda algısıyla bir şeyin peşinden gitmek olarak görülmüştür. Halk genel manada duygularıyla hareket etmektedir. Ufak bir kıvılcım onları hareketlendirmeye, dedikodu kazanını kaynatmasına, yanlış kitlesel davranışlar yapmaya yönlendirmektedir.

2.9.4. İbret almamak

Ahmet Midhat için dünya; bir "ibret alma" mekânıdır ve romancılığının en temelini de dünyaya ve olaylara bu niyetle bakışı belirler. İşlediği her konuyu ve olayı, okuruna ibret alması maksadıyla kaleme aldığını çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. "Roman yazmaktan maksat" ifadesiyle başladığı bahislerin hemen hepsinde, âleme ibret nazarıyla bakma gerekliliğini dile getirmiş; insan için en büyük tecrübe kaynağının da insanın sadece kendi yaşadıkları değil, başkalarının yaşadığı olaylar olduğunu düşünmüştür. Bu yönüyle yaşanan ve şahit olunan her olay, insanlar tarafından ibret penceresinden seyredilmelidir. Fakat romanlarında insanların bu konudaki kayıtsızlığını; kendilerinin ve başkalarının yaşadıklarından ders çıkarmayışlarını, ibret almayışlarını tenkit eder. Bu meseleyi ele aldığı romanlardan biri olan Hüseyin Fellah'da, halkın bu tepkisizliğine atıfta bulunur ve bir takım toplumsal acı olaylardan hisseye düşenin alınmamasını değerlendirir. İnsanların her gün şahit olduğu olaylara ibret nazarıyla bakmaması, bir gün o olayların kendi başlarına da gelebileceği ihtimalini düşünmelerinin önündeki en büyük engel olarak gösterilir. Ahmet Midhat, halkın olaylardan ve durumlardan ders çıkartmamasını "gaflet" içinde bulunmasıyla açıklar. Kötü görünen olayların nedenlerinin çoğu zaman görünen sebepler olmaması

dolayısıyla, vicdani yoklamalarla, yaşanan olayların nedenlerinin hakikatinin kavranmaya çalışılması gerektiğini düşünür.

"…şu vaka ol vak'a-i âdiyyedendir ki her gün gözümüze bin tanesi çarpıp durur. Ama bizdeki gaflet işin içindeki hakayıkı tahkik ve tafassuha mani olduğundan haber aldığımız mesâib üzerine yalnız bir "Ah! Vah vah!!" ile beyan-ı fikr ederek ibret ve intibah cihetine iltifat bile etmeyiz." (Hüseyin Fellâh, 251)

Anlatıcı, okurunun görülen ve yaşanılanlardan ibret almasını arzulamasının yanında, bir iç muhasebeyi de gerçekleştirmesi beklentisini taşır. Takip eden ifadelerinde oldukça didaktik ve düz bir mantıkla; başına olmadık işler gelenlerin bunları hak ettiğini ima eder. Vurgulamak istediği temel nokta; kötü olayların, insanların kabahatleri sonucunda meydana gelmesidir. Ona göre kötülük eden her zaman bunun cezasını bulur, iyiye ise hiç bir şey olmaz. Anlatıcı, bir yangını örnek vererek yangından sağ salim kurtulan bir evin sahibinin çoğunlukla "ceza görmeye şayan adamlar olmadıklarını" ifade eder. (*Hüseyin Fellâh,* 252)

Aynı romanda, Süleymaniye'deki tımarhaneye getirilen delileri seyrederek kendilerine eğlence çıkaran insanları da davranışlarından dolayı ayıplar. Dönemin oldukça meşhur olan tımarhanesindeki akıl hastalarına uygulanan insanlık dışı muameleleri gözlemleyerek eserde bunları tasvir eder. Bu akıl hastalarına acımak ve şefkat göstermek yerine, onların bu hâllerinden zevk almayı insanlıkla bağdaştıramaz. Aksine onların bu hallerinden ibret alarak "şükür" kapısına yönelmeyi bir gereklilik olarak görür.

"Bazı kimseler tımarhanelere gidip eğlenmeği kendilerine zevk ittihaz etmişlerdir. Gayrin musibet ve felâketini kendisine eğlence ittihaz eden adama biz insan nazarıyla bakamayız. (…) Eğer akıl ve şuurumuz varsa onların hâl-i cinnetlerinden ibret alarak kendi nail olduğumuz nimet-i şuur için Cenab-ı Hakk'a teşekkürler etmeliyiz." (Hüseyin Fellâh, 253)

Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar romanında, insanın okuduğu yahut dinlediği hikâyelerden bir ders çıkarmaya yatkın olmasına rağmen, kendi hayatından ders çıkaramamasına da hayret eder. Hayatı bir tiyatro sahnesine benzeterek, oyunun sonunda yapılması gerekenin oyunun kritiğini yapmak olduğunun altını özellikle çizer.

Yazdığı hikâyelerin ve yazılan bütün hikâyelerin de bu gözle okunup bir ibret ve ders vesikası olarak görülmesinin, insanı iyi bir insana dönüştüreceğine inanır. Müşahedat'ta da insanoğlunun dünyanın her halinden ibret alması gerektiği belirtilir. İnsan, ona göre diğer canlılardan farklı olarak âleme ibret nazarıyla bakabilen bir varlıktır. Aksi takdirde diğer varlıklardan farkı kalmayacaktır. İslamî referanslara göre de âlemin bir "temaşa" mekânı olması ve dünya hayatının bir "an"dan ibaret sayılmasına atıfta bulunularak, insanın dünya hayatı ile ilişkisi yorumlanmak istenir. Ona göre dünyaya ve her varlığa, bir tecessüs ile bakabilmek önemlidir. İnsan, dünyayla arasında böyle bir bağ kuramazsa, yaşayışının bir hayvandan farkı olmayacaktır. Onun diğer varlıklardan üstünlüğü de bu ibret ve temaşa kabiliyetinden kaynaklanmaktadır.

"Ahvâl-i âleme, hem de ahvâl-i âlemin en nâzik, en manidar, en acip ve garip, en ziyade şâyeste-i tedkik ve istihraç olan cihetlerine vukuf gayreti olmaksızın sabahleyin işe, akşam üstü hanesine gidip gelmek ve yalnız kendi boğazını ve kendi zevkini düşünmek ve mutarriden böyle yaşamakla bir ineğin sabahleyin meraya akşam ahırına gidip gelmesi ve muttariden yaşaması arasında pek de fark görmezsem beni tekdir etmeyiniz. İhtimal ki hilkatlerde bir başkalık olmalıdır. Ahvâl-i âlemin iyisi de fenası da nazar-ı dikkatimi celbden beni ihsastan, işgalden, it'abdan hâli kalamaz. " (Müşahedat, 294)

Ahmet Midhat'ın hemen bütün romanlarının sonunda; "Hatime" ve "Netice-i Kelam" başlıkları altında, anlattığı hikâyeden çıkartılması gereken düşüncelerini özetlediğini görürüz. Halk anlatılarından miras kalan hikâyeden kıssadan hisse çıkarma çabası, hikâyenin görevini yerine getirmiş olması anlamını taşımaktadır: *"Bir hikâyenin mütalâası hitam bulduğu zaman, erbâb-ı mütalâanın o hikâyede rivayet olunan garaibi toptan bir kere nazar-ı ibret önünde cem ile herkes meseleyi ne yolda muhakeme etmekte ise…" (s. 432–433)* diye sürüp giden *Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar*'daki ifadeleri, "ibret" üzerine kurulu hayat ve roman algısını göstermesi açısından önemlidir.

2.9.5. Eden bulur

Ahmet Midhat anlatılarında amaç edinilenin; okuru eğitme ve okura ibret aldırma fikri olması, onun kullandığı anlatım dilini de doğrudan etkilemiştir. Anlatılarının hemen hepsinde, iyiden yana olma ve kötüyü öteleme olarak belirlediği

konumunu; “eden bulur” mantığıyla pekiştirmesi, önemli bir özelliği olarak öne çıkar. Tanzimat’ın diğer romancılarında rastlamadığımız bu tavrını, romanlarında kimi zaman blok yorumlamaları ile kimi zaman da olay örgüsü ile verdiği örtük mesajları ile dile getirmiştir. Ahmet Midhat’a bu özelliğini kazandıran asıl neden; “eden bulur” mantığının eski anlatı geleneğimizin bir ifade biçimi olmasıdır. “Osmanlı düşüncesi de soyut kavram ağırlıklı değil, somut kavram ağırlıklı ve genellikle de imgeseldir. Felsefesi de soyutlamalara değil, hisse’lere, mesel’lere dayanmaktadır. Masallarla, söylencelerle, fıkralarla, anekdotlarla, öykülerle, şiirlerle, yani imgelerle açıklanmaya çalışılmaktadır kavranılan gerçeklik.” (Ceyhun, 1996, 3) Gerek meddah geleneği gerekse masallardaki bu türden olay sonuçlandırmaları, Ahmet Midhat’ın eserlerinde de sıkça başvurulan bir yol olmuştur.

Esrar-ı Cinayat’ta, suç işlemeden cezalandırılma usüllerine uzanan geniş bir yelpazede, Ahmet Midhat’ın hukuk ve ceza sistemi üzerine değerlendirmelerini okuruz. Ona göre insanın yapıp ettikleri; ya iyi ya da kötü olarak tekrar kendine geri dönecektir. Yani içinde bulunduğu durumu, insanın kendi tutum ve davranışları belirlemektedir. “Amel-i hayr” erbabı ve “amel-i şer” erbabı, “insanın nazar-i ibretinde” kendini göstermekte, karşılığını da almaktadır. Bir suçun saklanması ve ortaya çıkarılmaması, ona göre sadece insanların bilmemesi anlamına gelmektedir. Fakat hakikatte bunu saklamak mümkün değildir.

“… Mazlûmun intikam-ı ilâhîden maada penâhı olmadığından, zalim her ne suretle olursa olsun kanun pençesinden kurtulduktan sonra, mutlaka pençe-i intikam-ı Rabbâniye duçar olduğu görülür. Fi'l-hâl ve serian değilse bile bir zaman zarfında belâsını bulduğu müşahade olunuyor ki, bu dahi cenâb-ı âdil-i mutlakta ihmal olmayıp, olsa olsa imhâl bulunduğu mütalâasına kuvvet veriyor. (Esrâr-ı Cinâyât, 185-186-187-188)

Bu düşüncelerini vurgulayarak, Allah’ın adaletinin er geç insanı bulacağına dikkati çeker. Toplum ve insan hakkına kastederek onlara zarar veren insanların; “mehâkim-i cinâiyyenin sicil ve defâtirini kendi esâm-i menhûseleriyle doldurarak çıktıklarını fakat kimi zaman karşımıza nâil-ikbâl” olarak çıkabileceklerini de belirtir. Bu

durum karşısında insanın kendi duygularına yenilerek onların cezasız kalmış olduklarını düşünmemelerini ister.

"Devletine, dinine, vatanına benî-nev'ine hayır yerine şer ederek nâil-i ikbal ve servet olmuş adam varsa pek tez vakitte bunların hanümanı harap ve namları dahi berbat olacağına şüphe edenler, herkesin kendiliğince mücerrebi bulunan birtakım fazîlet-i gayr-i muhikkanın âkibet-i hâllerini tefekkür eylesinler." (Esrâr-ı Cinâyât, 188)

Ahmet Midhat, her türlü çirkinliği ve rezilliği ile karşımıza çıkan dünyanın, her haliyle öğrenilmesi ve bilinmesi, hatta "şeytanlıklarının" da öğrenmesi gerektiğini öğütler. Çünkü kötülük sahibi insanlarla baş edebilmenin en geçerli yolu onların hilelerini ve tuzaklarını bilmekten geçer. Akıllı ve güzel ahlak sahibi insanlar, kötü niyetli insanların hareketlerine karşı önlem alarak hem kendi yaşamlarını hem de toplum yaşamını korumak zorundadırlar.

Ahmet Midhat, bu "erbâb-ı şer"in kötülükleriyle elde ettikleri şeyleri acaba iyilikle elde edemezler mi diye sormadan da edemez. Ona göre, insanlara iyilikle davranan ve toplumu bu nitelikleriyle kuşatmaya çalışan; dinlerine, devletlerine, vatanlarına büyük bir sadakatle bağlı olarak hizmet eden "erbâb-ı istikamet", hem kendi konumlarını yükseltmiş olur hem de "bu izzeti, bu rif'ati evlât ve ahfâdlarına dahi irsen naklederler." İyi insan, yaptıklarının karşılığının da kendisine iyiliklerle döneceğine inanmalıdır. İyi insanların kimi zaman yaşadıkları kötü olayların da Allah'ın bir imtihanı olduğunu düşünmelerini; "daha büyük saadetlere istihkak kazandırmak için böyle bir tecrübeye" çekildiklerine inanmalarını ister.

Aynı romanın başka bir bahsinde; insanların konumlarına güvenerek yaptıkları kötülüklerin cezalarını görmeyeceklerinden emin olmamalarını öğütler. Mütevekkil bir tablo çizen Ahmet Midhat'ın, bu konuda en büyük dayanağı Allah'ın adaletidir.

"Dünyada hiçbir kimse rütbesine, haysiyetine güvenip de zulmünün, tekebbürünün, tecebbürünün, tahakkümünün, cezasından kurtulabileceğini itikat etmemelidir." (Esrâr-ı Cinâyât, 221)

O, Allah'ın insanlara kendi davranışlarına göre muamelede bulunduğuna inanır. İnsanın başına gelen her şeyin kaynağında kendi hatalarını araması ve kendisini hesaba

çekmesi gerektiğini düşünür: *"Cenabıhak hiçbir kimseyi de sebepsiz düşürmez ve sebepsiz kaldırmaz." (Esrâr-ı Cinâyât, 232)*

Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar'da, "kader ve kaza" inancı etrafında Allah'ın kurduğu adalet mekanizmasına ve sistemine değinir. İnsanların her yaşadıklarının altında bir "hikmet" olduğu ve bu hikmetin; dünya işlerini, insanlararası ilişkileri düzenlediğinin altını çizer. Bir bakıma, Allah'ın külli iradesi karşısında insanın cüzî iradesinin acizliğini vurgulamak ister. Ve bu sistem, herkesi layık olduğu muamele ile kuşatmıştır. Birinin başka birine yapmış olduğu kötülük, kişinin kendi gayretine kalmadan ilahi bir müdahale ile layığını bulmaktadır.

"…O dest-i manevî, işte öyle bir dest-i manevî ki, insanların birisini diğeri aleyhine katil ettiriyor, derken diğer birisini o katilin cellâdı ediyor. Hâsılı herkese bir iş ettirip, onun cezasını dahi verdiriyor. Âlemi bir mezraa ve ehl-i âlemi zira' etmiş, her birinin eline birer avuç mütenevvi tohumlar vermiş, herkese kendi tohumunu ektirip, herkese dahi ektiğini biçtiriyor. Elimizdeki tohumu ekmemeye muktedir miyiz, değil miyiz, onu da bilemiyoruz. Lâkin şunu reyü'1-ayn görüyoruz ki insan ettiğini buluyor vesselam! (Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 432–433)

Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar'da da Hasan Mellah, tarihi gözden geçirerek insanlara zulmeden hiç kimsenin cezasız kalmadığını işaret eder. *Esrar-ı Cinayat*'ta, kullandığı benzer ifadelerle, Allah'ın kötülerin cezasını ihmal değil, ihmal ettiğine olan inancını vurgular. Ve insanları bu hakikat karşısında düşünmeye çağırır: *"İbret alalım ey ihvan! İbret alalım ki, işte dört günlük ömrünün saadetini temin için ömürler yıkan mel'unun âkıbet-i hâli böyle olur." (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 404)*

Para hikâyesinde, Sulhi'nin büyük babası ve babasından kalan paranın kazanılma biçimi anlatılır. İnsanların yaptıkları kötülüklerin cezasız kalmayacağına burada da vurgu yapılır. *Kuran-ı Kerim*'de bile, Sulhi'nin babasının yapmış olduğu şekliyle "murabahacılığı ve muameleciliğin" fena görüldüğü ve kınandığını ileri sürülür. Maddi zenginlik bakımından ele alınan insanların sırtından haksız olarak para kazanma ve onların hakkını çalmanın asla affedilemeyeceğini ve cezasız kalmayacağını vurgular. Bu şekilde kazanılan para da ne kazanana ne de sonradan gelenlere hayretmeyecektir.

"Dünyada fenalık edenlerin encam-ı kâr ceza-yı sezalarını bulmamaları ve fenalığa mukabil ele getirdikleri iyiliği muhafaza edegitmeleri lazım gelse adaleti Rabbaniye ne yüzden görülecektir? Haydan gelenin huya gittiği görülecek olur ise alın teriyle rızkını kazanmak gayreti kimsede kalmayarak herkes emval-i habise cem'iyle zengin olmaya çalışmaz mı?" (Para, 560–561)

Bir Acibe-i Saydiye'de, yine ilahi adalete vurgu yapılır. Anlatıcı, çeşitli meselelerden dolayı şahsi kini yaşatmayıp "adalet-i insaniyye ve adalet-i ilahiyye"ye sığınmayı yegâne yol olarak görür. Kötülüğe ve haksızlığa maruz kalan insanların, her şeyden önce sabırlı olmalarını tavsiye eder. Kendi intikamlarını almak için gayret göstermeleri tıpkı hikâye kahramanı Gambo'da olduğu gibi pişmanlıkla sonuçlanacaktır.

"Mücrim ele geçer ise mücazat-ı intikamiyesini kanun tayin eder. İşbu adalet-i beşeriyeden yakasını kurtarabilen caniler hiçbir vakitte adalet-i ilâhiyeden yakalarını kurtaramazlar." (Bir Acibe-i Saydiye, 822)

Ahmet Midhat, *Altın Âşıkları* romanında da kötülük edenleri adalet-i ilahiyeye teslim etmeyi önerir. Eserde, Michel kardeşlerin şahsında maddi varlıklarıyla insanlara zulmedenlere, ihtiraslarının doğrultusunda yaşayan ve insanlara faydası dokunmayanlara nefretini yansıtır. Michel kardeşler gibi insanlara hiçbir faydası dokunmayan ve yaptıkları fenalıklarla bu dünyadan göçüp giden insanların, öldükten sonra da hep kötü yadedileceklerini; adalet-i ilahiyyenin elinden kurtulmayacaklarını savunur. Çünkü onlar, maddiyat hevesleri ile "rûhaniyata" inanmamışlar ve sadece yaptıklarının karşılığını bulmuşlardır: *"O hâlde de aradıklarını buldular. Ektiklerini biçtiler. Kaide-i umûmiyye budur. İşin bundan sonrasını da adaleti ilahiyyeye bırakalım." (Altın Âşıkları, 296–297)*

Müşahedat romanında da "kendini tanıma" kavramına değinilerek, insanın böylelikle elindeki nimetlerin değerini bilebileceğini, sürekli bir itidal üzerine yaşayabileceğini ileri sürer. İnsanların kendi hallerinde, içinde bulundukları konuma şükretmeleri gerektiğini düşünür. İnsanın şaşılacak bir ahlakî özelliği olarak hep güzel ahlakıyla tanınan birinin yaptığı çirkin bir hareketiyle geleceğini berbat ettiği, kötü ahlakıyla tanınan birinin de bir güzel davranışıyla hayatının yönünü değiştirdiğini belirtir. Bu noktada da herkes kendi yaptıklarından ve davranışlarından sorumlu olarak

karşımıza çıkmaktadır. Bunları dile getirirken *Kuran-ı Kerim*'de belirtilen ifadelere başvurmayı tercih eder:

"Herkes cezâ-yı amelini buluyor. Zerre miskali hayredenler hayr görüyor zerre miskali şerr edenler şer görüyor, şerden necat dahi, ancak ezdil ü can nedametle afv-ı Rabbâniye sığınmakta bulunabilir." (Müşahedat, 174–175)

Eden bulur anlayışı, bir ikaz mekanizmasıdır okura. Kötüye ikaz iyiye ibret sunarak insanları toplumsal ahlak ve yaşayışı bozmamaları konusunda uyarır.

2.9.6. İnsanların dış görünüşüne aldanmak

Ahmet Midhat Efendi, bir ahlakçı olarak hem evrensel değerleri hem de Osmanlı toplumuna ait geleneksel ahlak kaidelerini yaşatmak ister. Konusunu sadece buna ayırdığı eserleri olduğu gibi, romanlarını da bu düşüncelerini aşılamak için en elverişli araç olarak görür. Bu konulardan birini de "insanların dış görünüşlerine aldanmamak" yolunda yaptığı tavsiyeler ve tenkitler oluşturur. O, insanların dış görünüşlerinin ölçü alınarak değer biçilmesine karşı çıkar ve bu yanılgıya düşmemeleri için onları uyarır. Hayret romanı, bu konuya en çok temas ettiği romanıdır. İnsanların dış görünümlerine bağlı olarak toplumda saygı ve sempati uyandırmaları tabiidir. Fakat o, bunun ahlakî bir değerlendirmenin ölçüsü sayılmasını kabul edemez. Dönemin alafrangalılığın bir gereği olarak giyim ve kuşamda kendini gösteren farklılık, bazıları için bir ölçü olmaktadır. Özellikle Beyoğlu ve Galata'da arz-ı endam edenlerin görünümleri insanları bu bakımdan yanıltmaktadır.

"Üstü başı temiz bir adamın namuslu olması zaruriyattan değildir. Beyoğlu, Galata gibi yerlerde mükemmel şapkalı, eldivenli, gözlüklü hırsızlar görülmüştür ki sirkat maksadıyla cerh ve katil derecesinde cinayatın bile mürtekibidirler." (Hayret, 45)

Romancı, okurunu bu tehlikelere karşı uyarmayı bir vazife bilmektedir. Gerek gazeteciliğinin gerekse halkla yakınlığının getirdiği gözlem imkânı bu tür toplumsal meselelere ilgi duymasına neden olmuştur. Aynı paraleldeki düşüncelerini romanın

ilerleyen bölümlerinde de tekrarlayarak insanların dış görünüşüne bakarak onların ahlakı ve kişilikleri hakkında olumlu düşünceler geliştirmenin yaygınlığını eleştirir.

"Bir insanı ilk gördüğünüz zaman mahiyetini tahmin için derhâl üstüne başına bakarsınız. Temiz giyinmiş kuşanmış olur ve boğazına, parmağına, göğsüne biraz da mücevherat denilen ve kıymet-i mevzûaları her şeyden ziyade olduğu hâlde kıymet-i maddiyye ve hakikiyeleri bir kömür parçası derecesine ancak varabilen şeylerden takmış bulunursa, yalnız şu görünmesi kendisini size büyük adam olmak üzere telâkki ettirebilir." (Hayret, 87)

İnsanlar arasında yaygın bir kanaat olan "dış görünüşe aldanmak" meselesini oldukça ciddiye alan Ahmet Midhat, çocukların eğitiminde de bu konuda çocukların bilinçlendirilmesi gerektiğine inanır. Ebeveynlerin ve öğretmenlerin, çocuklara ahlakî nasihatler verirken yaslandıkları değer ölçütlerine dikkat çekerek onlara, "iyi adam" ve "fena adam" ayrımını sağlam bir şekilde anlatmaları gerektiğini vurgular. Çünkü ona göre şık görünümlü pek çok insan, kötü ahlaklı çıkabilir. Bu bahiste, Fransız romancı Emil Zola'ya da atıfta bulunan Ahmet Midhat, Emile Zola'nın başından geçen ve bir arkadaşıyla bahse girdiği bir hikâyeyi nakleder. Hikâyede Emile Zola, kötü kıyafetli bir dilenciye en ufak bir iyiliği çok gören insanların, iyi giyimli birine borç para vermekten kaçınmayacağına dair bahse girer. Ve yüklüce para toplayarak bahsi kazanır. Emile Zola'ya göre bu kadar para toplamasının sebebi insanların dış görünüşlerine önem verilmesidir.

"Fena adamlar kimlerdir? Sefil ve sergerdan şurada burada sürünenler mi? Belki onlar meyanında dahi ahlâk-ı âliyye erbabı adamlar bulunabilir. Hâlbuki elleri eldivenli, başları şapkalı, gözleri gözlüklü, süslü filânlı ol kadar fena adamlar görürsünüz ki bunlar nefret eylediğiniz esafilden daha ziyade şâyân-ı nefrettirler. İnsanlara her hakayık ve hafayasıyla beraber hayatı göstermelidir ki o hayat âleminde işte böyle fenalar olduğunu dahi anlayarak tevakkilerine medar olsun." (Hayret, 187-188–189)

Yine *Hayret* romanında Azmi Bey adlı kahraman, dünyanın sadece iyilerle donatılmadığını, yaşadıklarına dayanarak dış görünüşleri iyi olanların hakikatte kötü adamlar olarak karşısına çıktıklarını acı bir tecrübe olarak nakleder. Ahmet Midhat'ın

çabası, romanın imkânlarından yararlanarak okuruna insan ilişkileri ve hayata karşı tutumları bakımından gerçekçi bir yol çizebilmektir.

"Dünyayı yalnız iyilik dünyası zannederek bu dünyanın bir de fenalık dünyası olduğunu kat'iyen bilmezdim. İnsanların kâffesi beğenilecek sevilecek adamlar olduğunu hükmederek bunlar meyanında zahiren en sevimli görülenlerin batınen, manen, hakikaten asmağa salih adamlar olduklarını hiç hatırıma bile getirmemişlerdi." (Hayret, 286)

Döneminin taklidi alafrangalılığına bağlı olarak tamamen şekilci bir hayat yaşayan insanların toplum içinde saygın görülmesi ve dolayısıyla insanlara sadece dış görünüşlerine dayalı olarak kıymet verilmesi, Ahmet Midhat'ın sosyal bir mesele olarak gördüğü bir konudur. İnsanların kişilikleri hakkında, davranışlarının ve tutumlarının değerlendirildikten sonra karar verilmesi gerektiğini düşünür.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SOSYO-POLİTİK MESELELERE YÖNELİK TENKİTLER

3.1. Osmanlı Sosyo-Politik Hayatına Yönelik Tenkitler

3.1.1. Merkeziyetçiliğin sarsıntısı ve Osmanlı'nın sosyo-politik hayatına yönelik tenkitler

Osmanlı medeniyeti, tarihin en uzun ömürlü ve köklü yapılanmalarından biri olarak kabul edilir. Türk-İslam kültür ve yaşam birikimlerinin, farklı coğrafyalardan gelerek birleştiği bir havza olan Anadolu'daki Müslüman Türk hayatı, Osmanlı Devleti'nin Anadolu'daki kuruluşundan birkaç yüzyıl öncesinden yerleşmeye ve boy vermeye başlamıştır. Anadolu'nun sentezlediği bu yeni toplum modeli, tüm zenginliğiyle asırların süzgecinden geçerek; dinî yaşayışı, sosyal münasebetleri ve medeniyet unsurları ile dünyanın özgün devlet ve toplum yapılanmalarından birini oluşturmuştur. 13.yy.'dan 20. yy.'a değin varlık göstermiş olan Osmanlı Devleti, dünya tarihinin en kritik dönemlerinde "etkileyen ve etkilenen" özellikleriyle başrolde olmuştur. Mevcudu oluşturan ve mayalayan Nizam-ı Âlem düşüncesi, eski Türk hayatının ve İslam Dini'nin dünyevî idealinin bileşkesi olarak Osmanlı siyasî ve toplumsal hayatını biçimlendirmiştir. İç ve dış bünyesinde kurduğu siyasi nüfuzla, uzun yüzyıllar boyunca politik egemenliğindeki bölgeleri kontrol altında tutabilmiş, dış gelişmelerinden de en az derecede etkilenerek 18. ve 19. yüzyıllara kadar varlığını sürdüregelmiştir. Bu sağlam yapının ilk ciddi aksaklıkları, 17. yy.'dan itibaren görülmeye başlar. Etkileyen bir siyasi gücün, etkilenen ve maruz kalan bir siyasi yapılanmaya dönüşmesi, devletin bütün kurumsal ve sosyal varlığını da olumsuz etkilemiştir. Devletin kuruluşundan 17. yüzyıla kadar mutlak manada ideal bir devlet olma meselesini bir yana bırakırsak, Osmanlı Devleti Tanzimat'la birlikte, Avrupalılar tarafından farklı bir gözle görülmeye başlanmıştır. "XVII. Yüzyılda Evliya Çelebi, Avrupa'yı hâlâ Osmanlı'nın üstünlük gururuyla görürken 1830'larda Rusya'dan dönen bir Osmanlı devlet adamı Osmanlı Devleti'nin yaşaması için Avrupa'yı taklitten başka

çare olmadığını söylüyordu." (Emil, 1982: 261) Bu tarihlerden itibaren bir güven kaybı yaşanmaya başlanmış ve bundan sonraki süreç, sadece kendini toparlayabilmeye yönelik olmuştur. Siyasi krizler, sosyal krizlere dönüşerek yüzyılların biçimlendirdiği değerler dizgesini parçalayarak onarılmaz bir hale getirmiştir. Mümtaz Turhan, Avrupa ile Osmanlı arasındaki karşılıklı ters işleyişin nedenini idare ve halk arasındaki kopukluğa bağlar. "Avrupa'nın ilerlemesi ile Osmanlı'nın gerilemesindeki temel ayırıcı nokta, Avrupa'nın kaydettiği ilerleme ve gelişmeleri halkına yansıtabilmesinde yatmaktadır. Hâlbuki Osmanlı idarecileri bunu başaramamış, halk ile aralarına koydukları mesafe ile gerilemeye imkân vermişlerdir. Halka yönelik olmayan gelişme de ilerlemeye dönüşememiştir." (Turhan, 1972: 41) Bu durum karşısında elbette 19. yüzyılın Osmanlı aydınları çözüm yolları üretme derdine ve bu Doğu-Batı dengesizliğinde orta yolu bulmaya çabalamışlardır. "Tanzimat'ın ilk edebiyatçı neslinde çok kuvvetli bir sosyal şuur vardır. Şinasi, Namık Kemâl, Ziya Paşa, Ali Suavi'nin eserlerinde devleti kurtarmak cemiyeti değiştirmek ve müesseseleri yenileştirmek için bir yığın tenkit ve teklif yer alır. Onlar sadece edebiyatçı değil, gazeteci, politikacı, fikir adamı hatta ihtilâlcidirler. Vücuda getirdikleri edebiyat, hâlis bir edebiyat olmaktan ziyade sosyal ve politik bir edebiyattır." (Emil, 1982: 266) Özellikle Tanzimat romancıları, devrin iç siyasî meselelerine özellikle sosyal hayata akseden yönleriyle roman kurgusu içerisinde yer vermişlerdir. Tanzimat romancısı, işlediği sosyal ve politik meselelere, "fikir adamlığı" kimliğini de katmış, döneminin ve öncesinin sosyo-politik meseleleri hakkındaki görüşlerini kimi zaman başarılı kimi zaman da roman dokusunu zedeleyecek biçimde vermiştir. Bu konuda romancı olarak en çok Ahmet Midhat ve Mizancı Murad'ın, Osmanlı sosyo-politiği üzerine kafa yorduklarını söylememiz mümkündür. "Osmanlı toplumunun beklenti ufkundaki en önemli öğe; kaostan kurtuluştur. Zira devlete ait kurumlar yozlaşmış ve kurumlararası koordinasyon kaybolmuştur. Ayrıca değerler sistemi, çöküş süreci toplumlarına ait tipik paranoyalarla altüst olmuştur. Bu kaotik durumdan ve değerler kargaşasından ancak aklın aydınlığında kurtulmak mümkündür; "Ziya-yı akl ve tefrik-i hüsn ü kubh olunur" Akıl, kaostan kozmosa geçişte en büyük kılavuzdur." (Korkmaz, 2004: 25)

Osmanlı'nın sosyo-politik hayatını yakından ilgilendiren ve tek romanı ile varolan düzeninin bozulmasına en fazla duyarlılık gösteren yazar, Mizancı Murad

olmuştur. İdealize kahramanı Mansur'u, Osmanlı sosyal hayatının yaralarını tedavi etmek için tespit ettiği çözümler ile birlikte öne çıkarır. Mansur, dönemi itibariyle en ciddi reçete sunuculardandır. Eser de Osmanlı'nın yeniden güçlenmesi için ittihad-ı İslam düşüncesini ileri süren edebî bir manifesto niteliği kazanmış tezli bir roman örneği olarak karşımıza çıkar. Taine'e göre; "edebiyat, gerçekte, sosyal olayların yansıması değil, fakat bütün tarihin ruhu, özü ve özetidir. Elbette edebî eserler tek başlarına sosyal olayların ifadesi ve sosyal vesikalar olarak kullanılamazlar. Ancak tarihi vesika değeri taşımasalar bile edebî eserlerden ana hatlarıyla çeşitli devirler, toplumlar, sosyal ve siyasi oluşumlarla ilgili bilgiler elde etmek mümkündür." (Çelik, 2000: 1)

Romanın başkahramanı, Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu sosyal sorunları, Hariciye'de çalıştığı süreçte aynelyakin teşhis etme imkânı bulduğunu belirterek temel meselelerin neler olduğunu belirtir ve bu meselelerin çözümüne yönelik tekliflerini sunar. Yazar, sosyal meselelerle ilgili fikirlerini, kahramanları arasında gerçekleştirdiği diyaloglarla sunma yolunu tercih etmiştir. Böylelikle iki ayrı görüşü karşı karşıya getirerek bir tartışma zemini oluşturmuştur. Yetişecek nesle "neşr-i marifet ve talim-i âdap"ın öğretilmesi gerektiğini, devletin geleceğinin buna bağlı olduğunu öne sürmüştür. Karşısındaki muhatabının tüm ümitsizliğine ve karşı çıkışlarına rağmen dünya milletlerinden örnekler vererek savını güçlendirmeye çalışır. Bir başka bahiste, Osmanlı Devleti'nin dört yüz çadır ile kurulduğunu hatırlatarak romantik bir yaklaşım sergilemeye çalışır. Mizancı Murad'ın bu bağlamda romantik duyuş tarzı ile Tanzimat'ın diğer romanlarından ayrıldığını söyleyebiliriz. Mansur, devletin üç kıtaya ve hilafet aracılığıyla bütün İslam âlemine hükmeden bir güce sahip olduğunu hatırlatarak bu bakımlardan bugünkü Batı devletlerinin, Osmanlı karşısında ancak "vilayât-ı şahane" mertebesinde kalacağını düşünür.

Mizancı Murad, Osmanlı özelinden hareketle siyasi ve sosyal anlamda bir ümmet toplumu olma fikrini "Cemiyet-i İslamiye" merkezinde geliştirir. Osmanlı ve İslam toplumuna yönelik tenkitlerin de bu bağlamda, bir "iyileştirme" ve "geliştirme" düşüncesine yönelik yapıldığını görürüz. Mansur, bütün İslam âlemini kuşatan sosyo-politik çıkmazların çözümünü, Osmanlı merkezli olarak düşünür ve yeni neslin eğitilmesi gerektiğinin altını özellikle çizer. Halkın eğitimi noktasında, Ahmet Midhat'la bu anlamda yolları birleşmektedir. Ama bir farkla; o da Mizancı Murad'ın belirli bir

dünya görüşünün izini takip etmesi ve bütün İslam dünyasının birleşmesi gerektiği savını romanında vurgulamasıyla ortaya çıkar.

Mansur, İslam toplumunun ataletine yönelik olarak geliştirdiği tenkitlerini bürokrasinin hantallığı üzerinde yoğunlaştırmıştır. Toplumsal yapılanmada, ihanet'in değil "gaflet"in hâkim olduğunu; devletin içinde söz sahibi olanların, bu konularda birinci derecede mesul olduklarına inanır. Çünkü "Tanzimat devri aydını, Avrupa politikasını ve yönetimin modernleşmesini Meternich zihniyetiyle benimseyen bir gruptu. Meternich'in imparatorluğun dış politikadaki gücü, içteki düzeninin sağlamlığına bağlıdır sözü onların düsturuydu." (Ortaylı, 2006: 235) Yazarın bu vazife ihmaline yaklaşımı ve kahramanına tenkit ettirdiği esas mesele, bahis konusu insanların mesleklerinin gerektirdiği millî, ahlakî ve İslami hassasiyetleri taşımamalarıdır. Mansur, onlar hakkındaki düşüncelerini bir örnekle açıklar:

"…Meselâ geçen günkü fırtınada komşunun bahçesindeki ağaçtan şuraya yirmi kadar armut düşmüştü. Helâl maldan saymadığınız için toplatıp sahibine yolladınız. Pek âlâ! Fakat bu kadar ince düşünen zat-ı âliniz her vakit meclisinizde cereyan eden yolsuzluklardan, mübayaattaki irtikâplardan bahsedersiniz. Ehemmiyetsizce gülerek şunu bunu ta'yip edersiniz. Sonra hazine-i beytülmalın zararına olarak akd olunan o kontratları imzaladığınızı ketm etmiyorsunuz!

Komşunun birkaç armudu hakkında bu kadar ince düşünürken niçin hukuk-ı ibad ile hazine-i beytülmalı düşünmezsiniz? Hâlbuki bununla dünyevî ve uhrevî aferine mazhar olacağınızdan başka, en birinci, en âdi vazifenizi ifa etmiş olacaksınız. Sessiz seyirci sıfatında kaldıkça maddî, manevî mesuliyet yükünden vicdanınızı kurtaramazsınız!" (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 146–147)

Mansur, *"siz göre göre alışıyorsunuz"* diyerek ataletin bir salgın hastalık gibi yerleşmesini eleştirmektedir. Devletin süt kademelerindeki insanların bu durumu sorgulamamaları da düzenin böyle gitmesine neden olmaktadır. Ayrıca sorgulansa bile sorumluların her şeyin bahanesini bulunabilmesi, çözüm yollarının da önünü tıkamaktadır.

Roman kahramanı, devletin işleyişinin düzelmesinde en önemli adımın "bireysel tavır" geliştirmekle başlayacağını düşünür. Yani susmadan ve göz yummadan, devlet ve

toplum menfaatini şahsi menfaatlerinden önde tutarak bireyselliğin değil, toplumsal olanın öne alınması gerektiğine inanmıştır. Çünkü: "*Düşmanlarımız her taraftan bizi ihata etmiş, muttasıl aleyhimizde dolaplar çeviriyorlar." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 144–145)* düşüncesine yürekten inanmıştır. Ona göre birey, toplum için vardır. O, çevresindeki insanların içindeki "iyiyi ve doğruyu" uyandırma ve harekete geçirebilme çabasındadır. İslam toplumunun fertlerinde bu özün olduğuna inancı da tamdır. Bu düşüncenin olmadığına inanmaz, ancak üstünün örtüldüğünü ve "bana ne"ciliğe büründüğünü düşünür. Bu anlamda bireysel ben'in kamusal ben'e dönüşmesini arzular.

Mansur, Hariciye'deki görevinden istifa ettiği zaman amcası bu hareketiyle ne elde ettiğini sorar. O, kişisel bir tavır sergilediğini ve böylelikle "bireysel ahlakının" gerekliliğini yerine getirdiğini düşünür. Mansur, burada sadece dünyevî bir yaklaşımla hareket etmediğini, uhrevî bir karşılığın da olduğunu göz önünde bulundurduğunu belirtmiştir. Bu hareketiyle sosyal bir düzelmenin gerçekleşmesinde önemli bir adım atmış olduğuna inanır. Mansur, bu tutumuyla döneminin sosyo-politik meseleleri karşısında tam bir protestocu kimliğine bürünür.

"Demin siz "Ne menfaat oldu?" dediniz. Eğer ben yine o Kaleme avdet edecek olursam evvel gördüklerimin yüzde ellisini görmem. Artık beni öğrendiler. İster şerre lânet diyerek yapsınlar, ister hakkımı teslim ederek edeplerini takınsınlar, hiçbirinin artık hareketini tekrar etmeyeceği şüphesizdir. Bizim küçük bir dairede yaptığımızı siz de kendi akranlarınız içinde yapsanız aç kalmadıktan başka akranlarınız miyanında daha muteber olursunuz ve hazret-i sahib-i mülk ve hilâfetin nezd-i celilesinde mazhar-ı aferin olmuş bulursunuz. (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?,148–149)

Mansur, bütün bu ifadeleriyle, ideolojisinin ve davasının ne olduğunun altını net olarak çizer. Bu, adeta Mansur'un görmek istediği sosyal ve siyasal düzenin beyannamesidir. Fikri düzeyde idealist olduğu kadar uygulamada da akılcıdır. Mutedil görünmeye çalışarak heyecanla hareket edilmemesi gerektiğini ifade eder. Kendisinden Cezayir'in kurtuluşu için destek istendiğinde destek verebileceğini söylemekle birlikte bunun ayrılıkçı bir hareket olarak öne çıkması halinde bu tavrın karşısında yer alacağını bildirmiştir. Çünkü O, İslam milletinin birbirinden ayrılarak siyasi bir varlık

göstermesinin karşısındadır. Bütün İslam coğrafyasına, ideal özelliklerle donanmış insanların yetişeceği aydınlık bir medeniyetin hâkim olacağını hayal eder.

"—Gayretiniz, memalik-i İslâmiyeden birinin huzur ve asayişini manasız bir hırs ve muzır bir maksada tabiiyetle ihlâl etmek gibi dairede bulundukça mümkün olduğu kadar teşebbüsatınızın önüne set çekmek cihetine münhasır kalacak bir faydama intizar edebilirsiniz.

Eğer amca efendiyle siz şimdiki manasız tarik-i sakiminizi terk ile mektepler tesis etmek, adam yetiştirmek, o adamlar vasıtasıyla Gine körfezinden Mozambik boğazına kadar mümted olan kıtaat-ı cesime ve meçhulede zalâm-ı cehl ve nadanı içinde gark olmuş yüz milyon İslâmın efkârını tenvir ile merkez-i hilâfete rabt etmek üzere indallah makbul, indennas memduh mesleğe salik olmak cihetine giderseniz fedakârane size arkadaşlık ederim." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 160–161)

Mansur'un Anadolu'daki etnik yapıyı da Müslümanlık ve Osmanlılık paydasında, bir büyük devlet yapısının önemli bir parçası olarak değerlendirmiştir. İslam milletlerinin arasında zeminin kaydığını ve çatırdadığını da görmüştür. Onun için millet demek, İslam toplumu demektir ve ırk eksenli bir anlayışı kabul etmez. Milletler ancak, din yolunda huzurlu bir sosyal ve siyasal hayatın hizmetkârı olabilirler: *"Elbette biz de çalışmalıyız. Lâkin amca efendi, yalnız biz değil, Erzurumlu bir kürt ile Trabzonlu bir laz dahi ona sai olmalıdır." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 150)*

Mansur sosyal yapı içerisinde devletin maddi ve manevi varlığını tehdit eden insanların, ancak yine eğitim yoluyla ıslah edileceğini düşünür. Hizmete muhtaç olan devletin bünyesindeki bu kimseler, bütün memleketini kanını emen sülükler olarak görülür. Bir şekilde yolunu bulup devletin üst kademelerine yerleşen bu insanları kasıtlı olarak devlet ve toplum varlığına zarar vermekle suçlar. Onlara karşı insanları heyecana getirerek "*gevşeklik zamanı değil, metanet ve gayret zamanı"* olduğunu vurgular.*" (Turfanda mı Yoksa Turfa mı, 231)*

Romanda; Tanzimat romanında çok tesadüf etmediğimiz Anadolu coğrafyasına dair bazı meselelerin de ele alındığını görürüz. Anadolu'da, ulaşım ve imar faaliyetlerine yönelik birtakım iyileştirmelerin yapılabileceği vurgulanmıştır. Çünkü Anadolu bu bakımlardan çok ihmal edilmiştir. Fakat bunların yapılamamasına, bütçeye

getirilen mali kısıtlama bahane gösterilince; Mansur, devletin diğer alanlarında yapılan israfın boyutlarına dikkati çeker. Sorumlular yine bahane üretmişler ve devletin varlığının saygınlığını kendi beceriksizlikleri neticesinde sarsmışlardır. Mansur, Batı dünyasının kaydettiği ilerleme karşısında Osmanlı'nın içinde bulunduğu acziyete ve Anadolu'nun geri kalmışlığına tahammül edemez.

"Âlem, tezyid ve iradat ve tahakküm-i kuvvet ve miknet için demiryollar inşa etmek üzere türlü türlü fedakârlıklar ihtiyar ediyor. Ashab-ı sermayeyi yalvararak celbetmek menafi-i mukaddese-i devlet iktizasından iken kendiliğinden gelenler bile fikir ve meslek-i mahsustan mahrum vazifesiz memurlarla bitmez tükenmez beyhude müzakerelerden usanarak meyusen geri giderler. Nafıa Nezareti nereden nereye kadar ve ne şerait üzere yollar yaptıracağını dairece evvelemirde taht-ı karara almalı, sonra münakaşa, müzayede usulü üzere devletin işine geleni tercih olunarak imtiyaz verilmelidir." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 227–228)

Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu çıkmazlardan kurtulması için Avrupa'ya büyük umutlarla gönderilen gençlerin de gayretsizlikler içerisinde ve yozlaşarak dönmesinden de büyük elem duymaktadır. Devletin başında bulunanların taassupları da ilerleme yolunu tıkayan bir başka problemdir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen, bir küçük kıvılcımın **"***memalik-i İslâmiyeyi yarım asra varmadan dünyanın en birinci mevkiine"* taşıyacağına yürekten inanır. Gerekli olan bütün özellikler, Osmanlı insanının kişiliğinde mevcuttur. *"Sadakat-ı kâmile", "garazsız muhabbet", "meyl-i sükûnet" ve "muhafazakârı", "istidad-ı fıtrî", "metanet-i itikad", "dindarane vazifeye ikdam", "emsalsiz kanaat", "şecaat", "hamiyet-i milliye", "ehl-i İslâmda", bahusus Türk kavminde derece-i nihayette olup"* bütün insanlığın hayranlığını kazanmıştır. *(Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 162–163)* Sadakatin, muhabbetin, teslimiyetin, cesaretin, kararlılığın, inancın, değerlere bağlılığın ve vazife şuurunun bütünlük halinde bulunduğuna inanması, onun toplumu harekete geçirmek için açtığı bir heyecan kanalıdır.

Ahmet Midhat'ın da pek çok romanında, Osmanlı sosyal ve siyasi hayatını değerlendiren pasajlara ve diyaloglara rastlarız. Onun, Osmanlı sosyal ve siyasal hayatına bakışı, *Ahmet Metin ve Şirzad* romanını dışta tutarsak, Mizancı Murad'ın

keskin İslamcılık düşüncesinden uzak bir yerdedir. O daha çok özelde Osmanlı varlığını işaret ederek mevcut manzarayı onarma yolları gösterir. *Müşahedat*'ta devlet ve teb'a ilişkileri üzerine fikirlerini beyan ederken bu iki varlığın birbirini beslediğini düşünür. Bireyin devlete sadakatle bağlı kalması gerektiğinin altını özellikle çizer. İnsanımızın devletin varlığını kendi varlığı gibi sahiplendiği takdirde Osmanlı devlet hayatını iki yüz yıldır saran aşırı harcama ve yolsuzlukların önüne geçilebileceğine inanır. Ve herkesi bu yolda seferber olmaya çağırır.

"Bizde müşkülât-ı muzîkane servet-i vukûa gelmiştir. Tağşîş-i meşkûkât tedâbirine görülen lüzumları düşünelim. Ulûfe arsızlıklarını derhatır eyleyelim. Bu tetebbuat bize gösterir ki lehirâtımız, tedenniyâtımız dünkü, evvelki günkü değildir. Bir iki asırlık bir kıdem peyda etmiştir.

(…)

Tabibin tertip eylediği muâlecatı hüsn-i istimâl istidadı hastalarda bulunmazsa tabibin hazakatinden maharetinden ne fayda hâsıl olacak? İşte bedihî ve aşikârdır ki herkes hazîne-i devletten almağa göz dikeceğine, biraz da herkes hazîne-i devleti doldurmağa gayret etse, iki asırdan beri müzmin suretini almış olan hastalık çarçabuk ref olur gider." (Müşahedat, 155)

Ona göre devletin hazinesi demek, halkın cebi demektir. Çalışma gayretiyle ve devletin ekonomisine katkı ile yaşanılan zorluklar atlatılabilecektir. Daha çok bir ekonomist ağızla konuşan roman anlatıcısı, vaizleri, hatipleri, gazetecileri maddi zenginlikleri koruma ve ilerletme yolunda halkı bilgilendirmeye çağırır.

"Vaizlerimiz, halka bu gibi hakayıkı vaaz etmelidirler. Hatiplerimiz bu yolda hitabette bulunmalıdırlar. Gazetelerimizin sahayifi bu mebahisle dolmalıdır. Zihinler hep bununla meşgul olmalı. İşte, böyle olmalı da Osmanlılar dahi sair milel-i müterakkiye mertebesini serian bulmalı." (Müşahedat, 155)

Onun *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş* romanında da yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı sosyal ve siyasi hayatında yaşanan gelişmelerin ne gibi huzursuzlukları beraberinde getirdiği ortaya konulmuştur. Yazar bu dönemde kanunsuzluğun, bir çeşit kanun haline geldiğini, adalet ve emniyet duygusunun

sarsıldığını okuyucusuna hissettirmektedir. 19.yy. başından itibaren gerçekleştirilmeye çalışılan askerlik ve diğer alanlardaki ıslahatlardan rahatsız olan askerî muhalifler ve diğer gruplar, Osmanlı'nın iç sosyo-politik hayatını taciz etmeye başlamışlardır. Ortada dedikodu ve nefret kol gezmektedir. Sosyal ortam ciddi anlamda zarar görmüş ve toplumsal güven ağı parçalanmıştır. Muhbirlik, insanlar arasındaki samimiyet bağını koparmıştır. Romanın genelinde bu olumsuz manzara ortaya çıkardığı karışıklıklar sahnelenir.

"…herkes kendi akimin erdiği hezeyanı tefevvüh eder ve hatta icraatın gerek lehinde ve gerek aleyhinde bulunan fırkalar erbabı bile efkârca müttehit olmayıp birbiriyle açtıkları mücadelelerde hem-fikir ve hem-meslek olan arkadaşları yekdiğerinin kanına girecek derecelere gelirdi.

(…)

Bir aralık "Filân efendiye hakaret etti" diye bazı adamların boynunu vurmak veyahut "Ağızdan kelime-i küfür sâdır oldu" diye salb etmek dahi revaç buldu. Hâlbuki hakikatte bâis-i katl ve idâm olan şey ne hakaret idi ne de kelime-i küfr. filân efendi Zeyd'in kendi hakkında falan mahalle havadis götürmüş olduğunu haber alarak mücerret şu casusluktan öç almak için Zeyd'in katline kadar yürürdü." (Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş, 20-21)

Hüseyin Fellah romanında, Mustafa'nın; Hamid, Ahmed, Aziz ve Kandûri ile yaptığı bir konuşmada, İstanbul'da işlediği cinayetten sonra yakayı nasıl kurtardığını sormaları üzerine verdiği cevap, dönemin güvenlik sorununu gözler önüne sermektedir. *"Kesersin biçersin, kendinin biçtiğin yanına kalır vesselâm." (Hüseyin Fellâh, 109)* cümlesi dönemin sosyal otorite kontrolünün içler acısı halini yansıtmaktadır.

Olayların Balkan coğrafyasında geçtiği Ahmet Mithat'ın bir diğer eseri olan *Gönüllü* romanında, Yunan eleştirisinin yapıldığını görürüz. Balkan toplumlarına, Osmanlı'dan ayrılmaları yönünde yapılan ayrılıkçı telkinler değerlendirmeye tutulur ve her fırsatta onların bu isyan hareketlerinden ne denli zararlı çıktıklarına işaret edilir. Romanda, Yunanlıların Berlin Anlaşması'ndan sonra Osmanlı Devleti'ne karşı savaş açması ve Recep Paşa'nın bu taarruza karşı vermiş olduğu başarılı savunma anlatılır. Bununla yetinmeyen Yunanlılar; Girit, Alasonya ve Yanya'ya da saldırmışlardır.

"Berlin muahedesi bize daha ziyade yer vermişti. Hükümet-i Osmaniye, onların tamamıyla 'adem-i i'tasında israr eyledi. Onun vermediği yerleri dahi yine silahımız kuvvetiyle alırız" diye bir dava çıkarıp epeyce bir asker ile vehleten hücum eylemiş idiyse de Recep Paşa Hazretlerinin kumandası altında bulunan kuvve-i Osmaniye bir hamlede muhacimleri tarümar ederek maktul ve mecruhlarından maada bir miktarının da esaretiyle bu işe hitam verilmişti. Bu mağlubiyet dahi Yunan'ın aklını başına getiremediğinden işte bu davaya güya Hükümet-i Osmaniye idaresinden müşteki olan Giritlilere muavenet gayret milliyyesini ileriye sürerek evvela Girit'e ve müteakiben o harekitin teyit için Alasonya ve Yanya taraflarına tecavüz etmesi komşumuzun harekât-ı fitrecüyânesinin üçüncüsü olmuştur." (Gönüllü, 228-229)

Romanda, o isyan dönemi anlatılırken resmedilen acı tablolar vardır. Yunan isyancıları Osmanlı köylerini basıp insanları katletmişlerdir. Anlatıcıya göre Yunanlılar savaşı "*nara atmak el çırpmak"* ile bir tutmakta, Girit'teki yüz haneli bir Müslüman köyünün kadın-çocuk dâhil olmak üzere bütün sakinlerini öldürmekle büyük bir şey başardıklarını düşünmektedirler. Onların savaşçı bir toplum olmadıkları ve Osmanlı karşısında güç yetiremeyeceklerini söylenirken sergiledikleri bu türden insafsızlıklara da isyan edilir. Osmanlı ordusunun adına onlara: "*Cebpaşa'yı Meçöve'yi ne çabuk unuttular?"* diye sorarak o yenilgilerini hatırlatır. (*Gönüllü,* 363)

Balkanlardaki sosyal ve siyasal karışıklıkların konu edildiği *Gönüllü* dışındaki *Arnavutlar Solyotlar* romanında da öteki'nin siyasal faaliyetlerinden bahsedilirken bu durumdan Osmanlı'nın nasıl etkilenmiş olduğu gözler önüne serilir. Romanda ayrı bir başlık altında incelenen "tahrikat-ı ecnebiye" bölümünde bu konu irdelenmekle birlikte bu konu Osmanlı siyasal ve sosyal hayatını da ciddi anlamda etkilemiştir. Bu toplumların Osmanlı teb'asında bulundukları zaman huzur içinde rahat içinde yaşamalarına rağmen Avrupa tahrikleri sonucunda bugün bağımsız ama huzursuz bir topluma dönüşüverdikleri anlatılır. *Arnavutlar ve Solyotlar*'da Yunanistan'ın bağımsızlıklarını kazanmalarına rağmen başka milletlere karşı yaşadıkları siyasi ve ekonomik bağımlılığa değinir.

Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarında, İstanbul'da yaşayan değişik etnik milletlerden insanlara da tesadüf ederiz. Çok uluslu bir toplum olarak özellikle de

İstanbul'un çok uluslu bir başkent olması, bu şehirdeki sosyo-politik hareketlerin daha renkli ve canlı olmasına neden olmuştur. Rum ve Ermenilerin yanı sıra Latin Cemaati'nin de "tabiiyet-i Osmaniye ile müşerref" olarak sunulması, Osmanlıların yabancı toplumlara sergilediği hamiliğin iftihar duygusu eşliğinde anlatılır. (Müşahedat, 103) Yine eserin başka bir yerinde, İstanbul dışındaki Süryani Ermenilerin, İstanbul'daki Ermeni kadınları ile evlenmelerine dikkati çekerek onların da kendi aralarında daha özel bir grup oluşturmaya çalıştıklarına değinir. (*Müşahedat,* 197)

Kafkas romanında, Kaplan Bey ile Dö Brano arasında geçen bir diyalogda, Kaplan Bey'in Kanun-ı Esasi'nin ilan edilmesinin ne kadar güzel gelişme olduğunu söylemesi karşısında, Dö Brano *"Babıali'nin ilan eylediği Kanun-ı Esasi bu defa da Avrupa'yı aldatmaktan başka bir şey için değildir." (Kafkas, 176)* diyerek farklı bir pencere açar. Osmanlı'nın özellikle uluslar arası denge güttüğü bir dönemde roman kahramanı tarafından böyle itham edilmesi, Osmanlı'nın bu çalışmasının siyasi manevralarından biri olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca romanın başka bir bahsinde uzun uzadıya Osmanlı teb'ası arasında Hristiyanlara gösterilen hoşgörü tekrarlanmış, Osmanlı'nın bu tutumu Rusya'nın emellerinin karşısında en büyük tehlikelerden biri görülmüştür. (*Kafkas,* 55-56)

Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt* adlı romanının Mukaddimesi'nde de ülkenin hürriyet ortamı hakkında bazı ipuçları verilir. İstibdat döneminin sansürle pekiştirilen sosyal ve siyasi ortamında, en fazla rahatsızlık duyan kişiler yazarlar ve fikir adamları olmuştur. Çünkü düşüncelerini serbestçe ifade imkânından alıkoyulmuşlardır. Sezai; *"mülhime-i şiirin fikri taltif ve teşrifini beklerken kapımda hafiyelerin ayak seslerini, penceremden beni gözetleyen kaplan bakışlı gözlerini görürdüm. Çünkü Sergüzeşt'e esaret aleyhinde başlamış ve "hürriyetine" diyerek nihayet vermiştim"* diyerek takip edilme ve gözetlenmeden duyduğu rahatsızlığı ifade eder. Sezai, burada oldukça etkileyici ve ironik bir dille dünyadaki ilerleme ve özgürlük ortamıyla, Osmanlı hayatında hüküm süren sansürlerin ve yasakların ne kadar tezat teşkil ettiğinden yakınır. Asıl derdinin; ülkenin geleceği olduğunu, bu endişelerle yaşadığını ve mücadele ettiğini söylemesine rağmen, kullandığı ifadelerden buna güç yetiremediğini anlarız. Otuz beş sene öncesinde yazdığı bir şiirine de yer vererek ümitsizliğini perçinlemiş olur.

"O devirde milletlere temin-i refah ve ticaret için, ilim ve marifet ihracat ve ithalatı için fikir ve zekâ mesire ve tenezzühleri için ummanın üzerinde iyab ve zehap eden saray cariyelerin izleri, hutûtu; kıtaları birbirine raptederken ulemâ yeni bir mekşufe ilâvesi emeliyle kutuplara gidip gelinirken Boğaziçi'nin geceleri, bir sahilinden diğer sahiline geçmek memnu idi. Hâlbuki o sahiller; bazan rüyayı behiştîye benzeyen Boğaziçi'ne hayâlin istiğrakı için çiçeklerden yapılmış dünyanın en güzel bir bâlin-i nerminiydi." (Sergüzeşt Mukaddime, 1–2)

Tanzimat romanında *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* dâhil olmak üzere bir iki romanı haricinde Anadolu'ya değinildiğini göremeyiz. Ahmet Mithat'ın *Bahtiyarlık* romanında Balıkesir, *Mesail-i Muğlâka* romanında İzmir dışında pek de Anadolu bahsi geçmemiştir. Yani bu konuya sosyal bir duyarlık gösterilmemiştir. Ne gariptir ki, Paris bile Anadolu'dan daha yakın bir coğrafya gibi durur. Cezayir, Mısır gibi Kuzey Afrika ülkeleri, Kafkas coğrafyası ve Müslüman Balkan coğrafyası gibi Osmanlı hâkimiyetindeki yerler de siyasî ve sosyal yönleriyle romanlarda işlenmiştir. 19.yy.'da genel manada sosyo-politik bir huzursuzluğun gölgesinde yaşayan Osmanlı, iç ve dış mücadelelerle boğuşmak zorunda kalmış, yine de kalıcı çözümlere ulaşamamıştır. *Turfan da mı Yoksa Turfa mı?* romanında bu sosyo-politik çıkmazların sebebi olarak eğitim eksikliği olarak gösterilmiş, buna bağlı olarak da İslam Birliği teklif edilmiştir. Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarında ise; "ekonomik", "askerî yenilik" ve "etnik ayrılıklar"dan kaynaklanan sosyo-politik huzursuzluklar işlenmiştir. Samipaşazade Sezai de "sansür"den ve "baskı"dan yakınmıştır.

3.1.2. Yeniçeri'nin son yürüyüşü

Osmanlı Devleti'nin Avrupa karşısında yaşadığı gerileme, kendini ilk olarak askeri alanda göstermiş ve bu gerileme günden güne kendini daha da belirginleştirmiştir. 18. yüzyıl sonlarından itibaren bu büyük kaybın giderilmesi için çeşitli reform hareketlerine girişilmişse de pek başarı sağlanamamıştır. Özellikle de askeri alandaki yenilenmelerle, Batı karşısında düşülen acziyetin giderilmesi amaçlanmıştır. Gerek Avrupa'nın hızlı yükselişi gerekse iç engeller, askeri düzenlemelerin bir türlü istenen düzeye gelmesine imkân vermemiştir. Ve Yeniçeri Ocağı da bu yapılanmaların önündeki en ciddi direnci gösteren kurum olmuştur.

“Disiplinini kaybetmiş, dışta uğradığı hezimetleri umursamadan içte zorbalığa varan bir tahakküm örgütü haline gelmiş donanımsız, disiplinsiz yeniçeri ordusunun, Avrupa’nın disiplinli, iyi donatılmış, ateş gücü yüksek orduları karşısında almış olduğu yenilgilerle gelişir. Yeniçeriler son zamanlarına yakın, değil dıştan gelebilecek bir saldırıyı, içteki bazı isyanları dahi bastırmakta aciz kalmıştır. Osmanlı ordusunun belkemiğini oluşturan ve onun tarihteki başarılarını hazırlayan yeniçeri ordusu, maalesef diğer Osmanlı kurumları gibi bozulmuş, içte ve dışta güvenliği zaafa uğratan asi bir tehdit örgütü halini almıştı. Yeniçerilerin askerlik dışı işlerle uğraşmaları, ekonomik ve siyasi amaçlarla askerlikle ilişkisi olmayanların yeniçeri yazılmaları, kurumun yozlaşmasındaki en önemli nedenlerdir.” (Korkmaz, 2004: 14-15)

Yeniçeriler, Osmanlı ordusunun, üzerinde en çok konuşulan ve ilgi uyandıran askeri birliği olarak 19. yüzyıla kadar uzanan süreçte, farklı kimlikte ve eylemlerde karşımıza çıkmış ve bu yüzyılda huzursuzluğun ve kaosun adresi haline dönüşüvermişlerdir. Henüz Tanzimat ilan edilmemiştir ve bu Tanzimat öncesi dönemde, Osmanlı siyasî hayatı bakımdan da oldukça karışık bir dönemdir. Sosyal ve siyasi hayatın birbirini tetikleyen olumsuzlukları, 19. yüzyıl Osmanlısını ciddi anlamda sıkıntıya sürüklemiştir. Dıştaki siyasî baskılar yetmezmiş gibi, yeniçerilerin varlığı da değişim sürecini gittikçe ağırlaştırmıştır. Bunun farkında olan reformist Osmanlı padişahları, bu önemli ve belirleyici askerî kurumu kaldırmak için uygun zamanı beklemeye başlamışlardır. Nihayetinde 1826 yılında II. Mahmut’un saltanatı zamanında “Vakayı Hayriyye” olarak adlandırılan olayla, Yeniçeri Ocağı tarihten silinmiştir. “Yeniçeri ordusunun kurulması bir devrimdi; hem toplumsal ve siyasî boyutta hem de kültür boyutunda. Yeniçeri ordusu, Osmanlı Beyliği’nin Osmanlı İmparatorluğu’na dönüşmesinde, yani başlangıçta hem askerî hem de kültürel açıdan en önemli kurum olan gaziliğin pabucunun görece dama atılmasında” önemli rol oynamıştır. (Kuyaş, 1999: 261) Kuruluşu olay olan böyle bir ocağın yıkılışı da büyük olaylara sahne olmuştur.

Yeniçerilerin sahip olduğu bilek gücü, İstanbul’da zamanla bir korku saltanatı oluşturarak güvenden ziyade, endişe ve tedirginlik yaratmaya başlamıştır. Yeniçeriler, sadece İstanbul’da bulundukları için bu huzursuzluktan etkilenen asıl mekân, İstanbul olmuştur. III. Selim zamanında, devletin sosyal ve siyasi hayatında yapılmaya çalışılan

düzenlemeler, eski düzenin değişmesini istemeyenleri rahatsız etmiştir. Ahmet Midhat'ın, *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş* adlı romanında konu edilen bu tür insanlar, özellikle askeri alanda yapılmaya çalışılan reformları engellemeye çalışırlar. Onlar için mevcut karışıklık, menfaat sağlayacakları bir ortam yaratmaktadır. Romandaki huzursuzluk kaynaklarının en önemlilerinden birinin yeniçeriler olduğu açıkça söylenir. Yeniçerilerin tarafını tutanların ve karşı tarafta olanların çekişmeleri de huzursuzlukların yaşanmasına sebep olmuştur. Ahmet Midhat'ın *Yeniçeriler* adlı hikâyesi de bu roman paralelinde onların çıkardığı karışıklıkları işler. "O devirde yeniçerilerin ahlâkı bozulmuş, topluma hizmet anlayışları sona ermiştir. Bunun yerini gündelik kazanç, zevk, eğlence, birbirleriyle mücadele şeklindeki meşgaleler almıştır". Ayrıca bu romanlarda "yeniçeriliğin ortadan kaldırıldığını ve eski devirde kötülük yapanların, anarşi çıkaranların hepsinin cezalarını bulduklarını" görürüz." (Uğurcan, 1995: 556) Devlet'in ve toplumun varlığını korumak için varolan bir askeri birliğin, bunların varlığını tehdit eder hale gelmesi ve getirilmesi bu bakımlardan dikkate değerdir.

"… halk fırka fırka olup kimisi tanzîmât-ı askeriyyenin tesisi tarafını iltizam eder ve kimisi bu tanzimat Yeniçeri Ocağının batırılması maksadına mübteni olduğunu zannederek tanzimatın ref'i fikrinde ısrar eyler ve halbuki şu iki fırkadan birinci fırka erbâb-ı tanzîmâtı mücerret kendi faydaları o yoldan geleceği mütalâasıyla iltizam edip ikinci fırka erbabı dahi mücerret faydaları tanzimat yolunda kaybolacağı cihetle ref'i hususunda musirrane davranırdı ki birkaç vakit sonra zuhur eden vekayi-i müellime ve vahîmânenin mukaddemâtı daha bu zamanlar baş göstermekte bulunmuştu." (Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş, 3-4)

Nüfuzlarını kullanarak zengin olan ve keyfî zevkleri için toplumsal yapının hasara uğramasını umursamayan insanlar, sosyal hayattaki düzensizliklerin hiçbirinden rahatsız olmazlar. Yukarıda zikrettiğimiz siyasî ve sosyal meselelerden dolayı İstanbul hayatı çok karışık ve tehlikeli bir hâle bürünmüştür artık. Dönemin sosyal hayatının gittikçe kötüleşmesi, halkın içinde günden güne kaynayan öfke, insanların birbirine karşı güvensizlik duymasına sebebiyet vermiştir. Askerî ıslahatların yapılmasında karşı karşıya gelen her iki tarafın da başta yeniçeriler olmak üzere sosyal huzursuzlukta payı

vardır. Yeniçeriler ve yeniçerilerin tarafını tutanlar karışıklığın başlıca aktörleri olarak romanda işaret edilir.

"1215 senesine doğru İstanbul'un hâli bütün bütün başkalaşmıştı. Tanzîmât-ı askerîye ve ıslahat-ı cedîdeye nazar-ı husûmetle bakan fırka erbabı şiddetlerini artırdıkça artırıp bunların mukabili bulunan taraf dahi ıslahat namına sefahatlarını bir dereceye îsâl etmişlerdi ki dûr-endîşân-ı zamân vehâmet-i âkıbetten pek ziyade korkar idiler." (Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş, 20)

Askerî alandaki düzenlemeler yahut mevcut düzensizlikler, bir tür kaotik ortam doğurmuştur. Yeni bir düzen doğumu, eskinin taarruzu ile sağlıklı gerçekleşememektedir. Eski gücünü sürdürmek isteyenler tarafından bu mesele sürekli taciz sebebidir. Asayişi sağlamakla yükümlü görülen asker, kendi varlığını devletin varlığından daha önde tutar ve Nizam-ı Cedit'in kurulmaya çalışılması ile de huzursuzluklar had safhaya çıkar. "Yeniçeri ordusu, başlangıcından kaldırılışına kadar değişen bir yüzle karşımıza çıkmıştır. Ganimet ve tımarla gelir sağlamaları onları savaş taraftarı bir hale getirmiştir. İktisadî meseleler dışında, kendi çıkarlarına dokunulmadığı sürece kayıtsız bir topluluktu. "Ama 18. yy. başlarından itibaren yeniçeriler, bir bütün olarak belki "ordu" sıfatını bile hak etmeyen, bambaşka bir toplumsal gruptur. Yeniçerilerin büyücek bir kısmı, artık askerlikle hiç alakası olmayan şehirli orta sınıf mensubu kişilerden, askerlik işlevini yerine getiren daha ufak bir bölümü ise devşirme olmayan ve şehirli orta sınıfla aile bağlarının yanı sıra iktisadî ilişkileri de bulunan kişilerden oluşuyordu." (Kuyaş, 1999: 263) Askeri ıslahatlar düzenlenirken ve yeniçerilerin kaldırılmasına yönelik adım atılırken Nizam-ı Cedid birliklerinin kurulması, iki askeri birliğin karşı karşıya gelmesine neden olur. Her iki tarafın da sahip olduğu güç, ekonominin ve sosyal huzurun selametini düşünen insanlar için tedirginlik kaynağı haline gelmiştir. Menfaatlerini düşünen insanlar, tuttukları safları da kimi zaman değiştirmektedirler. Nizam-ı Cedid'in yeni kurulmasından faydalanarak "büyücek ve dolambaçlı bir iş" yakaladığını düşünenler bir yanda, yeniçerilerin eskiden olduğu gibi yeniden gücü elde ederse, başlarının beladan kurtulmayacağını düşünenler bir yandadır.

"…İki asker beyninde o kadar zıddiyet vardı ki yeniçerilerden birinin bir münazara esnasında tehevvürle "Haşa Moskof olurum da Nizâm-ı Cedîd olmam" dediği tevârîhde mukayyetttir.

Nizâm-ı Cedîd'in adedi ve yeniçerilerin şiddeti artmasından ahvâl-i âlemin dahi iki suretle sür'at-i inkılâbı görülürdü. Birisi Nizâm-ı Cedîd kuvvet buldukça bazı eski Nizâm-ı Cedîd hilâf-gîrlerinin dahi o tarafa dönmesi ve yeniçeri şiddeti arttıkça bazı Nizâm-ı Cedîd taraftarânının ilahi yeniçerilere yaranmaya çalışma suretini iltizama mecbur olmasıydı." (Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş, 67-68)

Yeniçerilerin sosyal hayata vermiş olduğu huzursuzluk ve korku gün geçtikçe artmaktadır. Onlar artık asker değil, kanunsuz birer katile dönüşmüşlerdir. Toplumun asayişinin kendilerinden sorulduğuna inandıkları için kendi kanunlarını koymakta ve suçlu gördüklerinin cezalarını kendileri vermektedirler: *"Yeniçerilerin o zamanlar azgınlığı artık derece-i nihâyeye varmış olduğundan böyle aralıkta bir katl vuku buldukça katilini arayıp bulmak, ceza etmek, hudûsuna sebep olacağı aşikâr idi…" (Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş, 77)*

Kabadayılık kültürünün de gittikçe nüfuzunu arttırdığı dönemde, yeniçerilere ilişmek ve müdahale etmek demek "fesad"ın fitilini ateşlemek anlamına gelmektedir. Devlet, bu sağlıksız ortamı engellemekten artık tamamen aciz kalmıştır: *"Vak'a-i Selimiye gibi bir büyük ihtilalin tekarrüp etmiş olduğu zamanlarda böyle dört kabadayının bir Arap Mesut'un hanesine girmiş olmaları hükümete haber verilse bile hükümetin ne yapmak elinden gelir." (Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş, 81-82)*

Romanın ilerleyen bahislerinde, Vak'a-i Selimiye devrindeki askeri düzenlemelerin sosyal huzursuzluğa ve karışıklıklara neden olduğunu anlatılır. Boğaz eşkıyası olarak tanımlanan yeniçeriler, Tophane'ye doğru gelerek ve gittikçe çoğalarak Nizam-ı Cedid'in lağv edilmesini isterler. Bu heyecanlı olay sonrasında Sultan Mustafa zamanında devrin pek çok önemli memurunun mülklerine de el konulmuş ve çıkarılan karışıklıklar neticesinde, çeşitli çevrelerin farklı beklentileri olduğu da ortaya çıkmıştır. (s. 110)

Ahmet Midhat'ın *Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar* adlı romanında da dönemin sosyal ortamı, hadiseleri ve yeniçeri asayişsizliği ile ilgili pasajlara rastlanır. Bu konulara yer verilen uzun pasajda, 1793 senesinin bir kış gecesi resmedilir. O dönemin Beyoğlu'nda henüz tiyatroların olmadığından, çalgılı mekânların bilinmediğinden ve İstanbul'da yaşayıp da Beyoğlu'nun varlığını bilmeyenlerin olduğundan bahsedilir. Ve karşımıza yine yeniçeriler çıkar. Zamanın Beyoğlu'sunun mahalle kahvelerindeki yeniçeriler ve eşkıyalar, o bölgeyi asayişsizliğin, emniyetsizliğin merkezi haline getirmişlerdir:

"Ötede beride bazı mahalle kahveleri varsa da kibar gidemedikten başka, namusu üzerinde olan esnaf bile gidemezdi. Çünkü kahveler yeniçerilerin bazı erâzili ile eşkıyâ-yı ümmet tarafından istilâ edilmişti. Kahvelere çıkan halkın bellerinde bir kucak silah bulunup, bunları yalnız muhafaza-i nefs için sûret-i müdafaada kullanmayarak, zevk için sûret-i taarruzda dahi kullanmak, onlar indinde âdet idi." (Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 333–334) Bu karışıklıktan ve keyfilikten yararlanan çeşitli insanlar dahi, silahı kendilerini savunmak için değil, zevk aracı olarak kullanmayı tercih ederler.

Ahmet Mithat Efendi'nin, bir yeniçerinin başından geçen talihsiz bir macerayı konu edindiği, *Yeniçeriler* başlıklı bir hikâyesi de mevcuttur. Hikâyenin başında Ayşe ile Hasan Pehlivan adlı bir yeniçerinin aşk hikâyesini anlatan Ahmet Midhat, hikâyenin ayaklarını kurmak için yeniçerilerle alakalı tarihi bilgiler verir ve "*devr-i Selim-i Salis ricalinden Mustafa Necip Efendinin kaleme almış olduğu Vak'a-i Selimiye nam tarihçenin mukaddimesinden bir parça"*yı alıntılamak ihtiyacı duyar. (*Yeniçeriler,* s.177) Bu uzunca bölüm, yeniçerilerin politik ve sosyal hayattaki konumlarının tarihî vesikalarda nasıl görüldüğünü özetler niteliktedir.

Yeniçeriler hikâyesinde Şahap ile Hüsnü arasında geçen bir diyalogda, Şahap yeniçerilerin hiçbir zaman ailelerinin huzur bulamayacaklarına olan inancını dile getirir. Yeniçerilerin o dönemki pozisyonu, her daim ölümle kolkola, kavgaya hazır olmakla eşdeğerdir: *"Şahap: Evet günümüz ağlayacak gündür. Çünkü yeniçeri karısı, yeniçeri kızı, yeniçeri sevgilisi olanlar hiçbir vakitte gülmemişlerdir. O nişanlar sizin kolunuzda, o*

yatağanlar belinizde iken biz her vakitte ağlarız. Gündüzü akşam edeceğimize emin değiliz." (Yeniçeriler, 187)

Hikâyede, yeniçeri kalıntıları ile Nizam-ı Cedid arasında tertiplenen bir hesaplaşma kavgası anlatılır. Bu iki grup, birbirini kabullenemediği için işi kavgayla çözeceklerdir. Nizam-ı Cedid askerinin, yeniçeri askerine Nizam-ı Cedid'i neden kabul etmediğini sorması üzerine, onlar padişaha asi olmadıklarını ve her zaman "kazgan-ı şerif"in kulu olduklarını belirtirler. Gerçekleşen bu konuşma oldukça ilginçtir ve Nizam-ı Cedit ile Yeniçeri Ocağı arasındaki farkın ne olduğu sorgulanmaya çalışılır. Bir yeniçeri olan Civelek, muhatabına Nizam-ı Cedit olmanın hiçbir işe karışmamak, hiçbir işe müdahale edememek anlamına geldiğini anlatmak ister. Yeniçerilerin bu suretle bir tür siyasi ve sosyal hâkimiyet hakkını o zamanlar kendisinde gördüğünü, karşı tarafta olanların ise, yeniçerileri bir huzursuzluk kaynağı olarak gördüklerinin altı çizilir.

"—… Nizam-ı Cedit başka şey. Bir kere herkesin elinden silâhını alacaklar. Ortalık karı gibi kalacak. Hiçbir işe karışamayacağız. Bildikleri gibi oynayacaklar.

—Evet hep biliyorum. Hepsini anladım. Dünya o zaman düzelecek. Şimdi sizin gibi huruç ale's sultan edenler ortadan kalkacak. Âleme rahatlık gelecek.

—Vay biz gittikten sonra mı âleme rahatlık gelecek? Şaşarım sizin aklınıza. Hele bir kere yeniçeri ortadan kalksın. Hele bir kere "Niçin" diyenler kalmasın. Siz ne olacağımızı o zaman görürsünüz. Şimdi azıcık fenalık görünce yeniçeri baş kaldıracak diye korktukları hâlde bu kadar yapıyorlar. Nizam-ı Cedit hiçbir işe karışmayacak imiş. Yalnız ne emrolur ise onu tanıyacak imiş. Bir kere iş bu surete dönsün de o zaman görürsün." (Yeniçeriler, 188-189)

Hikâyenin başında Hasan Pehlivan'ın eşini öldürtmek için adam göndermesi geriye dönüşle tekrar anlatılır ve Şahap adlı kadın kahraman sergilenen gaddarlığa isyan ederek yeniçerilerin ahlaksızlığını vurgular: *"Yarabbi! Nedir dünyanın bu alçak heriflerden çektiği? Padişah bunların elinde mütehayyir! Halk bunların elinde esir! Karıları esirden beş beter! Kimse canından, ırzından emin değil! Kendi ırzlarını kendi elleriyle ayalar altına atarlar! Alçak herifler! Namussuz herifler! Kahrolsunlar, dünyadan adları sanları kalksın!" (Yeniçeriler, 194)*

Hüseyin Fellah romanında da bozulmaya yüz tutan yeniçeri teşkilatına yer verilmiştir. Yeniçerilik, külhanbeylik gibi bir mirası da sosyal hayata armağan eden bir yapıya doğru kaymış, keyfilik, zorbalık ve huzursuzluğu da Osmanlı sosyal hayatında yer ettirmiştir. Kanlı kavgalar ve cinayetler, yeniçeri teşkilatının olağan işlerinden biri olarak görülür artık.

"Mehmed- Ne diyecekler? Yeniçeri birbirini vurmuş derler. Zati bu hendek içinde böyle yarenliklerin eksik olduğu var mıdır? Kibarlar altın leğenler içinde neşterler ile kan aldırırlar. Yeniçerilerde Kanlıburç'ta bıçak ucuyla kan aldırırlar." (Hüseyin Fellâh, 15)

Yeniçeriler, her türlü ahlaksızlığı ve cinayeti, bir övünç kaynağı olarak görmektedirler. *Hüseyin Fellah* romanının kahramanlarından Mustafa'nın başına gelen olmadık işlerin kaynağı, bir meyhane de otururken bir yeniçerinin kendisine karşı yaptığı sarkıntılıktan kaynaklanmıştır. "Oğlancılık"ın bu ortamlarda yer etmesi sosyal yapıyı da olumsuz şekilde etkilemiştir. Yeniçerilerin sadece siyasi hayatta değil sosyal hayatta da yaptıkları işler ahlaksızlığa varmıştır. (Hüseyin Fellâh, 108)

Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar romanında, yeniçerilerin kavgada sergiledikleri yiğitliklere ve acımasızlıklarına vurgu yapılmıştır. (s. 53) Fakat romanın ilerleyen bölümlerinde yeniçerilere karşı nefretini kusar. Yeniçerilerin hem devlete hem de halka çektirdikleri, tarihin sayfalarını doldurmuştur.

"Yeniçerinin hal'ı meselesi de böyle değil midir? Bazı kimseler vardır ki buna hâlâ teessüf ederler. Fakat tarihlerde çok defalar o hâle gelirsiniz ki, elinizdeki tarihi yeniçeri zannıyla paralamak istersiniz." (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 258)

Dolaptan Temaşa hikâyesinde de yeniçerilerin sosyal hayatta sergiledikleri huzursuzluk ve halkın onlardan bezginliği; *"….yeniçeriler gibi atak, edepsiz, beyhude sefk-i dimaya meyyal terbiyesiz şeyler olmayıp…" (Dolaptan Temaşa, 685)* cümlesiyle ifade edilmiştir.

Tanzimat romancıları arasında yeniçerileri, devlete ve halka verdikleri huzursuzluk açısından eleştiren tek yazar Ahmet Mithat Efendi olmuştur. Cesaretlerinin yanı sıra, bir korku ve tehlike figürüne dönüşmeleri onları yaşadıkları dönemin insanları nazarında çekinilesi insanlar haline getirmiştir.

3.1.3. Garp ocakları / Cezayir, Mısır

Garp Ocakları olarak anılan bugünkü Kuzey Afrika ülkeleri Cezayir, Mısır ve Fas; 16. yy.'dan 19.yy.'a kadar Osmanlı hâkimiyetinde kalmışlardır. Bu bölgelerin İslam coğrafyası olması bakımından, bu topraklarda Osmanlı hâkimiyetinin kurulması zor olmamıştır. Osmanlı padişahlarından Yavuz Sultan Selim zamanında Mısır'la birlikte buraların alınması, önemli bir gelişme olarak tarihimizde kaydedilmiş ve idare bakımından İstanbul'dan uzak olması bir yana, Akdeniz'in bir Osmanlı gölü olmasında bu bölgelere elde tutmanın büyük avantajları olmuştur.

Garp ocakları, Tanzimat dönemi romanlarında sosyal ve politik açılardan karışıklığın hâkim olduğu mekânlardır. Ahmet Midhat Efendi, bütün Osmanlı dünyasını kucaklayabilmek için coğrafyasını geniş tuttuğunu düşündüğümüz romanlarında buralara da yer vermiş ve "bizim insanımızı, özellikle yabancılaşmayan insanımızı aramıştır. Yabancılaşmanın karşısında olanca gücüyle direnmiştir. Gözlerini koskocaman bir İmparatorluğa çevirmiştir. Kafkasya'dan Cezayir'e kadar tüm ülkeyi ve halkları görmeye çalışmıştır." (Yılmaz, 1987: 84) Bu toprakların önemli bir bölümünü kapsayan Mısır'daki Kavalalı Mehmet Ali Paşa meselesi, 19. yüzyıl Osmanlı sosyo-politik tarihinde önemli bir iç mesele olarak yerini almıştır. Osmanlı Devleti için uzun yıllar tehdit oluşturmuş ve dış ilişkilerimizi de etkilemiş olan Mısır meselesinin siyasî olduğu kadar ekonomik boyutu da başta İstanbul olmak üzere Osmanlı'yı önemli ölçüde etkilemiştir. Diğer bir örnek olarak Cezayir, Osmanlı Devleti'nin Kuzey Afrika'daki en gözde topraklarından biriydi. Akdeniz'e kıyısı olan ve Dersaadet'ten uzak olan bu toprakların, korsanların ve dayı olarak adlandırılan yerel idarecilerin keyfi yönetiminde bulunması, başta Cezayir olmak üzere hemen hepsini emniyet bakımından güvenli olmaktan çıkarmıştır.

Hüseyin Fellah romanında, Cezayir'deki "dayı"ların ülkeye saldıkları korku ve güvensizlik hâli anlatılır. Dayıların gafletleri ve ülke yönetimindeki beceriksizlikleri sonucunda, bu toprakların Osmanlı hâkimiyetinden çıkarak yabancılara bırakılması üzüntüyle dile getirilir. Ahmet Mithat'ın özellikle bu romanında, yaşanan karışıklıklara genişçe yer verdiğini görürüz.

"Şimdi size sorarız ki bu Cezayir, bildiğiniz Cezayir midir? Bu dayılar dahi tanıdığınız dayılar mıdır?

Bu dayılar ol eşkıya-yı ümmettir ki an-asıl halkın muhafaza-i ırz ve mallarını kendileri memur-ı efrâd-ı askeriyyeden iken ırz ve mala tasallutla tarîk-i şekavete sülûk ederler ve bu yolda rüfekayı ve rüfeka sayesinde tasallutu arttırdıkça daire-i kuvveti dahi tevsi' ederek nihayet güya Cezayir valiliği ve hatta hükümdarlığı demek olan dayılık derecesine kadar varırlar idi. İşte dekayık-ı siyaset ve mehâmm-ı umûrdan bilkülliyye gafil bulunan bu herifler değil midir ki o mübarek memleketi muhafaza edemeyerek en sonra ecnebiye kaptırmışlardır." (Hüseyin Fellâh, 80 ve 81)

Cezayir'in hâkimleri, türlü kanunsuzluklarla güç elde ederek buralara hâkim olmuşlar ve Osmanlı Devleti'ni de bu konuda aciz bırakmışlardır. Ahmet Mithat Efendi, bu toprakların kaybedilmesindeki başlıca sebepler arasında, eşkıyaların neden olduğu olumsuzlukları gösterir. İstanbul'un asayişi, Tanzimat döneminde bir takım sebeplerden dolayı zaman zaman sekteye uğramaktadır. Yine *Hüseyin Fellah*'da, bu asayişsizliğin sebepleri arasında Cezayir gemileri gösterilir. Çünkü İstanbul'a her gelen Cezayir gemisi ile birlikte cinayet vak'aları da çoğalmaya başlamaktadır. Cezayir gemileri ile katiller yakalanmamak için Cezayir'e firar etmekte ve katilleri de bir daha yakalamak mümkün olmamaktadır. Cezayir bir "eşkıya yatağı" olarak nitelendirilir.

"…İstanbul'a Cezayir gemileri gelse derûn-ı memlekette cerh ve kati gibi fezâyih çoğalıp cârih ve katiller ise Cezayir gemilerine firar ederler ve bunlara bir kere kapağı atanlar artık hükümet tarafından kurtarılamayarak her hâlde yakayı sıyırıp giderlerdi. Zaten Cezayir ocaklarının birer eşkiya yatağı olmalarına en ziyade yardım eden şeylerden birisi dahi bu değil miydi?" (Hüseyin Fellâh, 100-101)

Romanda, özellikle dayıların heyecanlı maceralarını ve Cezayir'deki asayişsizliği işleyen Ahmet Midhat, Cezayir dayılarının kanunsuzluklarının had safhaya ulaştığından ve Osmanlı hükümetinin bu konuda onlara söz geçiremediğinden bahseder. Örneğin Halatçı Ömer'in bir Cezayir dayısı tarafından kaçırıldığı haberi gemide yayılınca herkes bir ağızdan, kimsenin Cezayir gemisine kaçan bir prangalıyı kurtarmayı göze alamayacağını söyler. Devletin bile bu konuda aciz kalışı, anlatıcı tarafından aslında gizli bir siyasetin ürünü olarak değerlendirilir. Devlet, bu şekilde hem İstanbul'daki

kanunsuzları bir bakıma başından savıyor hem de Akdeniz'deki kontrolü Cezayir'deki dayıların ve korsanların eliyle yaparak onlara bir tür imtiyaz tanımış oluyordu.

"Vay muharrir efendi! Hüseyin Fellâh gibi bir adamın gemisine firar eden mücrimi koca bir hükümet istirdât edemez mi? Murad etse gemiyi bile alıp zapteder. Fakat o tarihlerde Cezayir gemilerine can atan mücrimlerin arkası aranmazdı. Sebebini mi sual ediyorsunuz? Sebebi şu ki eğer hükümet Cezayir dayılarının bu kadarcık olsun hatırını saymaz ise sonra Mısır'a, Trablusgarb'a filâna öyle bir iki gemiyi yalnızca gönderemeyip en adî bir iş için koca bir donanma göndermesi lâzım gelirdi. İstanbul'da gördüğü hakaret üzerine Akdeniz'de Osmanlı sancağını hamil olan sefayine dahi sarkıntılık etmiş birkaç korsanın îrâs eyledikleri hasarâta tekrar duçar olmamak için devlet Garb dayılarına bu imtiyazı vermişti." (Hüseyin Fellâh, 247)

Hüseyin Fellah romanının dışında, Akdeniz çevresindeki Osmanlı topraklarında yaşanan hadiselere değinilen diğer romanlar; *Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar* ve *Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar* adlı romanlarıdır. *Zeyl-i Hasan Mellah*'da Cezayir'den: *"Yüzlerce adamın kanı akıtılmakta bulunan Cezayir…" (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 179)* diyerek bahsedilir.

Ahmet Midhat'ın bu tür romanları macera romanı olarak kaleme alması, onu heyecanın ve merakın dozunu yüksek tutmaya yöneltmiştir. Kahramanlarını zeki ve uyanık insanlar olarak donatmış; kahramanların bir bölümünü oluşturan korsanları da denizlerdeki asayişsizliğin sembolü olarak göstermiştir. Akdeniz'i haraca bağlayan korsan gemileri; sadece başka gemileri değil, kaleleri ve şehirleri de yağmalayarak tam bir korku imparatorluğu oluştururlar. Anlatıcının Akdeniz'de "kelebekler kadar çok" şeklinde nitelediği bu korsan gemileri; bazen önlerine çıkan Hristiyan gemilerini bazen de İspanyollarla birleşerek önlerine çıkan her gemiyi soymaktadır.

"…Korsanlar otuz kırk kadar parçadan mürekkep filo donanmalar ile gezip rast geldikleri sefâini değil, hatta şehirleri, kaleleri bile vururlar ve şehri kâmilen yağma ettikten sonra ahâlisini ya bire kadar katliam ederler veyahut gençlerini esir alarak giderlerdi." (Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 50)

Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar romanında, Mısır denince akla ilk gelen devlet adamlarından biri olan Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın yer yer anıldığını

görürüz. Ama romandaki olayların anlatıldığı zaman diliminde, henüz Mehmet Ali Paşa bilinen kimliği ile tarih ve siyaset sahnesindeki yerini almamıştır. Sabırsız roman anlatıcısı, gelecekten haber vererek onun ve onun gibi diğer devlet adamlarının Osmanlı politik hayatındaki rolleri hakkında okuruna bilgi vermekten kendini alamaz.

"… Mehmed Ali, Mısır'a henüz ayak basmış idi. Ol Mehmed Ali ki, rüyasında Nil'in suyunu kâmilen içip bitirmiş! Politika ipinin Mehmed Ali gibi, Hüsrev Paşa gibi, Murad Bey gibi, Elfî Bey gibi ve sair bu kabil nice canbazları, temâşâgâh-ı âlemde icra edecekleri oyunu henüz icra etmeyip hazırlanmakta idiler." (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 231)

Bahsi yine Mehmet Ali Paşa'ya bağlayan Ahmet Mithat Efendi, onun hakkında tarihi bilgileri sıralayarak Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'a hâkim olma rüyasını anlatır. Mehmet Ali Paşa'nın o dönemin Osmanlı-Mısır ve Avrupa ilişkilerinde oynadığı rolü ve hatta Osmanlı'ya karşı sefer düzenlemesini ima ederek onun uyanık ve sinsi politikasına üstü kapalı dokundurmada bulunur. Mehmet Ali Paşa, her ne kadar Osmanlı'ya karşı aykırı bir politika sürdürmüş olsa da Mısır'ın Fransızların eline geçmesine engel olmasıyla o coğrafyanın ve Osmanlı'nın kaderinde etkili bir isim olmuştur. "Mehmed Ali; 1805'de yönetimi ele geçirdiğinde Mehmed Ali'nin temel amacı kendi iktidarını muhafaza etmek için büyük bir ordu ve donanma kurmaktı… Mehmet Ali Paşa, ilk önce paralı bir ordu kurmuş, daha sonra ise yerli halktan oluşan büyük bir ordu kurmuştu. Vergiyi doğrudan devlet görevlilerinin toplayacağı bir sistem kurmanın ve arazi vergi gelirlerinin arttırılmasının gerekliliğini hemen kavradı. Bu reform, ayrıca alternatif güç odaklarını yok etme ve devlete ülke genelindeki anarşiye bir son verme imkânı da vermiştir." (Owen, 1997: 130-131) O coğrafyanın idaresi için Mehmet Ali Paşa, anlatıcı tarafından önemli bir şans olarak görülür.

"…Mehmed Ali, Mısır'a ufacık bir başıbozuk zabiti olduğu hâlde girmiş idiyse de vaktiyle Mısır'ı beş on kuruş bedelle satmak tafrâ-kalenderânesinde bulunan bir dervişten mubayaa eylediği itikadıyla girmiş ve bir gece rüyasında nehr-i Nil'in suyunu içip tüketmesi dahi, bu itikadını kuvvetlendirmiş olduğu gibi, o zaman bir yandan Kölemenlerin şekaveti ve bir taraftan dahi Mısır valilerinin sû-i idâre ve acz-i hâlleri, o koca ülkeyi Fransızlara kaptırmak derecesine getirmiş olduğundan, bu kadar sû-i ahvâl

içinde bir hüsn-i idâreye muktedir adam zuhur ederse Mısır'ı kurtarabileceği mülâhazası dahi, Mehmed Ali gibi gerçekten zamanının akili bulunan bir zatı tamamıyla ikna eylemişti." (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 233–234)

O zamanki Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın asayişi ve huzuru sağlamadaki rolü üzerinde ısrarla durulmuştur. Mısır gibi oldukça tehlikeli ve stratejik bir bölgede hâkim bulunmak üstün meziyetler gerektirir. Hem iç hayattaki disiplini sağlamak hem de dış güçlere karşı politik manevralar yapmak ancak Mehmet Ali Paşa gibi maharetli bir devlet adamına nasip olmuştur. Ayrıca Mehmet Ali Paşa'nın politik başarılarının yanında, 1830'ların başından itibaren askeri, ekonomik, sanayi, ithalatı azaltmak için ihracata ağırlık verilmiş, yurtdışına öğrenci bile gönderilmiştir.

"… o zaman Mısır'da Mehmed Ali müfsit sınıfında bulunmayıp, bilâkis muslin mevkiinde bulunur ve fakat gayet durendiş, emsalsiz, akıbetbîn, pek müdebbir bir adam olduğundan, cereyan eden ahvalin cümlesinden kendi istifadesi için bir yol bulup istifadeye muvaffak olurdu. Ama nasıl istifade? Teveccüh-i umûmîden ibaret bir istifade ki, bunun dahi her sûret-i istifâdeye müreccah olmak üzere intihap edilmiş olduğu müsellemdir." (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 235)

Acayib-i Âlem romanında da Mısır'ın meşhur zenginlerinin olmasının nedeni, Amerika savaşının neticesinde Avrupa'nın pamuk ihtiyacının buradan karşılanması ile açıklanmıştır. Herkesçe malum "Mısırlı zengin" tipi, 20. yüzyıl başlarına kadar, zenginliğin bir sembolü olarak "Mısırlı Paşa Dede" tipiyle ironik bir şekilde öne çıkarılmıştır. Romancının tenkit ettiği taraf, zengin Mısırlı tipinin zenginliğin, müsrifliğin ve şımarıklığın büyüsüne kapılmış olmasıdır.

"… Amerika muharebesi hasebiyle bütün Avrupa fabrikalarının muhtaç oldukları pamukları Mısır'dan mubayaa eylemek suretiyle Mısır'a yağdırmış oldukları liralar Mısır'ın adî fellâhlarını bile bir lirayı bir bakır kuruş addedecek derecelerde zenginleştirmiş olduğundan…" (Acâyib-i Âlem, 37)

Sosyo-politik bir olayın sosyo-ekonomik sonuçlarının olması doğaldır ve Mısır, bu politik gelişmeden olumlu biçimde etkilenmiştir. Osmanlı Devleti için uzun yıllar tehdit oluşturmuş ve dış ilişkilerimizi de etkilemiş olan Mısır meselesinin bu ekonomik boyutu başta İstanbul olmak üzere Osmanlı Devleti'ni önemli ölçüde etkilemiştir. Hatta

Mısır'dan İstanbul'a göç eden ailelerin aşırı harcamaları, İstanbul'da alafrangalılığın yerleşmesine, bir tüketim ekonomisinin canlanmasına yol açmıştır.

Hasan Mellah'da, "Murad, Yunus ve Kenan beyler" arasında geçen bir olay nakledilirken Mısır tarihinde Kölemen beylerinin kendi eşlerini bile idam ettirebilmeleri gibi zulümlerin çok görülebileceği dile getirilir: *"… Bir beyi hem-ser ve hem-sırrı olan zevce-i muhteremesine idam ettirmek gibi vak'alar Mısır Kölemenlerine mahsus olup, Avrupa vesairede bu gibi vakayinin emsali vuku bulmak şöyle dursun, vukuu henüz şuarâsı zihinlerinde dahi tasavvur edilmemiştir." (Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 236)* Mısır, bu anlamda biraz korkunun biraz da gizemin hüküm sürdüğü bir yer olarak tasvir edilmiştir.

Geleneksel hayat tarzının biçimlendirdiği Kuzey Afrika ülkeleri, Avrupai tarzdaki her türlü yaşama biçimine karşı daha dikkatli ve seçici davranmıştır. Bu bağlamda, Avrupaî tarzdaki değişim isteklerine çok daha sert tepkiler göstermiştir. *Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar*'da, sosyal ve siyasi hayatta yapılan birtakım düzenlemeler ve yeniliklere karşı konulması üzerine gösterilen tepkiler dile getirilmiş; karışıklık çıkarmak için bu tepkileri fırsat bilen bir takım gruplar, halkı tahrik ederek tepkinin dozunu yükseltmeye çalışmışlardır.

"…Lâkin yine hesaba sığmaz birtakım prenslerin iğvâsıyla nizamât-ı cedîdenin gavur icadı şeyler olduğu ve şer'an bu gibi bid'atlerin kabulü mücâz olmadığı fikirleri halka neşredilirdi.

Bu neşriyatın ne kadar ehemmiyeti olacağı mülâhazaya şayandır.

O kadar ehemmiyeti vardır ki, işin üzerinden bir buçuk, iki sene kadar vakit ancak mürur ederek azîm bir fırka-i mutaassıbe ref'-i livâ-yı isyân ile artık seller gibi kanlar akmaktan geri durulmadı." (Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar,36)

Romanın ilerleyen bahislerinde Fas'ta yapılan yenileşme hareketlerine karşı, Fas mutaassıplarının göstermiş olduğu tepkilerden de bahsedilir. Büyük bir yıkıma uğramış olan bir memleketi, otuz senelik bir süreçte tekrar ayağa kaldırmak için yapılan usûl-ı cedide çalışmaları, ne yazık ki halkın "ıslahat aleyhine kıyam etmesi" ile son bulmuştur. (*Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar*,128)

Tanzimat'ın bir diğer romancısı Mizancı Murad'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanında da Mansur'un Salih Efendi ile gerçekleştirdiği bir konuşmada, Cezayir için neler yapılabileceği konusunda görüş alışverişinde bulunulur. Mansur'a göre; İslam birliğinin bir parçası olan Cezayir, akıllı hareket edilerek selamete çıkarılmalı ve huzursuzluk doğuracak olaylara meydan verilmemelidir. O dönem Osmanlı Devleti'nden işgal edilerek koparılan Cezayir'in İslam dünyasının bir parçası olması bakımından önemi büyüktür. Fakat Salih Efendi'nin Cezayir'in bağımsızlığını dile getirmesini Mansur hoş karşılamaz ve sadece Cezayir'i önemsemesinden dolayı ona sitem eder. Bu tavrı, Mansur'un Arap milliyetçiliğine karşı geliştirdiği şuurlu bir tepkidir. Fakat kendisi, İslam dünyasının bir parçası olan Cezayir'in kurtuluşu için seve seve mücadele edebileceğini söyler ama öncelikle Cezayirli çocuklar için İstanbul'da bir mektep kurulması teklifinde bulunur. Merkez'in İstanbul olmasını önermesi önemlidir, çünkü İslam toplumlarının liderliğini Osmanlı'nın yapması gerektiği kanaatini her fırsatta vurgulamaya çalışır.

"—…bizim de elimize davadan dolayı epeyce para geçti. Vatanımız var, vatanın ihtiyacatı var. Ona karşı bazı vezaifimiz de olabilir. Onları ifaya teşebbüs ettiğim takdirde sizin muavenetinizden emin olabilir miyim?

—Vatandan maksadınız Cezayir olmalı. Her ne kadar bu babda sizinle tamamen hem-efkâr değilsem de Cezayir de memalik-i İslâmiyenin bir cüzüdür. Onun faydası için ihtiyar olunacak umur-ı hayriyeye hem malen hem de bedenen iştirak etmeyi vecibeden bilirim." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?,148–149)

Mansur, Salih Efendi'ye Cezayir'e hizmet etmenin yegâne yolunun Cezayir halkı için iç ve dış siyasette bir huzur ortamı hâkim kılmaya çalışmak olduğunu ve İslam'ın getirdiği ölçü ve nizamlar ışığında, hırsa kapılmadan mevcut yapıyı koruma gerekliliğini savunur. Salih Efendi'nin Cezayir halkının kurtuluşu için çabalaması takdir edilmektedir, fakat Mansur daha akılcı bir tutum sergileme taraftarıdır. Salih Efendi'ye de bu yolda tavsiyelerde bulunur.

"Amca efendi! Cezayir halkına hizmet etmek istiyorsanız şimdilik en büyüğü hâl-i hazır içinde hukukunu tevsi, ıstirahatini tezyid etmeye çalışmaktır. Zamanı gelinceye kadar milliyeti, âdatı, lisanı, fıkr-i merbutiyet-i İslâmiyeyi vikaye edecek esbabı bulup

meydana koymaktır. Yoksa manasız bir keyif, münasebetsiz bir hırs için koca memleketi harap etmeye çalışmak kâr-ı akıl olamaz." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 151)

Tanzimat romanlarında Garp Ocakları'na hâkim olma düşüncesinin, Osmanlı Devleti ve İslam toplumlarının selameti ve Akdeniz'i kontrol altında tutma bakımından oldukça önem taşıdığı görülmektedir. Bunun farkında olan romancılar, sosyo-politik açıdan her ne kadar karışıklık içinde olsa da bu toprakları muhafaza etme ve Avrupa tahriklerinden koruma gerekliliğine inanmışlardır. Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Vali olarak atandıktan sonra güçlenerek Osmanlı'nın başına bela olmasının yanında, Mısır'ın Avrupa devletlerinin emellerine alet olmaması yolunda gösterdiği dirayet de göz ardı edilmemiş; bunun yanında Mizancı Murad da İslam Birliği düşüncesinden hareketle Cezayir'in, gerek Arap milliyetçilerinin gerekse Avrupa taraftarlarının yönlendirmelerinden korunması gerektiğini vurgulamıştır.

3.1.4. Bürokrasi ve memuriyet hayatını tenkit

Osmanlı bürokrasi ve memuriyet hayatı, Tanzimat'la birlikte bir değişim ve yozlaşım sürecine girmiştir. Otorite kaybı yaşayan devlet ve sosyo-ekonomik bozukluklar, memuriyet hayatının ve bürokrasinin işleyişini olumsuz yönde etkilemeye başlamıştır. Batılılaşmaya çalışan üst bürokratik yapı karşısında sıradan memuriyet hayatı, alabildiğine yüzeysel ve işlevsiz kalmıştır. Tanzimat romancıları, bürokrasiye ve memuriyet hayatına yakın isimler olarak Osmanlı memuriyet hayatının eksikliklerini gözlemleme ve değerlendirme imkânını bulmuşlardır.

Rodos sürgününden sonra Padişaha bağlılığını hayatının şiarı haline getiren, devleti ve kurumlarını eleştirmekten çok aksaklıkların giderilmesini temenni eden Ahmet Midhat, bürokrasi ve memuriyet ile ilgili tenkit konularına girmemeye çalışmıştır. Carter Fındley, onun dönemin sansür politikasından etkilenmemek için bazı romanlarında padişah övgüsü yaparak ve eleştireden kaçınarak "politik tavır güttüğünü" (Fındley,1999: 11) ifade eder. Buna karşın Tanzimat döneminin asıl bürokrasi tenkitçisi Mizancı Mehmet Murad olarak karşımıza çıkar. Kendisi de bir dönem önemli devlet kademelerinde görev yapan yazar, başkahramanı Mansur gibi bürokrasi macerasını, İslam milletine hakkıyla hizmet edebilme niyetiyle bırakmıştır. Ahmet Ö. Evin'e göre; hayat-roman paralelliği içerisinde onun gerek Genç Osmanlılara

katılması, Mülkiye'deki öğretmenliği, *Mizan* gazetesini çıkarması, bu romanı yazdıktan sonra Osmanlı Reji idaresinde göreve getirilmesi, Padişaha çeşitli reform teklifleri ile gitmesi yeterli desteği göremeyince yurt dışına çıkması ve faaliyetlerini sürdürmesi, onun kahramanı Mansur gibi bir aksiyon adamı olduğunu göstermektedir.

Mansur'un, ideal bir kahraman olarak toplumun aksayan bütün yönlerinin üstüne gittiğini ve çözüm arayışı içinde olduğunu görürüz. "Lukacs'a göre, herhangi bir yazar, yarattığı karakterlerin kişiliğinde çağının genel sorunlarına bir çözüm yolu bulmayı başarırsa, yani bireye genelin yerini aldırabilirse, o karakter, toplumunun ya da daha genel bir düzeyde, insanlığı temsil eden tipik bir örnek durumuna gelir." (Türkay, 8) Roman kahramanı bu nitelikleriyle bir kurtarıcı adam görevini şahsında toplamayı başarır. Mansur, herkes gibi kendisinin de bir görevi olduğunu düşünerek bir Kalem odasında memuriyete başlar. İşe başladıktan bir müddet sonra kendisine herhangi bir iş verilmediğini görünce, Kalem reisi olan sakallı mümeyyizden yapacağı görevin verilmesini ister. Ondan: *"Müstakil bir vazifesi olmadığını ve tercüme veya yazıdan bir iş zuhur edince, sairleri miyanında kendisine de verileceği"* cevabını alır. Fakat kendisine akşama kadar kimse herhangi bir iş vermez. Herkesin "*…Çoktan beri oraya devam edip kıdem kesbetmiş olanların da işsiz oturduklarını"* hayretle görür. Mansur bu durumdan oldukça rahatsızlık duyar. Burada çalışan bütün memurlar can sıkıntısından ne yapacaklarını bilemez bir halde oturmaktadırlar. Hatta kendilerini tamamıyla yemeye içmeye verenler de vardır. Hele genç bir memurun sürekli bir şeyler yiyip içmesi dikkatinden kaçmaz:*"Oturdukları makam-ı resmîde bilâ-perva sütlaç, muhallebi yemek; şerbet, kahve, sigara içmek; bol bol esnemek; bazan ikişer ikişer kol kola olarak oda dışarısındaki aralıkta gezmek... Meşguliyetleri hep bu yolda idi."* Bu manzara karşısında Mansur, memuriyet hayatı üzerinde düşünmeye başlar. Bu halde bulunan insanların ve bunlara muhtaç bulunan devletin *"fikren terakki etmesine"* imkân olmadığına ve hatta gerileyeceğine kanaat getirir. Ayrıca yapılan işe göre çok fazla insanın da burada çalışmasına ihtiyaç olmadığına kanaat getirir.

"Mansur, esbab-ı mucibesini taharriye başladı. Kalem umûrunun her gün böyle geçtiğini, o hâlin yalnız o güne mahsus olmadığını hayretle öğrendi. Tabiî olarak Kalemin vazifesini, hâl ve mevkiini, kâtiplerin esbab-ı lüzum ve tayinlerini tahkik etti.

Gördü ki, Kalemde mümeyyizden başka mütercim ile bir mukayyitliğe lüzum var. Küsuru külliyen fazladır.

Mansur zannetmişti ki, odadaki otuz kâtibin otuzu da lâzım; her birinin vazifesi ve mesuliyeti ayrıdır. Hâlbuki efendilerinin yirmi yedisi müstakilen vazifesiz, mesuliyetsiz "maaşlı müdavimlerdi. Kendisi dahi onlardan olacaktı." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 87–88)

Mansur buradaki duruma tahammül edemeyeceğini anlayınca başka bir kaleme geçmek ister, fakat başka kalemlerde de manzaranın farksız olduğunu söylerler. Buradaki memurlardan aldıkları maaşı sorduğunda, kimisinin maaşının 3000, kimisinin 150, kimisinin 1200 kuruş olduğunu öğrenir. Mansur'un yanında oturan bir memur, ona hem memurların eğitimsizliğinden hem de bazılarının aldığı maaşın fazlalığından dert yanmaya başlar. Dönemin kalemlerindeki adam kayırmacılığın ne düzeye indiği de bu şekilde gözler önüne serilir. "Memurluk psikolojisi, şimdiye kadar iktisadî faaliyette bulunmağı, dünyevî bir iktısat görüşüne sahip olmağı öteki dünya telâkkisinin hâkimiyetinden dolayı, düşünmiyen "millet-i galibe"yi birdenbire kullaştırdı, halk arasında eski "arpalık, paşalık, dirlik" sistemini yeni maaş ve ücretle ödeme sitemine bağlıyan haklı bir telâkkiye meydan verdi. Gittikçe sayısı artan orta ve yüksek tahsil müesseselerinin gayesi "kalem" için "efendi" yetiştirmeden ibaret kaldı." (Fındıkoğlu, 1940: 27)

"Mansur'un ıttıratsızlıklardan müteessir olduğunu görünce, mümeyyizin dışarıya çıktığını fırsat ittihaz ederek kulağına Kalemin ahvalini anlatmaktan geri kalmıyordu:

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

Mansur dahi,

—Hangi mektepten çıkmıştır? diye sordu.

Muhatabı taaccüp ve tebessümle: -Hangi mektepten mi buyurdunuz? Mahalle mektebine bile uğradığı şüphelidir." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 87–88)

Yakınmalarına devam eden memur, kalemdeki diğer insanların da adeta panoramasını çizer. Kimisi yazı bile yazamamakta kimisi doğru dürüst tercüme yapamamaktadır. Bununla birlikte bir de kendi aralarında birbirlerini çekememezlik başgöstermiştir. Mansur'un mümeyyizin sağ tarafına oturması, birtakım memurlar için tedirgin edici bir durum olur. Mansur bunu hissedince, mümeyyizden kendisini arkadaşlarından daha imtiyazlı görmediğini, bu nedenle sandalyesini kapının önündeki sıra başına almak istediğini söyler. Oradaki memurlar onun bu davranışını budalalığına yorarlar. Fakat ısrarcı olan Mansur'un bu isteği, amirine iletmesine rağmen arzusu yerine getirilmez. Yine *"hizmete muntazır olduğunu ve işsiz oturmaktan ziyadesiyle rahatsız bulunduğunu" (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 89–90)* yineler.

Mansur, kalem odalarına dilencilerin girmesinden ve dolaşıp insanları meşgul etmesinden de oldukça rahatsızlık duymaktadır. Çünkü bu davranışın resmi dairelere yakışmadığına inanır. Fakat onun bu yöndeki ricası da dikkate alınmaz. Çünkü bu durum artık kanıksanmıştır. (s.95) Nihayetinde Kalem'de çalıştığı süreçte yaşadığı bir olay, onun bürokrasideki hizmetinden ayrılmasında önemli sebeplerden biri olur. Kaleme gelen bir Fransız tercüman, işinin görülmesi için mümeyyizden ricada bulunur, fakat mümeyyiz birkaç defa onu başından savar. En sonunda bu Frenk tercüman, işi hakarete vardırarak rüşvet vermiş olsaydı işinin çabucak görülmüş olacağını söylemesiyle ve yaptığı türlü hakaretlerle Mansur'u çileden çıkarır. Mansur'da tepkisiz kalmaz ve adamı döverek dışarı atmak zorunda kalır. Devletin haysiyetini koruyucu bu davranışının takdir görmesi gerekirken Mümeyyiz Efendi Mansur'u şikâyet eder ve onu: *"terbiyesiz, tecavüzkâr ve edep ve vazife harici hareketler"* sergilemekle şuçlar. Fakat bununla birlikte Frenk tercümanı masum göstermeye çalışır. Mansur'un bu dürüstlüğü kalemin düzenini, işleyen sahte çarkını bozmuştur. (s. 96-97-98) Kalem'den ayrıldıktan sonra durumu anlattığı Salih Efendi de: *"hakikaten ortalık acayip, hizmet etmek müşkül, takdir olunmuyor. Birtakım nâ-ehiller, ehil ve erbaba meydan bırakmıyorlar. Ben de hizmet-i devletten vazgeçmek istiyorum."*diyerek bürokrasideki bozulmaların fazlalaştığına ve Mansur'un kalemdekilerle anlaşamamasına hak verir.

Mansur'un inandığı amaca giden tek yol "hizmet etmek"ten geçer. Bu yolda maaşı da rütbeyi de kabul etmemeye hazır olduğunu, istenirse tekrar çalışmak için

"kapı hizmeti"ne gidebileceğini söyler ve Salih Efendi'yi hayrete düşürür. Mansur bunun nedenini şöyle izah eder:

"—Vallahi amca efendi, insan için hizmetsiz durmak müşküldür. Çünkü devlete, cemiyete hizmeti olmayan insanın hayvandan farkı kalmaz. Müşkül olduğunu teslim ederim, fakat hizmette bulunmak lâzım olduğunu da unutamam. Bendeniz vakıa Hariciye'de duramadım, çıktım. Mektepte, dışarıda yine hizmet-i devlet ve cemiyette bulunuyorum. Hatta daha doğrusunu isterseniz münasip bir yer bulduğum hâlde kapı hizmetine avdet etmeye hazırım." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?,143)

Çünkü O, hiçbir zaman ümitsizliğe düşmemiş, devlet kurumlarının eninde sonunda kendini ıslah etmek zorunda kalacağına inanmıştır. Kalem'de çalışmasının kendisine kazandırdığı tecrübelerle Osmanlı toplumunun ve kurumlarının ne yolda düzelebileceğine olan düşünceleri de netlik kazanmıştır. Bunları *"neşr-i marifet ve talim- adap"* olarak tespit eder. Kalemin işleyiş biçimi, onun için bir laboratuar olmuş ve gözlemleri neticesinde bu sonuca varmıştır. Memurların eğitimine yeni baştan ve hatta "elifba"dan başlamak gerektiğini düşünür. Çünkü Kalem'e girmek için başvuruda bulunan gençlerin dilekçelerini de incelemiş ve hepsinin bir sanata sahipken hiçbirinin bunu belirtmediğini, sadece ekmek parası kazanmak için müracaatta bulunduğunu üzüntüyle bildirir.

"… Cümlesi mahsusan ittifak etmiş gibi fakr u zaruretlerinden, çoluk çocuk kesretinden, muhtac-ı inayet bulunmalarından bahisle merhamete, sadakaya müracaat ediyorlar. İnsan mütalâa ederken bir memuriyet-i resmi ye iltizamıyla resmî daireye müracaat olunduğunu unutuyor da bir imarete yahut ağniyadan bir sahib-i hayrata müracaat olunuyor zehabına düşüyor." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 144–145)

Mansur'un; *"fikir sersemliği içinde kaybolmuş biçareler"* olarak da tanımladığı memurların, *"ulviyet ve maneviyat itibariyle meslek, maksat, emel-i mahsusları"* da kalmamıştır. Böyle tanımladığı memurlardan biriyle konuşan Mansur, onların kendi ihmalini göremeyecek kadar körleştiklerini ve onların da düzenin bozukluğundan şikâyet ettiklerini görür. Mansur, o zaman neden devletten maaş almaya devam ediyorsunuz diye sorduğunda: *"Saye-i devlette geçineyim diye veriyorlar, ben de alıyorum."* cevabını alır. (*Turfanda mı Yoksa Turfa mı?,* 146–147)

Romanda anlatılan İsmail Efendi de yozlaşmış tipik bir memur olarak karşımıza çıkar. Bağlı olduğu Amedi Odası'na ayda ancak bir kere uğrayan, gümüş hokkasındaki mürekkebin daima kuru olduğu, üç beş seneden beri tepsisinin üzerindeki kalemtıraşın hiç kullanılmadığı biridir. Yazı yazmaktan anlamayan hatta uzunca bir mektubu bile kaleme almaktan üşenen biri olmasına rağmen, "iktidar ve feazili" anlatıla anlatıla bitirilemez: *"Bu hâlde mükâfat-ı âliye iktidarına, liyakatine devamına, kıdemine değil, mücerred "mahdum beyliğine" idi. İsmail Bey'in taltifi Şeyh Efendi'nin gönül hoşluğunu ikmal içindi. (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?,183)* Adam kayırmacılığın onun şahsında somutlaştığı işaret edilir. Böylece hiçbir görevi yerine getirmeden insanların taltif edilmesi, bürokratik bozukluklarından biri olarak gösterilmiş olur.

Mansur, Emin Paşa ile yaptığı bir konuşmada, birazcık gayretle bürokraside büyük düzenlemeler yapılabileceğine olan inancını belirtir. Emin Paşa, Avrupa'daki gibi bir düzenin asla bizde oturtulamayacağını söylemesi üzerine öfkesine hâkim olamaz. Çünkü ona göre: "*Ahalimiz devlete daha muhip, daha sadık, daha mutidir. Fıtrî hiss-i ahlâk bizde daha çoktur." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 223)* O zaman düzen kurmak neden mümkün olmamaktadır diye hem kendisine hem de Emin Paşa'ya sorar. Cevabı yine kendisi bulur: "*Cemiyete ârız olmuş cehaletle küçük memurların tekâsülü."* Dolayısıyla düzenlemelere buradan başlanması gerektiğine inanır.

Konuşmanın ilerleyen bölümlerinde Emin Paşa, dairelerde işe yarar memurlar bulunamadığından yakınır. İstanbul'da bulunmadığı gibi hemen hemen taşrada bulunması imkânsızdır. Mansur, bu gerçeğin dile getirilmesi karşısında yine bürokratik ihmallerin olduğundan bahseder. Emin Paşa'dan, Kalemlerde beş kişinin yapabileceği işlere neden on beş-yirmi kişinin alınmasının sebebini izah etmesini ister. Bunun farkında olmalarına rağmen, bu gençlerin yetiştirilmesi için çaba gösterilmemekte ve bunlara ödenen maaşlarla da hazine zarara uğratılmaktadır. Mansur, devlet dairelerine adam kayırmacılığın hâkim olmaması gerektiğine inanır. Buralara alınacak insanlar mutlaka ehliyetli, bir işte yeteneği olan insanlar arasından seçilmelidir. Bunu yapmamak, o kalemlerde işsiz oturtulan gençlere ve tüm Müslümanlara yapılacak en büyük haksızlık olarak değerlendirilir.

"Resmî bir daire imaret olamaz. Şunu bunu hoşnut etmek üzere lüzumu olmayan bir adam resmî daireye alınamaz. Her nasılsa bir kere alınmış olanları tutmak için mecburiyet teslim olunamaz…

Mutlaka Kaleme alınacak bir efendi, bir vazife-i malûme-i resmiye ile mükellef olmalı, diğer taraftan mekâtip-i âliyeden şahadetnamesi olmayanları Kapıya uğratmamalıdır. Bununla hem istifade-i devlet temin edilmiş olur, hem de etfal-i ümmete karşı büyük bir iyilikte bulunulur. Çünkü böyle bir usul, gençleri Rüştiye'den Kapı çıraklığına değil, daha büyük mekâtibe sevkedecektir." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 225–226)

Emin Paşa'nın devlet yönetiminde ve kalemlerdeki bu olumsuz gidişata karşı takındığı tavır, Mansur'un arzuladığı çözümlerden ve tutumlardan uzaktır. Bir bürokrat olarak bürokrasi sorunlarının neden ciddi bir şekilde ele alınmadığını soran Mansur'a, sürekli bahane bularak vicdanen çok rahat olduğunu, çünkü göreve geldiğinde işleyişin zaten bu şekilde olduğunu söyler. Emin Paşa, sadece kendisine verilen emirleri yerine getirdiği için kendisinde hiçbir sorumluluk görmez. (s. 229–230) Mansur, kötü gidişata ses çıkarmayan böylesi üst düzey bürokratları bu suça ortak görür. Onlar, *"istikbali cihetiyle memleketin hüsn-i idaresi çaresine"* bakmak zorundadırlar. Aksi takdirde kendilerine emanet edilenlere ihanet etmiş sayılacaklardır. Bu nitelikteki yöneticilere kimse zorla memuriyet vermediği ve memleket de bu insanlara muhtaç olmadığı için "istifa kapısının" açık olduğunu işaret eder.

Mansur, Osmanlı vilayet memurlarının ve özellikle tahsildarların, yaptıkları suistimalleri de tenkit eder. Devlet memuriyetinde, bulunduğu sırada başından geçen bir olayı anlatırken; iltizamcılık yaparak köylülerin vergisini toplayan bir memurun kendisini, tahsil edilen paralardan payına düşeni alması yönünde teşvik ettiğinden bahseder. Mansur, bu adamı yanından kovar ve ardından kaymakama şikâyet eder. Fakat aksine kaymakam ve liva, iltizamcının bu davranışının büyültmemesi gerektiğini düşünürler ve adamı bir bakıma haklı çıkarırlar. Taşrada bu anlamda, *"bir tekâsül ve irtikâp kampanyası"* kurulmuştur. Ve bununla baş edebilmek de oldukça zorlaşmıştır. Anadolu halkı üzerindeki baskının bir an önce kaldırılması düşüncesindedir. Taşranın bu görünümü karşısında Mansur, İstanbul'da memurluk yapmanın taşraya göre daha kolay

olduğunu düşünür. Çünkü herhangi bir aksaklıkta ve hak tecavüzünde, yukarıya ulaşmak daha kolay olabilmektedir.

"(Taşrada)…İrtikâp hem aleni surette vaki oluyor. Hem de müracaat mefkuttur. Babıâli'ye yahut daha âli makama şikâyeti işittirmek muhaldir. İhkak-ı hak edecek mahkemeler yoktur. Matbuatın cismi, ismi gibi değildir.

(…)

Çünkü silsile-i intisap ve vilâyetçe mütecasirlerin men ve tedibine meydan bırakmıyor. Hasılı merkezce tahkik ve teftiş-i umur-ı vilayat için muvakkaten tedabir-i fevkalâde ittihaz eylemek muktazidir." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 302–303)

Mansur, Emin Paşa ile memleketteki mektep eksikliği üzerine de konuşur. Ona neden mektep açma çalışmalarında hızlı davranmadıklarını sorar. O da eğitime ayrılan bütçenin 16 bin kese olduğunu, ama Maliye Nezareti'nin çoğu zaman bu kadarını bile ödemekten aciz kaldığını söyler. Mansur, yine suçu o ve onun gibi insanlarda bularak onların önemli meselelerde nüfuzlarını kullanamayışlarına isyan eder. Bürokrasi, iyice hantallaşmış ve nereye ne yapacağını sağlıklı karar veremeyen basiretsiz ellerin yönetiminde kalmıştır. Avrupa ülkelerinde gittikçe yayılan ve gelişen demiryolları ulaşımı, halen Anadolu'da sağlıklı olarak kurulamamış hatta doğru dürüst yol çalışmaları bile gerçekleştirilememiştir. Emin Paşa, herkesten saklanan bir gerçeği de itiraf etmek zorunda kalır. Devlet bütçesi o kadar kötü bir haldedir ki, birkaç yıldır dış devletlerden alınan borcu ödemek için bile dış borçlanmalara gidilmektedir.

"… Demiryollar meselesi böyle metrûk kaldığı gibi cemi-i zamanda inşası lâzım olan şose yollarının inşası da iştigal ettiğiniz görülmüyor. Bu hâlde müzayaka-i mâliye varsa kabahat kimin?

(…)

Emin Paşa- Oğlum, söz anlamıyorsunuz! Yüz altmış bin kese nereden bulunup maarife verilecek? Bütçenin açığı var Ahval-i mâliyemizi tasavvur edebilmeniz için size mahremane bir şey seyleyeyim. Üç beş seneden beri duyûnat-ı hariciyenin faizini vermek için yine harici istikrazlara müracaata mecbur oluyoruz." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 227–228)

Mansur'un hem kendi memleketi hem de dünya milletlerinin meseleleri ile ilgili sürekli düşündüğünü ve yazılar kaleme aldığını görürüz. Bu yazılarından biri de Avrupa'nın kötü gidişatı hakkındadır. Bu yazıyı yazdıktan sonra, Hariciye'de çalışanlardan birisi, bu yazıyı *"beynelmilel adavet tevellüdü"*ne sebep olacağı düşüncesiyle şikâyet eder ve Mansur'un ihtar edilmesine sebep olur. Mansur'un bu durumu tekzip etmesi karşısında, iftira yoluna gidilir ve onun zaten Türk ve Osmanlı olmadığı ileri sürülür. Onu, *"ihanet-i kasdiyye"* ve *"cehalet-i ilmiye"* ile suçlarlar. Bürokratik işgüzarlık, devletin menfaatini tayin edememe durumu bu olayda da kendisini göstermiştir.

Mansur'un mektep açma gayretleri, devletin bürokrasisinin ağır işleyişi yüzünden yavaşlamıştır. Aslında onun Beyrut'ta bir okul açma isteği, oradaki Hristiyan misyonerlerinin faaliyetlerini sekteye uğratmaya yöneliktir. Fakat Hükümet'e yaptığı başvuru aylar geçtiği halde olumlu neticelenememiştir. Bu işte bir kastın olmadığından emin olamaz. Ama bu aksaklığın maalesef Osmanlı bürokrasisi tarafından sadece milletin lehine olacak işlerde sergilendiğini görür. Amerikan İncil Cemiyeti'nin bu yoldaki teşebbüsü, kendi teşebbüsünden daha erken olarak neticelenmiştir.

"Mansur Beyrut'a gelip misyonerlerin mekteplerini köreltmek üzere mektebi orada tesise kalkıştı. Hükûmet-i mahalliye orada dahi ruy-ı muvafakat göstermedi. İşi Merkez'in kararına bıraktı. Dersaadet'e avdet etmiş bulunan Mansur üç aydan beri Maarife takdim etmiş olduğu programın arkasını takip eylemişken işi henüz meclisten çıkaramamıştı. Hâlbuki kendisinden bir ay sonra müracaat etmiş bulunan Amerikan İncil Cemiyeti, Diyarbakır taraflarında bir mektep tesis için ruhsat alarak programını tasdik ettirmeye muvaffak olmuştu. Vakıa Amerika cemiyetinin işini sefarethaneleri memuru takip ve iltimas etmiş olduğundan takaddüm etmesi tabiî idiyse de Mansur sıkılmaktan hâlî kalmıyordu. (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 280)

Mizancı Murad'ın dışında Ahmet Midhat'ın da *Hayret* adlı romanında adliye memurlarının görevlerinin hassasiyetini yansıtan bazı tespitler yaptığını görürüz. Romanda, müstantiklik olarak anılan bugünkü savcılık mesleğinin ne derece önem taşıdığı dile getirilmiştir. Müstantik'i *"namus ve vicdanca zerre kadar kusurlu adam olmamalı ve tetkikatını icra eyleyeceği maznuna ne merhamet ve ne de adavet eseri*

göstermeyerek adaletin en büyük hükmüne kendisi ittiba ile netîce-i tedkikatını ele getirmelidir." şeklinde tanımlar. Müstantik, oldukça hassas bir görev yürütmektedir. Verebileceği yanlış bir kararla, suçlu insanı beraat ettirebilir ya da suçsuz bir insanı mahkûm ettirebilir. Dolayısıyla onun yapacağı bir yanlışlık bile "cemiyet-i medeniye için dahi büyük bir ayıp" olarak değerlendirilir. Bütün medeni toplumlar, bu nedenle adliye kurumlarına büyük bir önem vermişler ve bu işlerde görevlendirilecek kişileri büyük bir titizlikle seçmişlerdir. Bu meslek mensuplarına bu kadar önem verilmesinin tek sebebi: *"bir cürüm için bir ceza tayini yani merâtib-i ahkâm-ı kanûniyyenin ahval ve vukuata tatbiki hâkimler için sırf vicdaniyattandır. Binaenaleyh bir hâkimin namusu, vicdanı asla lekelenmemiş ve lekelenmeyecek olmalıdır ki vicdanının hükmü olmak üzere vereceği reye ayn-ı adâlettir diye kanaat hâsıl olabilsin." (Hayret, 430)*Müstantiklerin yanında, müddeiumumi, hâkim ve hatta avukatların bile kişilik özellikleri göz önünde bulundurulur. "Sû-i hâl erbabı", olanlar bu görevlere getirilmezler. Eğer, onlardan herhangi biri sahtekârlık yaparsa, şehadetnameleri ellerinden alınabilmektedir.

Osmanlı bürokrasisi ve memuriyetine yönelik en acımasız eleştirileri yapan Mizancı Murad, kurumların hantallığından, işe yaramazlığından ve bir geçim kapısı olarak görülmesinden şikâyet etmiş; fakat hiçbir zaman Osmanlı'nın ve kurumlarının düze çıkacağından şüphe etmemiştir.

3.1.5. Bir aidiyet meselesi: Osmanlılık

19. yüzyıl, birkaç yüzyıl devam eden Osmanlı düşüşünün artık tamamen kendini gösterdiği bir yüzyıldır. Birkaç yüzyıllık zaman zarfında sürekli çareler üretmeye çalışan Osmanlı bürokrasisine, 19. yüzyılla birlikte her biri aynı zamanda siyasî birer aksiyoner olan edebiyatçılar ve kültür adamları da katılmıştır. Onlar, bürokratlar gibi sadece devlet yapısında iyileştirmeler yapılması yönünde çözümler üretmemiş, diğer aydınların ve halkın tutumlarının da ne yönde olması gerektiğini işaret etmişlerdir. Bu çözüm önerileri, hemen hepsinin ortak bir ideolojinin ışığı altında mevcut çıkmazdan çıkılacağı yönündeki görüşlerinde birleşmiştir: O da Osmanlılıktır. "Osmanlıcılık, Osmanlı İmparatorluğu içerisinde yaşayan çeşitli etnik ve dinsel grupları Osmanlı milleti olarak kabul eden ve hepsini ortak imparatorluk ideali etrafında birleştirme idealinin adıdır." (Somel, 2003: 88) Fransız İhtilali'nin getirdiği etnik uyanışlar bütün İmparatorlukları

olduğu gibi, Osmanlı gibi çok uluslu bir İmparatorluğu da derinden sarsmıştır. Osmanlı'ya milli kimliklerini göstererek Avrupa desteğiyle ayrılıkçı hareketlere girişen halklara, Osmanlı bürokratları ve aydınları tarafından, eski ve kuşatıcı Osmanlıcılık düşüncesi reçete olarak sunulmaya çalışılmıştır. Onlar, bütün Osmanlı teb'asının, ayrılıkçı hareketlere girmeden, tek bir düşünce etrafında, Osmanlı varlığının korunması için kenetlenmelerini arzulamışlardır. "Bir siyaset olarak Osmanlıcılık yaklaşımının devlet katında yerleşmesinin kökleri 19. Yüzyıl evveline götürmek mümkündür. Müslüman olmayan tabakaya haksızlıkların uygulandığı ve bunlara iyi davranılması gerektiğini Ahmet Resmi Efendi, Ebubekir Ratib Efendi gibi devlet adamları vurgulamışlardır. Prusya'dan ve Avusturya'dan örnekler vererek askeri gücü ve ekonomisi gelişmiş ülkelerde farklı dinsel cemaatlere mensup bireylere ayrımcılık güdülmediği ve bunlara eşit davranıldığını ısrarla vurgulamışlardır." (Somel, 2003) Avrupa devletleri, bu düşüncenin karşısındaki en büyük tehdit olarak görülmüş, karşılıklı fikri ve ideolojik mücadelenin yanında, Osmanlı aydınları her fırsatta Osmanlılığın faziletlerini anlatarak dolaylı yoldan bir Osmanlı savunması ortaya koymaya çalışmışlardır. Batı ile olan iletişim sınırını sadece "ilerlemeye fayda sağlama" ölçüsü ile belirlemiş, fakat özellikle ahlaki ve sosyal yaşam meselelerinde Osmanlılığın büyük bir kararlılıkla muhafaza edilmesi gerektiği konusunda birleşmişlerdir. Tanzimat'ın ilk kuşağının hemen hepsi bu düşüncenin mensupları ve dillendiricileri olarak karşımıza çıkarlar. Mizancı Murad'ı, her ne kadar ittihad-ı İslam düşüncesini vurgulayan bir konumda görsek de bunun Osmanlı'nın öncülüğünde gerçekleşeceğine kesinlikle inanmış olması, onu da bu zümreye dâhil etmemizi gerektirmektedir. "Tanzimat aydınlarının yıkılan imparatorluk ruhunu yeniden canlandırmak için acil çözüm kaygısıyla Osmanlıcılık gibi çeşitli ideolojik yollara yöneldiklerini biliyoruz. Bu bakımdan amaçları birse de tercih ettikleri yollar ve metotlar birbirinden farklılık göstermektedir. Namık Kemal'in başını çektiği Yeni Osmanlılar Hareketi, yer yer diğer aydınların söylemlerinde Türkçü kimisinde İslamcı söylemler görülse de Osmanlılık ortak payda olarak korunmuştur. "İlk Osmanlı seçkinleri kimlik sorununa Osmanlı Tanzimat döneminde bir çözüm bulmaya çalışmışlar ve bu sorunu çözmek için paternalistik (devletçi) yaklaşımı benimsemişlerdi. Özellikle Namık Kemal ve Ali Suavi'nin düşüncelerinde izleneceği üzere, Genç Osmanlı akımının heyecanlı kalemleri,

dinsel bağı bir yapıştırıcı olarak kabul ederek düşüncelerini öne sürmüşlerdir. Çünkü bu sayede, bir yandan tarihsel kültürel çevreleri farklılaşmış ama temel referans kaynağı olan Müslüman toplulukların birleştiği bir süper topluluk kurabilecek diğer yandan da Tanzimatçıların en önde gelen kaygısı olan siyasal beka sorunu halledilebilecekti." (Nişancı, 2002: 67-75)

Ahmet Midhat Efendi, Osmanlıcılığını romanlarında en açık dille anlatmaya çalışmış yazarların başında gelir. Osmanlı Batılılaşmasını en küçük ayrıntısına kadar eserlerinde işleyerek Osmanlı kalmak koşuşuluyla nasıl Batılılaşacağının da çerçevesini çizmiştir. Bu bakımdan O, kendini Batı karşısında bir müstağrib olarak tanımlar. "Müstağrip ya da Garbiyatçı yahut daha iyisi 'oksidantalist'! Doğu'yu, bir Batılı olarak söylemleştiren anlamında 'müsteşrik'in, ya da 'Şarkiyatçı'nın yahut daha iyisi, 'oryantalist'in tam karşıtı: Batı'yı bir Doğu'lu olarak yeniden inşa edip söylemleştiren kişi! Eğer yanılmıyorsam, Osmanlı-Türk edebî geleneğinde 'müsteşrik' ve 'müstagrip' kavramlarına, bu tanımlarla atıfta bulunan ilk yazarımız, Ahmed Mithat Efendi'dir. Ahmed Mithat Efendi, *Avrupa'da Bir Cevelan* adlı kitabında Stockholm'deki Müsteşrikler Kongresi ile daha sonra Paris'teki Dünya Sergisi ve Avrupa'daki öteki seyahat izlenimlerini dile getirirken, kendisinden, yukarıda yaptığım alıntıda da görüldügü gibi, 'müstağrip' diye söz eder. Carter V.Findley, Ahmet Mithat Efendi Avrupa'da başlıklı o yükte hafif ama bahada ağır kitabında, Ahmed Mithat Efendi'nin, 'müstagrib' sözcüğünü, 'kendisinin şarkiyatçıların kongresine gönderilmesindeki ironiye işaret etmek için kullan[dığını]' öne sürer. Cemil Meriç ise, o kanıda değildir: Ahmed Mithat Efendi, 'Müsteşrikler kongresinde Türk'ün ve İslam'ın haklarını Avrupa'nın kendini beğenmiş ilim adamlarına vakur bir celadetle haykır[mış] ve o milletlerarası kongreden Naci Efendi ile Zihni Efendi'ye iki altın nişan kazandırarak dön[müştür]'. Cemil Meriç, Kültürden İrfana kitabında Ahmed Mithat Efendi'nin 'Batının tanıtıcısı olduğu halde Doğu'lu kalan belki de tek müstagrip' olduğu kanısındadır. (Yavuz, 2009: 225-226) Tanzimat romancılarını birleştiren ortak bir düşüncenin yanında, Ahmet Midhat'ı diğerlerinden ayıran farklı bir özelliği vardır: Padişah'a ve Osmanlı yönetimine olan sonsuz bağlılığı ve sadakati. Ceylan Pınar de Rosay, Ahmet Mithat Efendi'nin siyasal konumunu gençlik ve olgunluk dönemi olmak üzere iki evreye böler ve onun; gençlik döneminde Yeni Osmanlılarla ilişki içerisindeyken ilerleyen yıllarda Padişah'ın

en yakınında olan isimlerden biri olmasına dikkati çeker. (Rosay, 2006: 52) François Georgeon da Ahmet Midhat'ın II. Abdülhamid'le olan yakınlığını, devlete bağlılığını ve Osmanlı'nın geri kalmışlığını değerlendirişini şu sözlerle dile getirmiştir: "Yeni Padişahın tavırlarını açıkça alkışlamış, eski hamisi Mithat Paşa'yı inkâr etmiş, Yeni Osmanlılar'dan kopmuştur. Yeni Osmanlılar ve daha sonra da Jön Türkler meşruti bir zemin kurulmasını temel hedefleri haline getirmiş ve devlette siyasi reformu kaygılarının merkezine oturtmuşken, Ahmet Mithat Osmanlı İmparatorluğu'nun sorununun siyasi rejiminden çok, ekonomik açıdan Avrupa'dan geri kalmışlık olduğu kanısındadır ve bu gecikmenin en kısa sürede giderilmesi gerektiğini düşünmektedir." (Georgeon, 2006: 255) Bu bakımdan onun sadece millet olarak değil, bir padişah bendesi olarak da devletin yanında olduğunu söyleyebiliriz. Tanzimat aydınlarının çoğunun, istibdattan ve devlet yönetiminden muzdarip bireyler olarak görünmesine karşın O; Osmanlılığını her zaman bir iftihar vesilesi olarak sunmuştur. II.Abdülhamid'in talimatıyla yazdığı *Üss-i İnkılab*'ın *(İnkılâbın Temeli)* önsözünde, *"*Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna hâkim olan temelkoyucu felsefeyi özetliyor ki, Efendi'nin bu konuda söyledikleri fevkalade önemlidir. Ona göre, Osmanlı ne bir İslam ne de bir Türk Devleti olarak kurulmuştur; 'Osmanlılılık', Ahmet Mithat Efendi'ye göre, 'insan medeniyetinin herkesi gerçekten mutlu kılacak olan son ve yeni mülkî kardeşliğinden ibarettir.' Efendi, bu 'mülkî kardeşlik'i, 'bütün dünyayı bir siyasî kardeşlik altına almayı hedeflemek' biçiminde açıklıyor." (Yavuz, 2009: 231-232) Onun romanlarında, Osmanlı övgüsüne bu kadar sık başvurulmasının nedeni de kendini, Avrupa üstünlüğü karşısındaki oluşan kompleksi yenmeye ve Osmanlı etnik teb'asını bir merkez etrafında kenetlenmeye çağırma şeklinde göstermiştir.

Ahmet Midhat'ın romanlarında kullandığı Osmanlı'yı övücü ifadeler, hem mensubu bulunduğu milletin meziyyetlerini sayarak ona borcunu ödeme hem okurunda devletine ve milletine olan bağı kuvvetlendirme hem de kalemini, savunduğu fikrin emrine verme amacına yöneliktir: *"— Ah ey ulüvv-i şân-ı Osmânî! İşte sen cihan cihan olalı bir misli daha hiçbir yerde, hiçbir zamanda görülmemiş olan bir mânây-ı mukaddessin! Bir emr-i celîl-i mübareksin!.." (Ahmet Metin ve Şirzad, 345-35)* ve Müşahedat romanındaki *"Osmanlı semahati bu. Osmanlı ulüvv-i cenabı." (Müşahedat, 311)* ifadelerini de bu anlamda yorumlamak gerekir. O, bu şekilde toplumun güven

duygusunu uyandırmaya çalışarak güçlü olduğunu hatırlamasına ve Osmanlı'nın tekrar toparlanmasına imkân sağlamaya çalışmıştır.

Ahmet Midhat'ın *Gönüllü* romanında, vatan sevgisi bakımından diğer milletlere üstünlüğümüz vurgulanırken, Osmanlıların savaşa giderken gösterdikleri cesaret ve metanetten övgüyle bahsedilir. Ona göre bu durum sadece bize mahsustur. Özellikle o dönemin karışık siyasi atmosferinde, Balkanlar'da ve Rusya'yla olan savaşların yıkıcı tesirleri baş göstermeye başlayınca, Osmanlı toplumundaki güven kırılmalarının yaşanması kaçınılmaz olmuştur. Bir yazarın, kendi toplumunun üstün gördüğü vasıflarını ve özellikle savaşa "pür-şevk ve pür-sürur" ile gittiklerini belirtmesini bir tür cesaret aşısı olarak değerlendirmek gerekir. Her Osmanlı'nın, kadınıyla, çocuğuyla, yaşlısıyla vatanı için canını vermekten kaçınmayacağını; öteki toplumun fertlerinin ise korkaklığının ve kaypaklığının şüphe götürmeyeceğini düşünür.

"Seferberlik esnasında bu misillü ayrılıkların kulub-ı Osmaniyanda peyda eyledikleri tesirler, ne mübarek, ne mukaddes şeylerdir. Gidenler bütün hemşehrilerinin dua-yı hayırlarını haizen gittikleri için gönülleri pur-şevk ve pür-sürurrdur. Kalanlar kendi hamiyet-i İslamiyye ve Osmaniyelerine gidenleri tevkil etmişçesine bir fahr ü mübahat ile dil-şaddır. Bu haslet-i celile ise yalnız Osmanlı halkına, Müslüman milletine mahsustur. Milel-i sairede bilkülliyetlerini iddia etmiyoruz. Fakat bunların ekserisinde hamiyet-i vatanperverane yalnız lafza ait şeylerden olup irat-ı fiiliyyeye gelindiği zaman ortada hakiki hamiyetperver pek nadir görülür." (Gönüllü, 337)

Romanlarındaki Osmanlılık övgüsüne yer verdiği bahislerde, genellikle öteki toplumun yergisini de yaparak savını kuvvetlendirme yoluna gitmiştir. *Acayib-i Âlem* romanındaki Miss Haft, Osmanlı Devleti'nin, etnik teb'asına vermiş olduğu hakların kendince yorumlamasını yapar. Ahmet Midhat'ın, yarattığı bir İngiliz kahramanın ağzından Osmanlı Devleti'ne övgüler yağdırması, karşı cephedeki muhatabına bir gerçeği kabul ettirme çabasını açıkça göstermektedir. Burada, o dönemki Osmanlı iç siyasetinde yaşanan başlıca gelişmelere bağlı olarak; Tanzimat'la, Islahat Fermanı'yla Hristiyan teb'aya verilen hakların nasıl büyük bir lütuf sayılması gerektiğini vurgular. "Osmanlı-Müslüman aydınlar imparatorluk halklarını bir arada tutabilmek için paradoksal bir Osmanlı milliyetçiliği güdüyorlardı." (Fındley, 1999: 6-7) Ahmet Midhat,

padişaha olan bağlılık üzerinde de durarak sadece bu yüzyılda değil, Osmanlı'nın, her döneminde gayr-i müslim teb'asının haklarını ve hukukunu gözettiğini ileri sürmüştür.

"Miss- Ona ne şüphe! Hem Devlet-i Aliyye bu hürriyeti âleme karşı iftihara medar olsun diye bir sûret-i riyâkârânede vermiyor hem de şimdi vermiş değildir. Mine'l-kadîm ve cidden umumu mesut etmek için vermiştir. Devlet-i Aliyyede kadim olan şeylerin kâffesi muvâfık-ı akl u hikmet ve mutâbık-ı ka-vânîn-i medeniyettir." (Acâyib-i Âlem, 116)

Ahmet Midhat'ın bu konudaki görüşlerine *Arnavutlar Solyotlar* romanında da yer verdiğini görürüz. Osmanlı, kendi teb'ası altında bulunan insanlara gösterdiği hoşgörü ve şefkatli tutumuyla, onların yüzyıllarca Osmanlı bayrağı altında güvenle yaşamasını sağlamıştır. Ayrıca: *"Devlet-i Aliyye-i Osmaniye taht-ı idaresine aldığı milel-i gayr-i müslümenin ne diyanetlerine, ne kavmiyetlerine, ne mezheplerine hiçbir şeylerine taarruz etmemek ve onları yalnız fikren ve siyaseten Osmanlı bayrağı altına cemeylemek suretiyle o zamana kadar değil bu zamana kadar bile emsali" (Arnavutlar Solyotlar, 23)* görülmediğini belirterek Osmanlı'nın tarihte eşi benzeri bulunamayacak bir özgürlük ortamı sunduğundan iftiharla bahseder. "Ona göre, Osmanlı ne bir İslam ne de bir Türk Devleti olarak kurulmuştur; Osmanlılık, Ahmet Mithat Efendi'ye göre, insan medeniyetinin herkesi gerçekten mutlu kılacak olan son ve yeni mülkî kardeşliğinden ibarettir. Efendi, bu mülkî kardeşlik'i, bütün dünyayı bir siyasi kardeşlik altına almayı hedeflemek biçiminde açıklıyor." (Yavuz, 2009: 233)

Yine *Acayib-i Âlem*'de, Türklerin fiziksel ve ruhsal betimlemesi yapılarak Türk'e, hiçbir olumsuz özelliğin yakıştırılmadığını görürüz. Bu satırlarda, Türk insanı gitgide büyütülmüş ve idealize edilmiştir. Fakat bir Avrupalı'nın anlayışıyla bakılırsa, bu ideal özelliklerin onlar için hiçbir şey ifade etmeyeceği de belirtilir. Onlar için en büyük ve temel ölçü, insanın kılık kıyafeti, yani fiziksel görünüşüdür.

"Türk tünddür. Ancak bunun manası müdahin ve riyakâr ve zevzek değildir demektir. Türkün sözü sert ve yüzü gülmez. Bu dahi Türkün fuhş-engîzâne tebessümleri olmayıp iffet-i merdâneden mütevellit hicap ve vekarı var demektir." (Âcâyib-i Âlem, 191)

Miss Haft, ideal Osmanlı kahramanları Suphi ve Hicabi'nin kendisine olan nazik ve mesafeli davranışlarından dolayı büyük bir memnuniyet duyar. Çünkü tanıdığı başka milletlerden olan bütün erkeklerin, kadınlardan bir şekilde istifade etmeye yönelik tutumlarına karşın, onlardan en küçük bir laubalilik bile görmez. Hatta bir Osmanlı erkeğinin bu denli "afifane" davranışlarının hayret verici olduğunu düşünür ve "*acaba kadınların iffet ve adaba riayetleri erkekler derecesinde midir?" (Acayib-i Âlem, 34)* diye sormadan edemez.

Miss Haft, Osmanlılar hakkında böylesi olumlu düşüncelere sahip olmasına rağmen, romanın son bölümlerinde konuşmalarına şahit olduğumuz halası, onunla aynı düşünceleri paylaşmamaktadır. Hala, Suphi Bey ile evlenmek istediğini söyleyen Miss Haft'a büyük bir tepki gösterir. Çünkü O, Türklere olan önyargısından hareketle, bütün Osmanlıları ve Doğuluları gizemli, her şeyin beklenebileceği tehlikeli, yırtıcı canavarlar olarak tanımlar. Doğuya ait her şey aynı zamanda Batı için korkunun sembolü olmuştur. Halasının bu tepkisini yadırgayan Miss Haft, ona Türk sözünden ne anladığını sorar. O da: *"Dünya yüzünde be-hâyim-i müfteriseden hiç de farklı olmayarak yaşamakta bulunan bir takım mahlûkattan birisi olmak mânâsını anlayacağım... Şark memleketleri ve şarklılar esrar ile dopdolu yerler ve adamlardır. Bunların bildikleri şeyler bizim ulûm ve fünûnumuza asla benzemezler. İhtimâl ki bu Türk sihir gibi sanatla aklını başından almıştır diye de korkuyorum." (Acâyib-i Âlem, 284)* cevabını verir. Bu önyargı, o dönem için pek çok Batılının kafasındaki düşünceleri yansımaktadır. Jale Parla, "oryantalizm" denilen Batı'nın Doğu algısını Edward Said'in değerlendirmelerinden yola çıkarak özetler: "Said, Orientalism'de kendini üstün gören ve bu üstünlüğünü korumak isteyen bir kültürün (ki Batı kültürü böyledir) başka bir kültürü eşiti olarak anlayıp değerlendiremeyeceğinden yola çıkar. Hele bu kültür sömürgeciliğin askerî ve ekonomik amaç ve kurumlarıyla da besleniyorsa, yani egemen kültürse." O zaman öğrenme ve anlama isteği "izin vermek, ezmek, meşruiyet tanımak, yasaklamak, doğrulamak" gibi tutkulara dönüşür. Şarkiyatçılık da ister bir bilim, ister bir tavır ya da tavırlar yumağı olarak, Avrupa'nın sömürgeci kültürünün bir kurumu olduğu için, ondan bağımsızlaşamamış ve bu tutkulardan arınamamıştır. Said'e göre şarkiyatçılık "Avrupa'nın yaşantısında özel bir yeri olan Doğu'yu tanımlama çabasıdır." Doğu yalnız Batı'yla komşu olmakla kalmayıp, aynı zamanda Batı'nın en büyük, en zengin, en eski

sömürgesidir. Dil ve uygarlıklarının kaynağı, kültürel rakibi, "kendinden başka"nın yani "öteki"nin en derin ve ısrarlı simgesidir. Şarkiyatçılık, Doğu'yu Batı'nın kültürel ve ideolojik kurumları, bu kurumların yarattığı sözcükler, imgeler ve doktrinlerle bezenmiş bir söylem yoluyla algılamaktır. Bu söylemi kuran ve sürdüren Avrupa'dır. Avrupa bu söylem sayesinde Doğu hakkında gözlemler yaparak, Doğu'ya ilişkin görüşleri onaylayarak, Doğu'yu tarif ederek, orada yerleşerek, kâğıt üzerinde onu üreterek, kısaca Doğu'ya egemen olarak sarsılmaz otoritesini kurmuştur. Oysa, şarkiyatçılığın yarattığı ve yaşattığı bu söylemin gölgesinde Doğu hakkında özgürce konuşulamaz. Şarkiyatçılıktan söz etmek on altıncı yüzyıldan başlayarak İngiliz ve Fransız emperyalizminden söz etmekle birdir. Şarkiyatçılık büyük ölçüde bir İngiliz ve Fransız projesidir ve bu proje bütün Hindistan'ı, Levant'ı, *İncil*'in coğrafyasını, Baharat ve İpek Yolu'nu, sömürgeci ordularını, idarecilerini, muazzam bir skolastizmi, sayısız Doğu uzman ve teknisyenini, karmaşık bir Doğu kavramları dizisini (Doğu despotizmi, Doğu ihtişamı, Doğu zulmü, Doğu duyusallığı), birçok Doğu tarikatını, felsefesini -liste uzatılabilir- içine alır." (Parla, 2005: 20-21)

Mizancı Murad'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanında da Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam dünyasının liderliğini yapmaya devam etmesi ve Müslüman milletleri etrafında toplayarak Batı emperyalizmine karşı koyması gerektiği fikrini savunan başkahraman Mansur; Osmanlı Devleti'nin dört yüz çadırla kurulmuş bir devlet olduğunun göz önünde bulundurulmasını ister. Romantik bir yaklaşımla, geçmişten güç alarak bugünü kurtarabilmenin derdine düşen kahraman, Osmanlıların kendi tarihleriyle yüzleşmeleri gerektiği kanaatindedir. O dönem, hilafetin Osmanlı Devleti'nde bulunması münasebetiyle de bütün İslam milletlerine nüfuz edebilecek geniş bir coğrafya ve nüfusa sahip olunmasının Osmanlı için büyük bir fırsat olduğuna inanır. O, bütün İslam milletlerinin Osmanlı Devleti'nin etrafında toplanmasını arzulamaktadır. "Bu aşamada, İmparatorluğun bütünlüğü ancak Müslüman tebaasının birliğini güçlendirerek korunabilir gibi göründü. Bu nedenle, İslam'ın Arap karakterine ve Sultan'ın halife olarak konumuna önem verilerek pratikte Arapların bağlılığının muhafaza edilmesi ve Hıristiyan Arapların pek güçlü olmayan milliyetçi, ayrımcı çabalarının etkisiz hale getirilmesi amaçlandı. Gerçekten de Arap-Müslüman Ortadoğu İmparatorluğun devamını garanti etme kapasitesi olan en önemli güç bölgesi olarak

görüldü… Dolayısıyla, en zayıf olduğu bir anda ve bağımsızlık isteyen Müslümanlar kendilerine özgü milliyetçilik ilkelerini hayata geçirmeye çalışırken, Osmanlı İmparatorluğu'ndan evrensel İslam fikirleri adına Müslümanların kurtuluşunu üstlenmesi istendi." (Karpat, 2006: 56)

"… Aslımızı düşününüz. Dört yüz çadır halkının muvaffakiyetini göz önüne getiriniz

—O zamanlar geçti. Şimdi hâl başka.

—Hâl ve zaman başka ise biz dahi dört yüz çadırdan ibaret olmayıp kıtaat-ı selâsede sayeban bulmuş bir devlet-i muazzamayız. Hilâfet-i mukaddese nokta-i nazarından bakarsak üçyüz milyon nüfusu hüsn-i istimale muktediriz. Bugün teferrüd eden garp devletlerinden çoğunun vüs'at-i memalik itibariyle bazı vilâyat-ı şahane mertebesinde kaldıklarını nazar-ı dikkatten dûr etmeyiniz." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı? ,146–147)

Mansur, milli bir ahlakın vücuda getirilmesini her şeyden çok ister ve milletler içinde en yüksek ahlakın Osmanlı toplumunda olduğuna inanır. O çözülüş devrinde, tıpkı gemişten güç alınması gerektiğini söylediği gibi, gelecek için de bir öngörüde bulunmaya çalışır ve Osmanlı ahlakının her geçen gün daha yükseleceğine inanır: *"…Sadakat, kanaat, tahammül, bununla beraber dindarane itaat ve inkıyad... Bunlar bu derecede kuvvetli olarak dünyanın hiçbir tarafında yoktur." (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 299)*

Mansur, Doğu ve Batı kültürlerini kişiliğinde özümsemiş bir karakter olarak karşımıza çıkar. Romanın birkaç yerinde Mansur'un amcası ile yapmış olduğu konuşmalar, iki ayrı düşüncenin çatışması şeklinde yansıtılır. Amcası, olumsuz ve ümitsiz ifadeleri ile öne çıkarken; Mansur, inançlı ve heyecanlı cümleler kurar. Mansur'un "Osmanlı" kimliğini savunarak dilini "Türkçe" olarak tanımlaması, kavmiyet meselesini reddederek İslam toplumunun birleştiriciliğini ileri sürmesi, Arap milliyetçiliği güden Salih Efendi'yi oldukça rahatsız eder. (*Turfanda mı Yoksa Turfa mı?,* 54-55) Ayrıca Salih Efendi'ye "memalik-i İslamiyede kavmiyet ve cinsiyet meselelerinde" millet ayrımlarına önem verilmediğini belirtmesi, anlatıcının Müslüman milletleri tek bir toplum olarak kabul ettiğini göstermektedir. Milliyetçilik tahriki ile

İslam toplumu arasında meydana gelebilecek ayrılıklara tahammül gösteremeyen Mansur, bunlara engel olunmaması halinde, Sırbistan örneğinde olduğu gibi Osmanlı'dan ayrılan her unsurun, felaketlerin kucağına yuvarlanacağını ileri sürer. (*Turfanda mı Yoksa Turfa mı?,* 151) "Esasen idari merkeziyetçilik yönünde başlayan bütünleşme süreci, temel siyasi sadakat sorununu da içine alacak şekilde kapsamlı hale gelmiştir. Genellikle Osmanlıcılık olarak bilinen eşit vatandaşlık fikri, aslında çeşitli azınlık gruplarının etnik ve dini sadakatlerini kontrol altında tutmak için hükümet tarafından kullanılan yasal bir araç olmaktan öteye geçmemiştir. Bütünleşme yönündeki çabalar, Hıristiyan tebaanın çoğunluğu açısından başarısızlıkla sonuçlanmıştır; zira bu fikirde kendi milliyetçilik kavramlarındaki duygusal çekim yetersizdi. Fakat ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren sayıları hızla artan Müslüman-Türk aydınlar Osmanlıcılığa kendi milliyetçi ideolojileri gibi dört elle sarılmışlar ve bu kavramın içeriğini kendi sosyokültürel geçmişlerine ve tarih yorumlamalarına göre belirlemişlerdir." (Karpat, 2006: 37)

Ahmet Midhat, *Dolaptan Temaşa* hikâyesinde de bir "Osmanlı" olabilmenin ve bu ünvanı taşıyabilmenin, ne kadar kıymetli ve liyakat isteyen bir sorumluluk olduğuna işaret eder. Ona göre Osmanlı devlet kademelerinde yükselen ve üstün hizmetler gören kimseler, iyi yetişmiş ve seçilmiş insanlardan oluşmaktadır. İyi eğitim alan bu kimseler, aynı zamanda üstün ahlakî özelliklerle de donatılmışlardır. En önemlisi ise, en sıradan insanın bile kendi gayretiyle Osmanlı'da yükselebilme imkânına sahip olmasıdır. Özellikle, Osmanlı'da soydan gelen bir sınıf üstünlüğünün olmadığı, buna fırsat verilmediği vurgulanmak istenmiştir. Ayrıca hikâyede, Osmanlı ahlakının üstünlüğüne bağlı olarak o dönemki yeniçerilerin davranış biçimlerinin ve taşıdıkları kişilik özelliklerinin de hoş karşılanmadığını ve tenkit edildiğini görürüz. Zamanından şikâyetçi olma konumuyla karşımıza çıkan Ahmet Midhat, Osmanlı insanının meziyyetlerini hayranlıkla sıralayarak eskiyi özlemle anar.

"O zamanlar "Osmanlı" diye işte böyle paşalılara ve bunların daha küçüklerine velhâsıl inmiş binmiş, cihanı gezmiş görmüş adamlara derler idi. Bunların hemen kâffesi gayet cerî, cesur, cündî, silâhşör şeyler olup öyle Zorlu Mustafa'nın zur-ı bazusu gibi ham kuvvetlerden pek de ürkmezler idi. Bununla beraber yeniçeriler gibi atak, edepsiz,

beyhude sefk-i dimaya meyyal terbiyesiz şeyler olmayıp halîm, sabur, mütevazi, akil, terbiyeli şeyler idiler." (Dolaptan Temaşa,685)

Demir Bey yahut İnkışaf-ı Esrar romanında; Vikont'la konuşan Polini, Doğu'yla ilgili okunan kitaplardan edindiği bilgilere dayanarak Osmanlıların tarihten aldıkları gücü ve hamiyeti halen yaşattıklarını vurgulamıştır. Özellikle Osmanlılar'ın kahramanlığı üzerinde duran Polini, Mustafa Kamerüddin'in kişisel ahlakının üstünlüğünü Osmanlı olmasına bağlar. Bunun güzel bir örneği olarak da; Kamerüddün'e, herhangi bir kadın yakınlık gösterdiğinde, onun bir Osmanlıya yakışır şekilde mesafeli durmayı bilmesini gösterir. Onun, aşkın geçiciliğine kapılmadan, bir kadını bedensel bir varlık olarak görmemesi ve metres tutmaktan uzak durması, Polini'yi oldukça etkilemiştir. Anlatıcının yine Avrupalı bir kadına, Osmanlı erkeğinin meziyetini kabul ettirdiğini, onu kendisine hayran bıraktırdığını görürüz.

"— … Şark'a dair okuduğum kitaplarda görmüştüm ki Osmanlılar kendi ezmine-i mütekaddime-i tarihiyyelerine henüz pek yakındırlar. Kahramanlık hasleti onlardan henüz tamamıyla zail olmamış. Bu delikanlıyı da o tarife mutabık gördüm. Nihayet Paris'e avdet eylediğimizde birbirimizi yine bulduk. Onun da benim hakkımdaki derece-i ihtisasâtını anlamak için gönül pazarlıklarına dair bir mübahase açtık. Bu mübahasede Osmanlı'nın ihtisasâtını öyle muâşakat-ı adiyye derecelerinden pek bâlâ-ter bulursam ne dersiniz? (Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, 219)

Ahmet Metin ve Şirzad romanında da Osmanlılığın iki büyük özelliği olarak Müslümanlık ve Türklük gösterilir. Dinin verdiği manevi güç, Türk'ün cihangirliği ile birleşerek Osmanlı'nın üstünlüğünü yaşatmaktadır. Hiçbir millete nasip olmayacak bu iki büyük "*kahramânâne ve şâirâne"* şerefe, Avrupalılar yüzyıllarca şahit olmuştur. Dolayısıyla bu konuda en büyük takdiri onlardan beklemek tabiidir. (*Ahmed Metin ve Şirzad*, 38-39) Fakat şunu da göz ardı etmemek gerekir. "Ahmet Midhat'ın ideal Osmanlı bireyi bir çelişkiyi de içinde barındırıyordu. O her ne kadar 'Osmanlı" tamlamasını kullansa da yazarın başkahramanlarını "Müslüman Osmanlılardan" seçmesi, kastettiği sınıfı gösteriyordu. Fakat anlatmaya çalıştığı Osmanlı sınırları içindeki Arap Müslümanlar da değildi, seçtiği ve yücelterek sunduğu başkahramanlarının Anadolu sınırları içinde olması ilgi çekicidir. Her ne kadar 'Türklüğe'

açıkça vurgu yapmasa da bu durum Genç Osmanlılar ile Jön Türkler'in zaman aralığında yaşamış bir Osmanlı aydınının zihnindeki kimlik tanımlamasının izleriydi." (Rosay, 2006: 76) *Ahmet Metin ve Şirzad*'ın ilerleyen bölümlerinde, Avrupalı bir takım yazarların, Osmanlılar hakkında yazdıkları olumsuz ifadeler tenkit edilir. Onların bu yazdıkları sonucunda Türkler hakkında, Avrupalıların kafasında "barbar, cahil ve zalim" gibi sıfatlar yerleşmiştir. *(Ahmed Metin ve Şirzad*, 338) Müslüman Türklerin geçmiş asırlarda Avrupa medeniyetinden çok daha ileride olduğuna da dikkat çekilen *Ahmet Metin ve Şirzad*'da, Avrupa'da henüz saatin bile bulunmadığı zamanlarda, Müslümanların güneş saatleri ve takvimleri düzenlediği anlatılır. Bunlar sayesinde de Müslüman gemicilerin henüz kimsenin bilmediği toprakları keşfetmelerinden övünçle bahsedilir. (*Ahmed Metin ve Şirzad*, 482) "Ahmet Midhat Efendi, tarihi konuları işlerken devrinin İslamcılık ve Osmanlıcılık ideolojilerini savunur. *Süleyman Muslî* ve *Ahmet Metin ve Şirzâd*'da İslamiyeti yüceltir. İslamiyet için Haçlılar ve Batınîlerle savaşan kahramanlar yaratır. Osmanlı devletini yüceltir. Onu geçmişteki zaferleri ile iftihar eder." (Uğurcan, 1995: 557)

Ahmet Midhat'ın idealize ettiği Osmanlı kahramanları, Osmanlı övgüsünün bir başka anlatım biçimidir. Örneğin, *Paris'te Bir Türk* romanının başkahramanı Nasuh Paris'e gittiğinde, Mösyö Dö Belarbr'ın sarfettiği: *"Türklerin bu son asırdaki terakkiyatına söz yoktur (…) kendisini göremediğim ve fakat asarından ve kendisini görenlerden aldığım malûmat üzerine görmüş ve ahvalini tedkik etmiş kadar tanıdığım Nasuh Efendi isminde bir yeni Türk, doğrusu milletini umum âlem-i medeniyyetin payitahtı demek olan Paris'te hüsn-i suretle teşhir eylemiştir…."(Paris'te Bir Türk, 348)* ifadeleri, anlatıcının Osmanlı kimliğinin şerefini Avrupalılardan üstün göstermek için gösterdiği çabayı yansıtmaktadır. Gerek gazetelerin gerekse doğuya seyahat edenlerin yazdıkları olumlu ifadeler, Osmanlı'nın kaydettiği gelişmeleri gösteren deliller olarak sunulur. Fakat romanda, Osmanlı'nın bu ilerlemelerinden övgüyle söz eden Avrupalı yazarların yanı sıra, Avrupalıların Osmanlı'yı hakkıyla tanıyamamalarının en önemli sebeplerinden biri olarak da Avrupalı "zevzek muharrirlerin" yazdıkları gösterilir. Nasuh'un yaptığı gemi seyahatinde tanıştığı Karters ve Gardiyanski'nin, Doğu dünyası hakkındaki düşünceleri ilk başta olumsuzdur. Nasuh, onları ikna ederek bu fikirlerinin değişmesini sağlamıştır. İronik bir dille bunu anlatan Karters, Avrupalı yazarları;

hezeyanlarını, önyargılı fikirlerini aşılamaya çalışmakla suçlar. Osmanlıların, Ayasofya'yı yıkmadıkları için mi barbar sayıldıklarını sitemle belirterek: "*İşte bizim Avrupalıların Türkiye'yi lâyıkıyla tanıyamamaları bu zevzek muharrirlerin bu gibi hezeyannameleri seyyiesidir." (Paris'te Bir Türk, 28)* sözleriyle Nasuh'a hak verir. *Ahmet Metin ve Şirzad* romanında da Avrupalıların İslam Dini ve Doğu toplumları hakkındaki bilgisizliklerinden şikâyet edildiğini görürüz. Bu durum, onları Doğu dünyası hakkında yanlış hükümler ve düşünceler taşımalarına neden olmaktadır.

"— Hâlâ bu zaman bile Avrupalıların akvâm-ı şarkıyye ve diyânet-i islâmiyye hakındaki vukufsuzluğu her muhâkemelerinde kendilerini o kadar hatalara dûçar eyler ki hatâyây-ı mezkûreye vâkıf olanların ya islilızâen gülmemeleri veyahut müteessifen ağlamamaları kabil olamaz." (Ahmed Metin ve Şirzad, 646- 23)

Paris'te Bir Türk'ün bir başka yerinde başkahraman Nasuh'un, Türk olmanın üstünlüğünü vurguladığı bahisleri görürüz. O, bir Türk'ün inandığı şeyler uğruna, ölüme bile gözünü kırpmadan gidebileceğini belirtir: *"Türklere refakat teklif edildiği zaman nereye diye sormazlar Madam. Gayeti ölüme refakat teklif ediyorsunuz öyle değil mi? Bir Türk için ölüm yolunda teklif edilen refakati de kabul etmek şandır." (Paris'te Bir Türk, 215)*

Bunun yanında romanda, Avrupalı gözündeki Osmanlı imajının kötülüğü ve Osmanlı'yı geri kalmış bir toplum olarak değerlendirmeleri eleştirilir. Bu düşüncelerin temelinde yine Avrupalı yazarların tutumu, özellikle Kırım Muharebesi döneminde yazılan eserlere işaret edilir. Bilinçli bir karalama kampanyasının ürünü olarak Avrupa kamuoyuna Osmanlı'yı "geri ve barbar" tanıtma fikri üzerine özellikle çaba gösterilmiştir. Romanın konusunun Paris'te geçmesi ve eserin Nasuh'un bu dünyayı tanıma gayreti etrafında oluşturulması dolayısıyla, sık sık Doğu-Batı karşılaştırmalarına başvurulduğunu görürüz. Catrisse, Nasuh, Kaliksberg ve Gardiyanski arasında gerçekleşen bir konuşmada; Osmanlı toplumunun Batı penceresinden görünüşü tasvir edilmeye çalışılır. Catrisse, İstanbul'daki Batılılaşmanın şekilci unsurlarına bakarak Osmanlı'nın ilerleme kaydettiğine inanır. Hâlbuki öncesindeki düşünceleri, Avrupa toplumlarında yerleşmiş olan yaygın yanlış inanışlardan dolayı olumsuzdur:

“İstanbulca gördüğüm âsâr-ı terakki nazâr-ı istiğrâb ve hayretimi mucip oldu. Ben zannederdim ki İstanbul'da hâlâ değirmen taşı kadar sarıklı ve belleri yatağanlı ve piştovlu adamlar göreceğim. Hâlbuki bilakis İstanbul'da âdeta Avrupa gibi giyinmiş adamlar ve bilhusus gençler gördüm.” (Paris’te Bir Türk, 25)

Catrisse’e yanlış kanaatleri aşılayan başlıca etken, Doğu hakkında yazılanlar olmuş, Osmanlı yalnız savaş cephelerinde değil, fikir düzeyinde de psikolojik bir savaşa kurban gittiği gerçeği dile getirilmiştir. Bu imaj savaşı ve oryantalist bakış, Osmanlı’ya ciddi zararlar vermiştir. Tanzimat aydını ve yazarı bunlar karşısında, bu oryantalist bakışı kırmaya çalışarak Osmanlı imajını düzeltmek için savaşırlar.

“Cartrisse - Evet! Aldığım malûmât-ı musavver bir İstanbul seyahatnamesinden alınmıştır. Hatta "Parmakkapı" diye bir yerin resmini yapıp orada ağaçlara ve dükkân saçaklarına yirmi kadar da adam asmıştı.

Gardiyanski - (Hafif bir tebessümle) Siz de buna hemen inandınız öyle mi”? (Paris’te Bir Türk, 26)

Nasuh, kimi zaman onların bu düşünceleri ile dalga geçmekten başka yol bulamaz. Bu tutumunu da, ileri sürülenleri ciddiye bile almayacak kadar komik bulduğu için sergiler. Yine Catrisse ile Catherine arasında geçen diyalogda, Türklerin kadın düşkünü oldukları düşüncesi ileri sürülmüş, harem konusu üzerinden, Türklerin çok eşlilikleri ve kadınları değersiz varlıklar olarak gördükleri dile getirilmiştir. Bu konuya da gerekli cevapları veren Nasuh, Doğu’yu bir fantezi dünyası imiş gibi gösteren Avrupalı yazarların olanı değil, hayal ettiklerini yazdıklarını belirtir.

“Catherine - Haniya şu dört karı, on sekiz cariyenin agûş-ı şehvet ve muhâsedelerinde top gibi atılıp deverân eden Türklerden.

Cartrisse - Kaç karısı ve kaç cariyesi olduğunu bilemem.

Catherine - Haniya şu bir karıdan hevesi geçer geçmez onu sahife-i hâtırdan silip çıkarmak için yalnız bir kelimeyi telâffuzdan başka hiçbir şeye muhtaç olmayan Türklerden.” (Paris’te Bir Türk, 44)

Acayib-i Âlem romanında da Suphi ve Hicabi, bir Rus prensesinin Osmanlıların harem dünyası ile ilgili merak ettiği soruları cevaplandırmaya çalışırlar. Maaleef ki,

sadece Avrupalıların fantezi dünyasını süsleyen ve aslı olmayan bir harem dünyası ile Osmanlı medeniyeti tanımlanmaya çalışılmaktadır: *"Bazı kitaplarda haremleri başka suretlerde gördüm. Haremler bir nevi dünya cenneti imişler. Oralarda edilen îş ü işret ve sürülen zevk ve safa hiçbir millete makîs değilmiş." (Acâyib-i Âlem, 90)* Suphi ve Hicabi, Türk erkeklerinin bile evlerindeki harem dairesine keyfince giremediğini, kadınların ev içindeki bu ayrı dünyalarına saygı duyulduğunu belirtirler. Buna karşın böylesi harem meselelerini işleyen Avrupalı yazarların nasıl olur da böyle gizli olan şeylerden haber alabildiklerini hayretle sorarlar. Hele kadın-erkek karışık eğlencelerin Osmanlı toplumunda meşru olmadığının bilinmesine rağmen, bunların iddia edilmesi çok çirkin bulunur. Osmanlı evlerindeki cariyelerin, "zevk ve safa" için hizmet görmediklerini, sadece evin hizmetini görmek üzere istihdam edildiklerini belirterek nasıl ki Avrupa'da; "dame d'honneur" ve "femme de chambre" denilen kadınlar evlerde çalışıyorsa, bunların Osmanlı'daki karşılığının da cariyeler olduğu vurgulanır. (*Acâyib-i Âlem,* 90)

Tanzimat romancıları için Osmanlılık, bir kimlik yani aidiyet meselesidir. Özellikle Ahmet Midhat'ın kendini bir müstağrib (oksidentalist) olarak tanımlamasına bağlı olarak kendini hem Osmanlı olarak takdim etmeye çalıştığını hem de Batı karşısında bir yere konumlandırmaya çalıştığını görürüz. Bu konuda onun kendisini en belirgin biçimde tanımladığı eserini de anmak gerekir. "Ahmet Mithat'ın *Avrupa Bir Cevelan* adlı kitabı, 1889 yılında Stockholm'de toplanan Şarkiyat Kongresi ve Avrupa gezisi-gözlemleri notları içermektedir. Bu kitabın ilk sayfalarında Ahmet Midhat'ın kendini "müstağrip"olarak tanımlaması dikkate değerdir. Amacının doğu kültürünü Batı'ya nakletmeye çalışan ve ikisini bir arada değerlendiren bir çabayı ve son olarak Batı'nın alınması gerekenlerini alma düşüncesi ile bu tanımlamayı yaptığına inanıyoruz. Bu tanımlamanın oksidantalistliği de karşıladığını düşünüyoruz. Doğulu gözüyle Batı'nın değerlendirilmesidir tam anlamıyla." (Fındley: 1999, 35)

O, Batı karşısında millet olarak kırılan Osmanlı gururunu kurtarabilmenin peşindedir. Bunun için aşması gereken büyük bir engel vardır: Batılı yazarların bilinçli yanlış propagandaları sonucunda lekelenen Osmanlı imajını kurtarmak. Yarattığı idealize roman kahramanlarını Avrupa'ya adeta bunun için gönderir. Onların her biri, Osmanlı kimliğinin seçkin birer havarisi gibi namuslu ve gururlu bir şekilde öteki'nin hayranlığını kazanırlar. O, bu hayali duygu tatminiyle, en azından okuruna bu

mutluluğu yaşatmaya çalışır. Nurullah Çetin, Ahmet Mithat'ın romanlarında Türk gençliğine özgüven duygusu telkinine dönük olarak ürettiği ideal Türk tipinin belirgin özelliklerini: İlim öğrenmeye teşvik ve kendi kendini yetiştirmek, çalışkanlık ve üretkenlik, olgun kişilik, alafranga züppeliğine karşıtlık**,** oryantalist saçmalıklara tepki koymak, kendine güvenmek ve becerikli olmak, çok eşlilik meselesi, cariyelere yaklaşım, sanat ve estetiğe değer vermek, toplumsal münasebetler, zekâ, güç ve cesarete dayalı olağanüstü başarılı bir kişilik olarak sıralar ve böylece onun bir Osmanlı gencini hangi yönlerden üstün göstermeye çalıştığını ortaya koymaya çalışır. Ahmet Midhat'a benzer şekilde Mizancı Murad da Osmanlı tarihine ve İslam'ın birleştiriciliğine müracaat ederek Osmanlı kimliğini kurmaya çalışmış, sadece Batı karşısında değil ayrılıkçı Müslüman toplumlara karşı Osmanlılık'ını iftiharla sunmuştur.

Son söz olarak Ord. Prof. Enver Ziya Karal'ın, Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset*'ine yazdığı önsözde aktardığı görüşleri de anmamız gerekir. Akçura'nın Omsnalıcılık hakkındaki görüşlerinin özeti olan bu ifadeler, İmparatorluğun en zor zamanlarında büyük umutlar bağlanan Osmanlıcılık ideolojisinin neden neticesiz kaldığını özetlemektedir. Akçura: "Osmanlı milleti oluşturmanın engellerini üç fikir etrafında topluyordu: Osmanlı halklarının tarihi, fiziksel bir tarihti. Ruhsal değildi. Aynı halkları halde ve gelecekte bağlayacak ortak bir ülkü de yoktu ve olamazdı. Fakat bunlardan başka ne Türkler, ne Müslümanlar, ne de Türk ve Müslüman olmayan halklar, bir Osmanlı milleti içinde eriyip yok olmayı istemiyorlardı. Beraber ve birlikte yaşamak isteği olmayınca, Osmanlı milliyeti oluşturmak veya Osmanlılık siyaseti izlemek de boş bir hayal idi." (Akçura, 1976: 12) Dolayısıyla Tanzimat romancısının yaşattığı büyük ideali gerçekleşme zemini bulamamıştır.

3.2. Öteki Toplumun Sosyo-Politik Hayatına Yönelik Tenkitler

3.2.1. Öteki toplumun sosyo-politik hayatına yönelik tenkitler

Tanzimat romancısı, edebiyat ve kültür adamlığının yanında siyasi bir aksiyoner olarak da karşımıza çıkar. Bu, belki de onun en önemli yönüdür; çünkü yazdığı romanları, bu kimliğinin şekillendirdiği bir dünya görüşüyle kaleme alır. Onlar, yaşadıkları yüzyılın olanca siyasî karışıklıkları içerisinde, Dünya siyasetini gözlemleyerek

Osmanlı Devleti'ni yeniden bir huzur imparatorluğuna dönüştürebilmenin çarelerini aramışlardır. Bunu yaparken de karşılarında görmezden gelemeyecekleri bir muhatabın, bir öteki toplumun varlığının olduğunu hiç unutmamışlardır. "1719'dan itibaren Avrupa'ya giden heyet ve büyükelçiler, Osmanlı'nın Avrupa ile Avrupa'nın da Osmanlı ile sosyal bir tanışma imkânının doğmasını sağlamış, kültürel ve medenî kapıların ilk olarak aralanmasını sağlamıştır. Bu yıllardan itibaren Fransa'da yaklaşık kırk yıl "turgia" adıyla bir Türk hayranlığının yaşanması, evlerde Türk odaları oluşturulması gibi modalar oldukça yakın bir alakayı alevlendirmiştir. "Ne var ki, sürekli yenilgiler, toprak kayıpları ve baş edilemez boyuttaki iç isyanlarla büyük bir itibar erozyonuna uğrayan Osmanlı imajı, bu ilgiyi daha ileri bir boyuta taşıyamaz." (Korkmaz, 2004: 16) Osmanlı Devleti'nin, Avrupa devletleri karşısında kendi bir yere konumlandırması ve ayakta tutabilmesi için, öteki'nin sosyo-politik/ekonomik ve kültürel gelişmelerini takip etmek zorundaydı. Avrupa'daki bu gelişmelerin, doğrudan ve dolaylı yönlerden Osmanlı'yı da etkiliyor olması; öteki'nin sosyo-politik hayatı üzerinde onları düşünmeye ve bu meseleleri analiz etmeye yöneltmiştir. Bu görev, başta Osmanlı bürokratları olmak üzere ve elbette Tanzimat yazarlarına da düşmekteydi.

Tanzimat romancıları içerisinde, bu izi en sağlam süren kişi olarak karşımıza yine Ahmet Midhat Efendi çıkar. Onun roman dünyasında öteki toplumun siyasi hayatı, elbette okuma kültürünün genişliğinden, gazeteciliğinden ve yaptığı çeviri eserlerden edindiği bilgilerden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, 1889 yılında Şarkiyatçılar Kongresi münasebetiyle Avrupa'ya yapmış olduğu seyahatin etkisini ve gençlik çağlarında Balkanlar'da bulunmuş olmasını da hesaba katmak gerekir.

Ahmet Midhat'ın, öteki toplumların siyasi hayatları ile ilgili tenkitlerinin konularını çoğunlukla; Fransa, Rusya ve Balkanlar'ın iç ve dış politik meseleleri oluşturmaktadır. Birkaç romanı dışında genellikle kendi yüzyılı içerisinde yaşanan siyasi olayları konu edinmiş, blok yorumlamaları ile kendi görüşlerini de doğrudan nakletmiştir. Siyasî meselelere politik düşünen bir aydın olduğu kadar, bir halk adamı olarak da baktığını söylemeliyiz.

Öteki toplumun siyasi hayatını değerlendirdiği romanlarından biri *Altın Âşıkları*'dır. *Altın Âşıkları*'nda, bahsettiği dönemin Fransa'sında bir takım siyasetçilerin

vatansever görünmelerine rağmen, kendi menfaatlerini öne çıkararak devletin geleceğini nasıl tehlikeye düşürdüklerini anlatır. Fransa'da sosyal ve siyasal hayatta karışıklık çıkararak toplumsal ahengi ve huzuru kaçıranları eleştirmiş, Fransa tarihini temel alarak da bazı çıkarımlarda bulunmuştur. Fransa tarihinin "*tedkikatı ve tetebbuât-ı tarihiyye"* üzerine uzun yıllar okumalar yaptığını belirterek o günkü siyasetini olduğu kadar, Krallık Fransa'sının da iç siyasetini de beğenmediğini özellikle belirtir. Çünkü Krallık yönetimi, kendi halkının özgürlük alanlarını kısıtlamış ve sosyal hayatına kısıtlamalar getirmiştir. Kendilerini "vatanperverlik" maskesi altında tanıtan fakat maddi ihtiraslarından başka bir şey düşünmeyen kimseler, halkı uzun yıllar boyunca kandırmışlardır. Fakat politik dengeler değişince hak ettikleri cezayı er veya geç bulmuşlardır.

"Fransa tarihinin bu devr-i menhûsunda gîrûdâr-ı umûr bir takım türedilerin ellerinde kalmıştı ki bunlar güya en hamiyetli en mü'temen vatanperverlerden olmak davasını ayyuklara çıkardıkları hâlde, işin iç yüzünü görenler bunların her biri yalnız kendi ağrâz-ı hodgâmânesinden, yalnız kendi ikballerinden, servet ve samanlarından, yalnız kendi hevesât-ı nefsâniyyeleririnden başka hiç bir şeye hizmet etmediklerini apaşikâre müşahede ederlerdi. Yaldızlı ve parlak politika hapları yutturularak mest ü medhûş edilmiş olan muğfillere sözümüz olmayıp, fakat hakayık-ı târihiyyeden ibret-bîn olmak gibi bir hamiyyet-i hakimane sahibi olanlara bu müşahedenin doğruluğunu sununla ispat ederiz ki, evvelce dâvâ-yı hamiyyetle meydana fırlamış olanlar tamam mevâki-i ikbâle vasıl olunca, hem de nice rinayât-ı siyâsiyye ve âdiyye pahasına olarak bu mevâki-i ikbâli ele geçirince bir zaman sonra onların dahi foyaları meydana çıkarak, o dünkü hamiyetliler bugün hıyânet-i vataniyye ile bilitham giyotine gönderiliyorlardı. (Altın Âşıkları, 217)

Onun nazarında; vatan menfaati için siyaset güderek bir güç elde edildikten sonra, sadece şahsi menfaatlerin düşünülmesi, sergilenebilecek en çirkin siyaset ahlakıdır. Bu bakımdan öteki toplumun siyasetçisi, samimiyetten uzak insanlar olarak gösterilir. Yine *Altın Âşıkları*'nda, Fransız siyasi tarihinin bir başka dönemine işaret ederek o dönemki siyasi kesimlerin birbirleri aleyhindeki sözlerinin ve hareketlerinin gerçeği perdelediğini; siyasette güven ve adaletle hareket edebilmenin imkânsızlaştığını belirtir.

"Bu devr-i şûriş ve igtişâşta Fransa'nın münkasım olduğu fırak-ı siyâsiyyenin yekdiğeri aleyhindeki adavet ve husûmeti o kadar ziyadeydi ki hâkimlerin ve erkân ve rüesâ-yı hükûmetin bile bîtaraflıklarına hiç bir tarafın emniyeti yoktu. Böyle bir muhâkeme-i mühimmede maznunlarm lehinde ve hatta icabına göre aleyhinde bile söylenen sözlerin garaz ve ivazdan hâlî olabileceklerine emniyet edilemeyip hangi taraf her ne söylese diğer taraf onu mutlaka hud'akârlığa, hilebazlığa hamlederdi." (Altın Âşıkları, 222)

Romanda, Fransız tarihi ile alakalı bir diğer bahis, Napolyon ve dönemi ile ilgilidir. Fransa'da yaşanan iç asayişsizliklere değinilerek Napolyon'un başa geldiği andan itibaren iç asayişi sağlamadaki başarısı örnek olarak gösterilir. Napolyon, Fransa'nın iç hayatındaki huzursuzluklara, ancak sert önlemler ve baskı aracılığıyla çözüm bulabilmiştir.

"… Fransa'yı bu eşirrânın şer ve mel'anetlerinden temizlemek emrinde topçu zabitliğinden imparatorluğa kadar suûd etmiş olan Napolyon Bonapart'ın pek büyük hizmeti sebketmiştir. Napolyon'un Fransa'da görünür görünmez eşkıya aleyhinde iltizam ettiği tedâbir-i şedîdeye bilâhare düvel-i sâire dahi imtisâl eylediklerinden elyevm her devletin polisi sû-i niyet erbabı üzerine o kadar müstevli olabilecek bir dereceye vardırılmıştır ki şekavet erbabı için bu eski mikyasta tevsî'-i dâire-i mel'anet hakikaten muhal hükmünü alarak aralıkta bir işitilen mel'anetleri de hemen nevâdirden addolunmak derecesinde kalmaktadır." (Altın Âşıkları, 226–227)

Acaib-i Âlem romanında ise, Napolyon'dan farklı bir görüşün ışığında bahsedilir. Romanın kadın kahramanlarından bir İngiliz olan Miss Haft'ın, Napolyon için sarfettiği sözler, bir savaş eleştirisi anlamını da taşımaktadır. Suphi ve Hicabi ile birlikte Moskova yakınlarındaki Serçe Tepe'sini ziyaret eden Miss Haft, Napolyon'un Moskova'ya yürümesi hadisesini hikâye eder. Hicabi, Fransızların bundan ne fayda görmüş olduklarını sorunca Suphi ve Miss Haft, siyasi karışıklık çıkaran Avrupa'nın ve Napolyon'nun, kendi halklarına acı çektirmekten başka bir şey kazandırmadıkları söylerler.

"Suphi – Yüzbinlerce familyalara mâtem-i umûmî tutturmak faydasını görmüşler.

Miss Haft – Hakikat! Şu Napolyon gibi adamların cihana gelmelerinden gelmemeleri elbette hayırlı olurdu." (Acâyib-i Âlem,159)

Paris'te Bir Türk romanında Nasuh'un ağzından da Napolyon'un attığı yanlış politik adımların eleştirildiğini görebiliriz. Nasuh ile Paul arasındaki konuşmada, Napolyon'un siyasî ihtiraslarıyla askerî ve maddî ziyanlara yol açacağına, bu masrafları Fransa'nın güzelleşmesi yolunda kullanmış olmasının, daha hayırlı bir iş olacağına olan inancını aktarır.

"Nasuh - Bana kalır ile Napoleon milyonlarca adamı, milyarlarca masrafı tahrib-i âlem yolunda istihdam ve isti'mal etmeyip de tamir yolunda ede idi, Fransa'yı yekpare bir has bahçe eder, bırakırdı." (Paris'te Bir Türk, 307)

19. yüzyıl başlarında Fransa gerek Avrupa gerekse Asya'da yayılmacı politikalarına büyük hız vermesine rağmen karşısında duran iki devlet vardır. Biri Osmanlı ve biri de İngilizlerdir. Fransızların bu "çılgıncasına azmi", Avrupa'dan başlamak üzere Hindistan'a kadar uzanan bir devlet olmaya yöneliktir. Bu düşüncelerle Toulon'dan gemiler yoluyla Mısır'a kadar gelirler. Fakat burada kendilerini Cezzar Ahmet Paşa ve İngiliz birlikleri beklemektedir. Fransızlar beklemedikleri bu karşılama ile emellerinden vazgeçmek zorunda kalırlar. Bu olay, Napolyon'un siyasi kurnazlığı ile kendini nasıl bu kapandan kurtardığı, askerî ve siyasî uyanıklığına vurgu yapılarak anlatılır.

"Napolyon'u mu soruyorsunuz? Haniya şu arslan derisi bürünüp de ortaya çıkan ve âlemi korkutan tilkiyi mi? Hiçbir tilki kuyruğu kapana kısılacağını anlar da öyle tehlikeli yerde durur mu?

O çoktan kaçmıştı. Size haber verdiğimiz bin sekiz yüz senesi haziranının on dördüncü günü Napolyon Mısır'da yoktu. O tilki, Fransız şecere-i şevketinin üzerine konarak pineklemekte bulunan birkaç yüz tavuğa ağacın altından göz yalpırtarak, cümlesini yere düşürüp boğduktan sonra, ağaç üzerinde yuvacığını yapmaya gitmiş…" (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 193–194)

Ahmet Midhat'ın Fransa'nın güttüğü politik işgal fikrinden büyük rahatsızlık duyduğu, romanlarının geneline yayılmış eleştirilerinden anlaşılabilir. Gerek devlet

adamlarının gerekse devlet politikalarının yönlendirmesi ile Fransız varlığı, bir tehdit olarak algılanmıştır. Özellikle onların 19.yy.'da dünya politikasına yönelik bir kasıt gibi değerlendirilebilecek hücumlarından kaynaklanan acı manzaralar doğmuştur: *"… Fransızların hâli malûmdur. Beriyyetüşşam muhârebâtında kanları hâlâ kurumadı." (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 384)* ifadesi, öteki'nin politik hareketlerinin vardığı neticeleri göstermektedir.

Aynı romanda Ahmet Mithat, Avrupa tarihindeki gizli siyasî cemiyetlerin varlığından da bahseder. Fakat konuyu detaylı işlemeyerek bu siyasî cemiyetlerin faaliyetlerinin ve çalışmalarının hayrete şayan olduğunu işaret etmekle yetinir. Avrupa'nın siyasi hayatında açık olduğu kadar gizli dolaplarında sürekli olarak döndüğü gösterilmektedir.

"… medeniyetin en büyük sademâtına uğramış olan bu garip kıt'a içinde teşekkül eden dinî, hikemî ve bahusus siyasî cemiyyât-ı hafiyyedir. Bunlardan en büyük ve en mühimlerinin adedi yirmiyi tecavüz eder. Her birinin nice garaibi vardır ki, yazılsa erbâb-ı mütâlâayı hayrette bırakır." (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 335)

Romanın ilerleyen bahislerinde, İtalya'da papazlar ve prenslerin birlikteliği ile halka zulmeden "Carbonari Cemiyeti"nin varlığından bahsedilir. Bu cemiyet, kendi menfaatleri doğrultusunda, politik hayatta karışıklık çıkarmaktan çekinmeyen ve mevcut hükümeti bile sindirmiş bir korku kaynağına dönüşmüştür. Onlar, insanların mallarına el koymak, namuslarına ve canlarına kastetmek yoluyla ve akla hayale gelmedik işkenceleri ile istedikleri her şeyi elde eder hale gelmişlerdir. İtalya'daki bu cemiyet, devlet otoritesini derinden sarsmış, sosyal huzuru ve insanlar arası güveni yok etmiş bir yapılanma olarak gösterilir.

"Hele bin sekiz yüz on beş senesinden, bin sekiz yüz yirmi iki senesine kadar, yani son vakitlerinde bu cemiyetin ehemmiyeti bir derecede arttı ki, evvelleri cemiyyet-i mezkûre hükümetin şiddet-i bî-insâfânesinden korkup tir tir titrerken, bu kere hükûmet bu cemiyetin desâis-i hud'akârânesinden korkup titremeye ve binaenaleyh cemiyet aleyhinde gayet mütebassırâne davranıp, en küçük bir teşebbüslerini kırmak için en büyük fedakârlıkları göze aldırmaya başlamıştı.

Çünkü Piemonte ve Napoli ve Floransa ve Roma gibi İtalya'nın başlıca şehirlerinden her birisinde sekizer, onar bin efradı havi Carbonari ocakları bulunup, oralarda hükümetin kuvve-i mevcûdesi bu miktara baliğ olamadıktan maada, Carbonari azasından her biri cemiyete hüsn-i hizmet yolunda can ve baş feda etmeye dahi yemin eylemiş oldukları dâhil-i hesâb edilirse, bu cemiyetin ehemmiyeti hükûmetin gösterdiği havf ve telâş nispetinden de ziyade olduğu teslim edilebilir." (Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, 336–337)

Acayib- Âlem'in Suphi ve Hicabi'sinin, Rusya'da yaptıkları seyahat esnasında kendi aralarında yaptıkları değerlendirmelerden birinin konusunu da "milliyet bilinci" oluşturur. Dönemin Çarlık Rusya'sının okullarında öğrenim gören Tatar gençlerinin milliyet fikrini yitirmelerinden, dillerini unutmalarından şikâyet ederler. Ahmet Mithat'ın bu anlamda kişinin, kendi milletinin dil ve millî kültür ögelerini öğrenerek yaşatma çabasını ne derece önemsediğini görürüz. Onun bu fikirlerini, Osmanlı gençlerinin şahsında da düşünmüş olabileceğini varsayarsak; kişinin "kendisi kalmak" kaydıyla, ötekiyle arasına koyacağı mesafeyi belirlemesi gerektiğini anlatmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Fakat Suphi'nin, Tatar gençleri için taşıdığı umudun gerçekleşmesinin mümkün olmadığı, bu yöndeki gayretlerin umutsuz bir şekilde sonuçlanacağı esefle dile getirilir. "Tatarların Ruslaşması" gibi sosyo-politik bir meseleye karşı Suphi, rahatsızlık duymuş; onların tarihleriyle yüzleşmeleri ve yaşadıkları ötekileşme hastalığından kurtulmaları gerektiğine inanır.

"Ulûm-i Arabiyyede mahir uleması pek az olduğu gibi Tatar lisanını bir lisan-ı edeb hâline de koyamamışlar ve bundan maada Rus lisanını yalnız ahz u italarınca lüzumu olacak derecede söylemeyi öğrenip yazmasından okumasından âdeta bihaber kalmışlardır. Halbuki birtakım gençleri Rus mekteplerinde tahsil etmekle eğerçi bir terbiyeli ve talimli Rus kadar alim olmakta iseler de o hâlde dahi bunlar Tatarlıktan çıkarak bir nevi Rus olup kalmaktadırlar.

Bu maddeye dair ahâli-i mezkûre ile edilen müşafahalarda Suphi Bey ulûm-ı Arabiyyeye evvelkinden ziyade vüs'at vermekle beraber Tatar lisanını bir lisân-ı edeb hâline koymayı ve Rus lisanını da Tatarlığa halel vermeksizin öğrenmeyi tavsiye eyledi ise de bu tavsiyenin mahiyetini takdir edebilecek kadar uyanık efkârı onlarda

bulamayınca meyus oldu. Maahaza âlem-i medeniyette terakkiyât-ı fikriyye denilen şey o kadar acayiptir ki şimdi Ruslaşmakta olmaları nazar-ı memnuniyetle görülmeyen Tatar gençlerini bir zaman olup da kendileri dahi bir kavim hem de pek büyük bir kavim olduklarını anlayarak bu kavmi ruhlandırmak esbabına teşebbüs etmeye kifayet eyler." (Acâyib-i Âlem,70)

Konusunun Balkanlar'da geçtiği *Arnavutlar ve Solyotlar* romanı, Ahmet Midhat'ın politik meselelere değindiği başlıca romanlarından biridir. Burada, Kaynarca Antlaşması'nın bazı maddelerinin uygulanması esnasında memleketin içinde yaşanan karışıklıkların, aynı toprağın insanlarını birbirlerine nasıl düşman ettiğine ve politik çekişmelerin sosyal huzuru nasıl etkilediğine değinilir.

"1774 sene-i mîlâdî temmuzunun yirmi dördü tarihiyle mün'akid olarak birinci ve yedinci ve on yedinci maddeleri mucibince bu fesadı nesyen mensiyyen hükmüne icra etmek istemişse de üç dört sene müddet hemşehri hemşehriye, komşu komşuya mukatelenin devam eylemiş olduğu bir memlekette evvelki hüsn-i muâşereti kolay kolay iade kabil olabilir mi?" (Arnavutlar Solyotlar, 14-15)

Devlet yöneticileri, güttükleri siyasi menfaat politikaları karşısında, toplumların hayatlarının ne yönde değiştiğini hesaba katmazlar. Onların tahrikleri, yüzyıllar boyunca birlikte yaşayan insanların huzuru ve iyi niyeti bir kenara bırakarak birbirlerini yok etme yarışına girmelerine neden olur. *Gönüllü* romanı da öteki toplumların Osmanlı dairesinden kopuşlarını, karşı koyuşlarını ve neticelerini ortaya koyan önemli politik romanlardan biridir. Yerli olmayan Rumların tamamen Osmanlı'ya düşman kesilerek bütün siyasi bağlarını koparmaları, Avrupa'nın tahrikleri sonucu yaşanan ve onları "yaman bir şeytana" dönüştüren dramatik kopuşlardan biridir. (*Gönüllü,* 249) Rumlarla yapılan bu çetin mücadelelerde Ahmet Midhat, Rumlar hakkındaki kanaatini de ifade etme gereği duyar.

Romanda, geniş biçimde Yunan mücadelelerine yer verilir. Yunanlıların savaş ahlakına sahip olan bir millet olmadığı, eşkıyalıktan ve yağmacılıktan başka bir şey yapmadıkları ve paraya tamah ettikleri vurgulanır. *Gönüllü* romanı, bu bakımdan Ahmet Midhat'ın öteki devletlerin siyasi tutumlarına yönelik tenkitlerini en çok dile getirdiği romanıdır. Balkanların en karışık dönemlerinde, Yunanlıların vatan sevgisi

(patriyotizm) ile bir alakaları olmadığını, sadece maddi karışıklık bulunca harekete geçebileceklerini ileri sürer. Anlatıcının, Yunan isyanı ile birlikte Osmanlı'dan ayrılan ve o coğrafyada Osmanlı'ya büyük zahmetler çektiren Yunanlılar'a karşı millî bir nefret beslediğini anlayabiliriz. Yunanlılar hakkındaki bu ifadelerin temelinde yatan sebep, Osmanlının yüzyıllar boyunca hizmet ettiği ve koruduğu toprakların gösterdiği sadakatsizliktir. Bundan dolayı, onlara karşı olan olumlu düşüncelerini kaybetmiştir. Ahmet Midhat'ın, o coğrafyaya yakın bölgelerde gençlik zamanlarında bulunmuş olması hasebiyle de o topraklarda yaşanan olumsuzlukları daha yakından görmüş olabileceğini varsayıyoruz. Onları suçladığı asıl mesele savaştan kaçmaları, korkaklıkları ve menfaat düşkünlükleridir. Ahmet Midhat, onları aşağıladıkça aşağılamaya çalışır. Savaşın en yoğun döneminde kendi milletleri için çarpışacaklarına, savaşın verdiği karışık ortamdan faydalanarak çapulculuk yapmaktadırlar. Çünkü "vatan sevgisi" onlar için hiçbir karşılığı olmayan bir kavramdır.

"Omuzlayacağız" dedikleri gara tüfeklerini rüyalarında bile gördükleri yoktur. Ne hacet asıl Yunaniler mechur bulundukları hizmet-i askeriyeden kurtulmak için İzmir ve İstanbul tarikleriyle Varna'ya, Köstence'ye, Golos'a, Odesa'ya, Batum'a kadar kaçmakla iken böyle Rumeli taraflarında eşkiyalık, hırsızlık, dolandırıcılık, yankesilik, rufyanosluk fanlık ile sürten çapkınlardan mı "patriyotizm" bulunacak? Bunlar niyetlerini açıktan açığa söylüyorlardı. Rum olsun, Yahudi olsun, yabancı olsun kim olur ise olsun ellerine yağlı bir kuyruk geçirebilirler ise temizlemekte dakika fevt etmeyeceklerini söyleşiyorlardı."(Gönüllü, 361)

Ahmet Midhat'ın, Yunan isyanı dönemini anlatırken resmettiği acı tablolar vardır. Yunan isyancıları, Osmanlı köylerini basıp insanları katletmişlerdir. Savaş hukukunu gözeterek sivil halka hiçbir zaman ilişmeyen Osmanlı karşısında Yunanlıların bu davranışını zavallıca görür. Çünkü onlar savaş ahlakından yoksundurlar. Onların hiçbir zaman savaşçı bir toplum olamayacaklarını ve Osmanlı'ya karşı güç yetiremeyeceklerini ifade eder. Eğer tarihlerine bakacak olurlarsa, Osmanlıların geçmişte onları uğrattıkları yenilgileri görebileceklerini hatırlatır.

"- Zavallı deliler! Muharebe denilen şey nara atmak el çırpmak ile yapılmadığını bilmiyorlar. Girit'i Osmanlı askerinden hali bularak yüz evli bir Müslüman köyü üzerine,

üç bin beşyüz kişi hücum edip de kadınlara, çocuklara varıncaya kadar cümlesini kolayca kestikleri gibi Türk askerlerini de böyle kolayca kesip biçeceğiz zannında bulunuyorlar. Cebpaşa'yı Meçöve'yi ne çabuk unuttular?..." (Gönüllü, 363)

Yunanlıların, isyan sırasında kazandıkları hiçbir başarı olmamıştır. Fakat onlar, bu yenilgilerini kabullenemedikleri gibi, gazeteler yoluyla bu durumu hem kendi halklarına hem de dünyaya yanlış aksettirmeye çalışmışlardır. Yunanlıların askeri alanda en güçlü oldukları donanma birlikleri, Selanik gibi büyük şehirlere hücum etmeyi göze alamayıp küçük balıkçı kasabalarına saldırmışlar ve az sayıdaki Osmanlı topçularının atışları karşısında çabucak yenilgiye uğramışlardır. Onların bu "maharetsizlik ve kepazelikleri", kadim bir dil olan Yunanca'nın bile ifadeden aciz kalacağı bir utancın resmi olarak ifadelendirilir.

"…Hale gazetecilik cihetinde daha sulh ve müsalemet zamanında başlamış oldukları kizb-i rezilaneyi mübalağalandıra mübalağalandıra tarifi için tabir bulunamayacak dereceye vardırmış oldukları gibi muharebe esnasında hezimet-i külliyelerini galebe-i tamme suretinde gösterebilmek için lisan-ı Yunaninin dört bin senelik talakatini duçar-ı acz ve fütür eylemişlerdi." (Gönüllü, 367)

Yunanistan'ın savaştan sonra tesis edilen parlamentosunda liyakatsiz insanlar çoğunluktadır. Sıradan insanlardan oluşturulan bu uyduruk parlamento, askerî ve siyasî bir başarı elde etmekten uzak görülür. Savaşta olduğu gibi iç siyasi hayatında da Yunanlıların, saygı duyulabilecek bir manzaradan yoksun oldukları gösterilmeye çalışılır. Bu bakış açısı, anlatıcının etnik kimliği ile Osmanlı'ya sırtını dönen öteki'nin hiçbir zaman mutlu olamayacağına olan gizli inancının bir tezahürüdür.

"Parlamentoda kunduracılıktan bozma, kahvecilikten düzme, çiftçilikten, çobanlıktan gelme birtakım herifler hakayık-ı siyasiye dair hariciye nazırından ve tertibat-ı harbiyyeye müteallik harbiye nazırından bin türlü istizahata kıyam eder de usul-i idare-i memleket mukteza-yı menhusunca bunlar dahi her şeyi ortaya koymaya mecbur bulunur ve bir ağızdan çıkan sözü gazeteler, telgraflar, mektuplar bir milyon kulağa isal eder ise o memlekette hakayık-ı siyasiye ve hafaya-yı askeriye mektum tutulabilir mi? (Gönüllü, 364)

Romanın, "Tarihe Bir Atf-ı Nazar" başlığını taşıyan bölümünde de Yunan tarihi ile alakalı, o coğrafyadaki din mücadelelerini, etnik olayları anlatan uzunca bir giriş bahsi bulunmaktadır. Ciddi karışıklıklar yaşayan ve gün geçtikçe Osmanlı'nın hâkimiyetini arayan bu bölge, milliyetçilik heyecanı ile hem Osmanlı'yı zor durumda bırakmış hem de kendi sosyo-politik hayatını karartmıştır.

Arnavutlar ve Solyotlar romanında Avrupalıların, 18. yy.'a kadar Hristiyan misyonerliği adı altında Afrika, Amerika ve Avustralya'daki faaliyetleri tenkit edilir. Bu topraklarda sergilenen tutumlar, insanlığa ve Avrupa medeniyetinin katettiği mesafeye yakışmayacak şekildedir. Avrupa sömürgeciliği, elini uzattığı her yerde maddi ve manevi sıkıntılar yaratmaktadır. Özellikle "İncil ve rakı fıçıları" ile buralara gitmeleri, niyetlerinin ne olduğunu ve bunu hangi yollarla gerçekleştireceklerini gözler önüne sermektedir. Himayesi altında olan bütün milletlere hoşgörü ve fethettiği yerlere zenginlik taşıyan bir Osmanlı hâkimiyet anlayışı ışığında meseleyi değerlendiren Ahmet Midhat, sergilenen tutumu bir insanlık utancı olarak gösterir.

"…Milâdın işbu on dokuzuncu asr-ı kemâl-i medeniyyetinde Avrupa mütemeddinlerinin önde İncil ve arkada rakı fıçılarıyla Afrika ve Amerika ve Avusturalya memâlik-i vahşiyyesine girerek ahâlî-i kadîmeyi güya dâire-i medeniyyete dahil için maddî ve manevî bir kırıma uğratıp kırmalarını, yine bu Avrupa hukemasından hangisi tahsin ediyor.

Kezalik siyasiyyâtn en eslem sureti her devletin yed-i idâresinde bulunan ahaliyi zengin ve rahat edecek esbabı istikmale çalışmasını istilzamdan ibaretken, devletlerin yekdiğerinden birkaç dönüm yer ve birkaç nefs-i insan iğtisap ederlerse güya cihangir olacaklarmışçasına bir türlü vazgeçemedikleri ihtiyalât ve muhâdaât-ı siyâsiyyeyi yine bu Avrupa siyasiyyûn hukemâsından hangisi takdir ve tahsin eyliyor? (Arnavutlar-Solyotlar s. 22-23-270)

Yukarıdaki örneği, bir tespit yapmak için veren roman anlatıcısı; 19. yüzyılın siyasi ve ticari hayatını, dünya milletlerinin yaşadığı sosyal krizin nedenlerini ortaya koyarak açıklamaya çalışır. Devletlerarası yaşanan sömürü yarışı, bütün devletlerin birbirlerine karşı düşmanlığını tetiklemiş ve yaşanan ticari krizlerin temelinde de bu siyasi müdahaleler ve ilişkiler etkili olmuştur. Gittikçe bozulan ekonomik yaşam,

insanları çözümler üretmeye zorlamış, böylelikle de çeşitli düşünce akımlarının doğmasına imkân sağlanmıştır. Yani, öteki'nin sosyo-politik adımları ve yanlışları, dünya toplumlarını etkileyebilecek kötü sonuçlar doğmasına sebep olur. Ahmet Midhat, bir siyasî analizci gibi Avrupalı devletlerin tutumlarının, dünya tarihini etkileyecek olaylara sebep olduğunu belirtir.

"Bugün hangi devletin bütçesi açılsa milyonlarca, milyarlarca frank borcu görülür. Sebebi? Şüphe yok ki muarazat ve muhâdaât-ı siyâsiyye! Her biri diğerini alettevâli rahatsız etmek için teheyyüât-ı harbiyye ve muhârebât-ı mütemâdiyyeyle böyle tahammül-güdâz masarife milletlerini duçar ediyorlar. Bundan dahi kriz yani buhran dedikleri afet meydana çıkarak ticarete arız olan durgunluk sanayii de tatil eylediğinden erbâb-ı mesaî iki elleri böğürlerinde boş ve işsiz kalırlar. Açlık galebe ediyor, halkın yeisi artıyor, bundan dahi Rusya'nın nihilistleri, Almanya'nın sosyalistleri, Fransa'nın anarşistleri, hâsılı her yerin bilmem neyistleri meydan alarak medeniyyet-i hâziranın istikbali müthiş ve vahim tehlikelere duçar oluyor."(Arnavutlar-Solyotlar s. 22-23-270)

*Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi'*nde, *Arnavutlar Solyotlar'*da anlatıldığı gibi, Avrupalıların işgal ettikleri yerlerdeki yerli halk üzerinde uyguladıkları siyasetin eleştirisi yapılır. Onların art niyetlerinden habersiz olan vahşiler, Avrupalıların "o süslü kıyafetleri"nin altında sakladıkları entrikalardan habersizdirler: *"…Aradan birkaç sene geçmelidir ki Avrupalılar zabteyledikleri yerlerde kendilerini güzelce yerleştirip temelleştirsinler de asıl yerliler aleyhinde müstaid oldukları mezâlimi meydana çıkarıp biçâre yerliler dahi bunların ne yaman düşmanlar oldukları anlayabilsinler." (Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi, 194-279-280)*

Çifte İntikam'da, Avrupa'da avcılık geleneğinden bahsedilirken herkesin kendi mülkünde avlanma zorunluluğunun olduğu belirtilir. Fakat bazı av meraklıları, kendi mülkleri olmadığı için başkalarının topraklarında avlanmakta ve bu durum çoğunlukla haydutluğa dönüşmektedir. "Bırakonya" adı verilen bu kanunsuzlar, zamanla Avrupa'da asayişi bozan ve huzuru kaçıran haydutlara dönüşüvermiştir: *"Bırakonyalardan bazıları yalnız avcı hırsızlığı etmeyip yolda adam soymak gibi adî hırsızlığa ve haydudluğa dahi*

cesaret alabilirler. Binaenaleyh Avrupa kanunları bu Bırakonyalar aleyhine gayet şiddetli cezalar tayin etmişlerdir." (Çifte İntikam, 505)

Öteki toplumların sosyo-politik hayatları, Tanzimat romancısının eleştiri süzgecinden geçerken en çok askeri ve politik hareketler yoluyla halkın kullanılması ve zarara uğratılması gündeme alınmıştır. Bu işlerde en çok öne çıkan figür de öteki toplumun siyaset adamıdır. İkiyüzlülüğü ve maddi ihtiraları ile bu tipler kendi toplumlarının ve devletlerinin en büyük düşmanı olarak gösterilirler. Özellikle Napolyon'un izlediği siyasetin açtığı zararlar büyük kayıplar olarak işaret edilir. Başta Fransız Devleti'nin ve diğer Avrupalı devletlerin, ilkel toplumların vahşi insanlarını kandırarak sömürmeleri, hem ahlaki hem de siyasi açıdan yanlış görülür. 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'ni oldukça meşgul eden Rum ve Yunan savaşları da artık öteki toplum olan eski teb'anın Osmanlı karşısında düştüğü acziyetin anlatımıyla dile getirilmiştir.

3.2.2. Öteki toplumun siyasi tahrikleri

1789 Fransız İhtilali'nin "milliyetçilik" fikrini tetiklemesi ile birlikte, dünyanın sosyo-politik hayatında yeni bir dönem başlamış olur. Bu siyasi hareketlenmeden en çok etkilenenler de haliyle çok uluslu imparatorluklar olmuştur. Milli telkinlerle harekete geçen imparatorluk unsurları, milli devletlerini oluşturmak amacıyla isyanlar çıkarmaya ve bağımsızlık savaşları vermeye başlamışlardır. Bu sosyo-politik hareketlenmelere en çok Fransa ve bazı Avrupa devletleri çanak tutmuş ve bunu, siyasi ve ekonomik açılardan faydalanmak istedikleri Osmanlı gibi imparatorluklara silah olarak kullanmışlardır. Nihayetinde bu hareketlenmeler, imparatorlukların sonunu getirmiş ve varoluşunun en hassas dönemlerini yaşayan Osmanlı İmparatorluğu'nu da parçalanmanın eşiğine taşımıştır. Bu bakımdan Osmanlıya en zarar verici darbeyi, Avrupa tahrikleri sonucu, Osmanlı bünyesindeki etnik grupların ayrılıkçı ayaklanmalarının vurduğunu ve "içten parçalanma"nın böylelikle gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Yunan, Rum, Bulgar ve diğer Balkan ülkeleri, Osmanlı teb'asından bu şekilde ayrılan milletlerdir. Bu olaylara bir kaç romanında yer veren Ahmet Midhat, meseleyi Avrupa devletlerinin körüklediğinin farkındadır. Onların, Osmanlı iç siyasetine ve azınlık haklarına müdahalelerinden hoşnut değildir.

Ahmet Midhat'ın dışında, Avrupa devletlerinin özellikle İslam dünyası üzerindeki etkisine değinen diğer Tanzimat romancısı da *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanıyla Mizancı Murad'dır. O, Cezayir ve Kuzey Afrika ülkeleri üzerindeki Avrupa'nın işgal hareketlerinin ortaya çıkardığı manzaraların analizi yapmış ve çözüm yolları önermiştir. Buna karşın Arap milliyetçiliğinin uyandırılmasıyla İslam dünyasının ne tür tehlikelerle karşı karşıya kalacağını sezdirmiştir. Mizancı Murad, Osmanlı Devleti üzerinde 19. yüzyılda oynanan etnik tuzaklara dikkat çeker. Bu hareketlenmeler neticesinde; Sırbistan'ın Batı'nın kışkırtmasıyla siyasi bağımsızlığını kazanmak için ayrılmasının, onlara asla mutluluk ve huzur getiremeyeceğini savunur. Mansur, Salih Efendi'ye hitaben; Avrupalı devletlerin milliyetçilik fikri ışığında, milliyet fikrini uyandırarak ne yapmaya çalıştıklarını ve bu tuzağa düşen milletlerin akıbetini izah etmeye çalışır. Ona göre bu milletlerin sonu Sırbistan örneğinde olduğu gibi hüsran olacaktır. Sadece bir devlet kurabilmek için, yaşanılan huzurlu hayatın feda edilmesini akılsızlık olarak değerlendirir. Buranın köylerinde "istiklal ve imtiyaza" kavuşmak aynı zamanda verginin çoğalmasını, görevlerin ağırlaşmasını, hürriyetin azalmasını, askeri bakımdan gerilemeyi de beraberinde getirmiştir. Mansur: *"köylülerin içinde yüzde doksanı idare-i Osmaniyeyi dört gözle"* aradıklarına inanır.

"Uhud-ı mevcude aleyhinde bir harekete kavmi tahrik etmekten hiçbir vakitte o kavme hizmet çıkmaz. Bilakis müşevvik kendi hevesat-ı harisanesine o kavmin rahat ve selâmetini kurban eylemiş olur.

—Öyleyse şu etraftaki devletler ne için tahrikâtta bulunurlar?

—O tahrikât kimin hatırı içindir? Bunu bilmiyor musunuz? Tahrikâta kapılıp iğfal edilenlerden maişet-i maddiye itibariyle istifade eden bir kavim gösterebilir misiniz? (Turfanda mı Yoksa Turfa mı?, 151)

Ahmet Midhat'ın *Acayib-i Âlem* romanında Miss Haft, Osmanlı'nın samimi duygularla tebaası olan azınlıklara pek çok haklar verdiğini ve işlerin karışmasının sebebinin de Avrupalı devletlerin yersiz müdahaleleri olduğundan bahseder.

"… Avrupa ukalâsı akıl öğretelim diye kendi bildiklerini icra için Osmanlılara meydan vermiyorlar da onun için mesâil-i siyâsiyyeyi Arap saçına çeviriyorlar." (Acâyib-i Âlem, 116)

Arnavutlar Solyotlar'da anlatıcı, "tahrikât-ı ecnebiyye" olarak tanımladığı etnik tahrikler sonucunda; yüzyıllarca bir arada dostça yaşamış olan toplumların birbirlerine karşı sergiledikleri düşmanca tutumlardan üzüntüyle bahseder. Hatta bir romancının bu durumu anlatmaya güç yetiremeyeceğine olan inancını yansıtır:

"Yüzlerce seneden beri komşu komşuya ahsen-i i'tilâfla yaşamış bulunan iki kavmi böyle birbirinin gırtlağına sarılmak derecesindeki teşvikat ne gibi makasıd-ı siyâsiyyeden neşet eyleyeceği bir romancının tetkik edebileceği ahvalden değildir." (Arnavutlar Solyotlar,14)

Avrupa'nın bu tahrikleri bitmek bilmez. Bir bakıma gelecek siyasetini, bu yolda şekillendirmeye çalışmaktadır. Bu yolda etnik duyguları tahrik edilen milletlerin yaşadıkları en başta kendilerine zarar verecektir. Avrupa milletleri çok açık biçimde bu küçük milletleri kullanmaktadır.

"Tahrikat-ı ecnebiyyenin Mora'yı kanlara boyamağa sebep olması zaten mûcib-i teessüf olmağa kâfi iken bilhassa Solyotları daha ziyade belaya uğratması daha ziyade mûcib-i teessüf olmaz mı?" (Arnavutlar Solyotlar, 31)

Romanda, Mizancı Murad'ın da değindiği anlamda, Yunanlıların ve Rumların, Osmanlı teb'asında bulundukları zaman huzur ve rahat içinde yaşadıklarından, fakat Avrupa tahriki neticesinde bugün bağımsız ama huzursuz birer topluma dönüşüverdiklerinden bahsedilir. Bunun nedeni de devletleşme tecrübesinden uzak olmalarıdır. Bağımsızlık kazanmanın verdiği heyecan atmosferi içerisinde, bir devlet olabilmek için ihtiyaç duyulan meseleleri kavramaktan acizdirler. Gerçeği anladıklarında ise artık çok geçtir. Etnik milliyetçilik tuzağı, onları ilk zamanlarda aldatmış, fakat bağımsızlıklarını elde edince, bunun lehlerine olmadığını anlamışlardır. Yunanlılar bu tuzağa düşmüş, Rumlar'dan ise bu siyasi tezgâhın farkına varanlar olmuştur. Açık biçimde Avrupa tahrikâtının, güçlü Avrupa devletlerinin zayıf milletleri kendi çıkarları doğrultusunda kullanmalarından başka bir amaca hizmet etmediği tekrarlanır.

"Ezcümle hikâyemizin gösterdiği lüzum üzerine iştigal etmekte bulunduğumuz Yunanistan'ın ahvâl-i sâbıka ve hazırasını def'aten nazar-ı muvâzeneye getirelim. Evvelki Yunanaistan taht-ı raiyet-i devlet-i aliyyede kendi imtiyâzât-ı dîniye ve belediye vesairesi dâhilinde hür ve bahtiyardı. Şimdiki Yunanistan yüzlerce milyona varan

borcundan istitlâl olunacağı veçhile siyasiyât emvâcı arasında mütemevviç bir Yunanistan'dır ki imtiyâzât-ı mezhebiyye ve belediye vesairesi bizim Fener Rumları derecesinde bulunmadığı Rumların yine kendileri nezdinde muterif ve müsellemdir.

Tarih bu hakikati inkâr ediyor zannolunmasın. Tarih değil hatta tahrîkât-ı Yunâniyye esnasında bile yine Rumların birçokları bu hakikati görmüşlerdir. İşte ezcümle müverrih Rafnel diyor ki: «Orlofların Yunanistan'a vuku bulan seferleri Rusya'nın amal ve niyyât-ı ma'yûbesi neden ibaret bulunduğunu Rumlara göstermişti. Aklı başında ve hakikaten vatanperver olan Rumlar tahrîkât-ı şimâliyyeden bilkülliye teberrî ve tebaüd eylediler." (Arnavutlar Solyotlar,25-26)

Romanda işlenen Bulgar Meselesi, bir kahraman ve onun aşkı etrafında dönmesine karşın, Balkanların diğer etnik grupları hakkında da bilgiler verilir. Yukarıdaki alıntıların paralelinde, Bulgarların, Osmanlı hâkimiyetinde bulundukları zaman içinde huzur içinde yaşadıklarına, fakat Osmanlı'dan ayrıldıktan sonra bir daha eski huzurlarını bulamadıklarına işaret edilir. "Hamiyetli bir Bulgar" tarafından kaleme alındığını söylediği bir makaleyi anarak onların ağzından, geldikleri bu etnik oyunu itiraf ettirmiş ve pişmanlıklarını dile getirmiştir. "Ahmet Midhat, Balkanlar gibi çok karışık kavimlerin yaşadığı bir toprakta barışı ve istikrarı, ancak Osmanlının sağlayacağına inanır. Bu düşüncesine delil olarak Osmanlı hâkimiyetinden çıktıktan sonra Bulgaristan'ın içine düştüğü buhranı anlatan Bir Bulgar'ın Levand Herald'daki yazısını gösterir. 'Bulgaristan'ın Avrupa müdahalesiyle güya kendisini Osmanlı boyunduruğundan kurtardıktan sonra, Avrupa siyasiyyunu elinde nasıl bir baziçe-i siyasiye olup kaldıklarını ve eski rahatları nasıl zayi olarak ne yolda maddi ve manevi felaketlere uğradıklarını vatandaşlarının nazar-ı ibret ve intibahlarına arzeyleyen bir yazıdır bu. Yazara göre, Osmanlının çeşitli bölgelere hâkimiyetinden önce, hâkimiyeti sırasında ve hâkimiyetinden sonra bu bölgelerin ne durumda oldukları bilinsin ki, Osmanlının büyüklüğü anlaşılsın." (Uğurcan, 1995: 558)

"… doğrudan doğruya idâre-i devlet-i aliyyede bulundukları zaman Bulgarların derece-i bahtiyârîsi neden ibaret bulunduğunu mufassalan hikâye eyledikten sonra Avrupa müdahalesiyle güya kendilerini Osmanlı boyunduruğundan kurtardıktan sonra Avrupa siyasiyyûnu elinde nasıl bir muhâdaât-ı siyâsiyye bazîçesi olup kaldıklarını ve

eski rahatları nasıl zayi olarak ne yolda maddî ve manevî felâketlere uğradıklarını vatandaşlarının nazar-ı ibret ve intibahlarına arz eyliyordu." (Arnavutlar Solyotlar, 5)

Osmanlı, Ruslarla savaş içerisindeyken de bundan faydalanan etnik unsurlar, Osmanlı sosyo-politiğine yönelik tacizlerini sürdürürler. "Kanlı Visal Faciası" olarak anılan olaydan otuz üç sene önce, Ruslarla yapılan savaşta Yunanlıların bu durumdan faydalanarak Osmanlı'ya savaş açmaları dünya gündeminde de yankı bulmuştur. Onları bu tutumlarından dolayı eleştiren yazarların yanı sıra, onlara sonuna kadar destek olanlar da vardır. Fakat en çok destek verenlerin taşıdığı düşünceler, hem Osmanlı hem de Yunanlılar hakkında çeşitli art niyetlere dayanmaktadır. Bu isimlerden biri olarak da Voltaire gibi Avrupalı düşünürlerin bu yöndeki tahrikleri desteklemelerini ve bunlara alet olmalarını şaşkınlıkla karşılar. Bu anlamda, Voltaire hem savaş olmasından dolayı üzülmekte hem de Rumların bu tutumlarını desteklemektedir. Kraliçe Katerina'ya yazdığı mektuplarla, sosyo-politik bir etki yaratmaya çalışır ve onu yönlendirmek ister.

"…. filozof Voltaire cenapları dahi Katerina'ya «O bîçare Rumlara acımaklığım için müsâade-i haşmet-penâhîlerini rica ederim. Türk lisanıyla mütekellim bir hükûmete tâbi oldukça benim zavallı Yunanistan'ımın hâli ne olacaktır? Alsibiyad gibi nisaperest bir adamın evlâdı, büyük Katerina'dan başka hakimlere mi muti olmalıdır?» tarzında zarafetperdazlıklarla Katerina'yı bu tahrikâtta bir kat daha teşci eyliyorlardı. Voltaire ağrâz-ı hasise yolunda insan kanının isalesine kanlı gözyaşlarıyla ağladığı hâlde yine Rumları râhat-ı kadîmesinden mahrum etmek gayretini arttırdıkça arttırıp hatta Rumlardan birçoğu bu yoldaki teşvîkat-ı ecnebiyyenin aleyhinde bulunmalarıyla hikemiyatı siyasiyatına uymayan bu filozof memleketlerinin mamuriyetini, milletlerinin rahatını teşvîkat-ı ecnebiyyeye feda etmemek azminde bulunan Rum asdikasını zem yolunda ve yine Katerina'ya yazdığı bir mektupta «Zât-ı haşmetsimâtınıza muavenet eyledikleri surette istihsal edebilecekleri hürriyete Rumları gayr-ı lâyık görmek benim için başkaca bir mûcib-i teessüftür. Artık Sofokl ve Homero de Muste'nin kitaplarını okumak istemiyorum. Eğer zât-ı haşmetsimâtnız Rum mezhebinin riyasetinde bulunmasaydı Rum mezhebinden bile nefret edecektim» diyor." (Arnavutlar Solyotlar, 13-14)

19. Yüzyılda, Avrupa'nın güçlü devletlerinin Osmanlı İmparatorluğu üzerinde oynadığı oyunların en içinden çıkılmaz olanı, etnik grupların milli reflekslerinin harekete geçirilmesi ile gerçekleştirilmiştir. Özellikle, Balkan toplumları ve Arap ülkeleri arasında kendini gösteren bu tahrikler, Tanzimat romancısı tarafından sosyo-politik etkileri ile çeşitli açılardan değerlendirilmiştir.

SONUÇ

Tanzimat Devri, 19. yüzyıl Osmanlı hayatının siyasi, ekonomik ve kültürel açılardan önemli değişimler yaşadığı bir dönemdir. Osmanlı İmparatorluğu, yüzyıllarca İslam coğrafyasına hükmeden ve Hristiyan Avrupa'yı kontrol eden gücünü bu yüzyılda artık tamamen yitirmiştir. 17. yüzyıldan itibaren durağanlaşan askeri yapı, kaybedilen savaşlar, teknik ve bilimsel ilerlemeye kayıtsızlık gibi sebepler, Osmanlı'yı kendi içine çekilmeye ve ürkek politikalar gütmeye mahkûm etmiştir. Yaşanan bu politik olumsuzluklar, ekonomik ve kültürel kayıpları da beraberinde getirmiştir. Osmanlı, böyle bir ortamda iki temel problemi aşma zorunluluğu ile karşı karşıya kalmıştır: Biri Batılılaşabilmek bir diğeri de Batılılaşmanın sınırlarını tayin edebilmektir. Yüzyılın Osmanlı aydınlarının en temel meseleleri de Batılılaşmanın sınırlarını tayin edebilmek ve yaşanan ekonomik, kültürel ve politik çıkmazlardan kurtulabilmek üzerine kurulmuştur.19. yüzyılda Batıdan yapılan tercüme romanların etkisiyle doğan Türk romanından beklentiler de bu endişelere bağlı olarak şekillenmeye başlar. Çünkü roman türünü, sosyal hayattan ayrı düşünmek mümkün değildir.

Tanzimat romancıları, sosyal sorumluluk sahibi aydınlar olarak Osmanlı sosyal hayatını ilk telif eserleriyle birlikte işlemeye başlarlar. Özellikle Ahmet Midhat Efendi'nin romanlarında sadece Osmanlı'nın değil, Avrupa sosyal hayatının da yer yer konu edildiğini görürüz. Bunun nedeni eserlerinin bir kısmının adaptasyon olması, bazı romanlarının konusunu da çeşitli yabancı gazete haberlerinden almasıdır.

Sosyal tenkit, toplum yaşamını etkileyen herhangi bir olay veya durumun bir bakış açısına göre yorumlanmasıdır. Tanzimat romanında da sosyal meseleler ele alınırken sosyal tenkit diline sıkça başvurulmuştur. Sosyal tenkitle romancı, toplumun eleştirdiği yönlerini değerlendirirken olması gerekeni de dolaylı yoldan anlatmış olur. Bu bakış açısı; yazarın niyetini, yaslandığı ideolojik arka planı ve mensubiyetini ortaya koyar. Yazar, sosyal tenkidini yaparken bir "taraf"ın diliyle konuşur ve onların düşüncelerini aktarmış olur. Bunlara bağlı olarak Tanzimat romancısının sosyal tenkit profilini özetlersek; Osmanlılık dairesi içinde kalmak kaydıyla, Batı'nın sadece toplumsal

ilerlememize katkı sağlayacak yönlerinin alınması gerektiğini savundukları tespitini yapabiliriz.

Sosyal tenkit, Türk edebiyatında Tanzimat öncesi dönemlerde de çeşitli biçimlerde işlenmiştir. Tanzimat öncesindeki edebi dönemlerde, Divan edebiyatı ve halk edebiyatı ürünlerinde sosyal tenkit unsurlarına yaygın olarak rastlanmaktadır. Yaşanılan toplumun sosyal ilişkilerindeki aksaklıklar, ekonomik sıkıntılar ve yönetim zaafları gibi çeşitli konulara yönelik yapılan tenkitler, Türk edebiyatında bu meselelere duyarlılıkla yaklaşıldığını göstermektedir.

Tanzimat romancılarının romandan beklentileri oldukça fazladır. Hatta roman okutarak bireyi dönüştürmeyi arzularlar. Çünkü onlara göre roman, doğruyu ve yanlışı öğretecek ve başkalarının yaşadıklarından tecrübe edinilmesini sağlayacaktır. Özellikle dönemin şartlarına göre okuma imkânından yoksun olan kadınlara, en büyük öğretici olarak romanı sunarlar. Tanzimat romancılarının, Tanzimat neslini yetiştirme görevini kendilerinde görmeleri, okurlarını da birer öğrenci olarak kabul etmelerine neden olmuştur. Romanlarında bu niyetlerine açıkça yer vermişler; romanın ne için yazılması gerektiğini ve insan/ toplum hayatına hizmet etmesi zorunluluğunu belirtmişlerdir.

Tanzimat Devri romancılarının sosyal meselelere bakışını ve işledikleri sosyal tenkit konularını üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar; sosyo-ekonomik meseleler, sosyo-kültürel meseleler ve sosyo-politik meselelerdir. Bu üç ana başlık, bir toplumun sosyal hayatının hemen bütün dinamiklerini içermektedir. Toplumların sosyal yaşam analizlerini yapabilmek için, bu başlıklar altında yapılacak değerlendirmeler, önemli ipuçları sağlayacaktır. Tanzimat romanlarının tümü göz önüne alındığında; sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik meselelere yönelik yapılan tenkitlerin, sosyo-politik meselelerden daha fazla yer tuttuğu görülmektedir. Bu sebeplerin başında; Osmanlı sosyal hayatının; devrin kültürel ve ekonomik meselelerinden çok daha fazla etkilenmesi gelmektedir. Ayrıca padişaha sadık duruşuyla ülke içi politik meselelere karşı mesafeli durmayı tercih eden Ahmet Midhat'ın, sosyo-politik meselelere daha az yer vermesi de göz ardı edilmemelidir.

Romancıların sosyo-ekonomik meselelere yönelik yapmış olduğu tenkitler, toplumun maddi uygarlığının tüketime yönelik eğilimlerini ve tutumlarını içermektedir.

Osmanlı sosyal hayatı ve "öteki" olarak konumlandırdığı Avrupa sosyal hayatı, 19. yüzyılda sosyo-ekonomik açıdan zor bir darboğazdan geçmektedir. Batılılaşmanın, arzu edilen yönde gerçekleşmeyip gündelik yaşamın sığlığına sirayet etmesi, şekilci kalması ve en önemlisi de taklidî alafrangalılaşmanın izleğinde yürümesi, Osmanlı'yı bir tüketim toplumu olmaya sürüklemiştir. Romancının şikâyeti, tüketimi önceleyen ve yaygınlaştıran bir sosyal yapı kurulmasına yönelik olmuştur.

Alafrangalılaşma cereyanının etkisi altında türeyen züppe tiplerinin yaşam biçimleri, ekonomik bozukluğun en çok yaşandığı alanlar olarak görülmüştür. Çünkü züppe, tüketimin sembol insanıdır. Değer tanımazlığın birer örneği olan bu tiplerin "harcama"ya yönelik tutumları; çok boyutlu tüketim kültürünün ortaya çıkmasına neden olmuş ve dolayısıyla geleneksel olanın yitimini de beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan, Batı karşısında belki de en büyük yenilgi, insan bazında bu tiplerin ortaya çıkışıyla yaşanmıştır. Züppenin, tümüyle gösterişe dayanan giyimi, Fransızca hayranlığı, müsrifliği, çalışma ahlakından yoksun oluşu, Tanzimat romancısı tarafından züppenin en belirgin vasıfları olarak tenkit edilmiştir.

Tanzimat romanında, iki ayrı sosyal dünyanın sosyo-ekonomik yapısı gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Osmanlı ve Avrupa hayatı, çoğu zaman birbirleriyle mukayese edilerek sunulur. Her iki toplumun yaşadığı politik/ekonomik ve kültürel değişimler, onların gündelik yaşamlarını, alışkanlıklarını, yeme içme biçimlerini, eğlence anlayışlarını da değiştirmiştir. Özellikle Osmanlı sosyal hayatının ekonomik açıdan yaşamaya başladığı problemlerin kaynağı da Batılılaşma olarak gösterilir. Avrupa ise, yaşayış olarak hemen tamamen sosyo-ekonomik çıkmazların içerisine yuvarlanmaktadır. Avrupa'daki tüketim kültürünün başlamasının başlıca nedenleri kumar alışkanlığı, gece âlemlerinin ahlaksızlıkları, Paris öğrenci hayatı, metres hayatı ve gayr-i meşru çocuk sahibi olmanın yaygınlığı olarak gösterilir. Osmanlı sosyo-ekonomik hayatının yaşadığı bozukluklar, dar ve yüzeysel bir alana sahip olmasına rağmen, öteki toplum, Osmanlı ile karşılaştırılamayacak kadar sosyo-ekonomik bozukluklar içerisindedir.

Ahmet Midhat Efendi'nin ölçülü bir eğlence kültürüne bakışı esnek olsa da sefahate ve tüketime yönelen bir eğlence anlayışını asla kabul etmemiştir. Eğlencenin,

bireysel ve sosyal hayatı tehdit eder hale gelmesine örnek olarak içki, kumar, Beyoğlu baloları, Beyoğlu yaşantısı; Osmanlı sosyo-ekonomik hayatının bozulmuşluğunu gösteren yaşam unsurları olarak romanlarda öne çıkarılmıştır. Hele de kadının, bir tüketim nesnesine dönüştürülmesi, üzerinde en çok durulan meselelerden biri olarak görülmüştür. Çünkü başta Ahmet Mithat Efendi olmak üzere, Tanzimat romancılarına göre kadın; namusun ve ahlakın sembolü olarak sosyal ahlakı kuran en temel dayanak olmalıdır.

Paraya olan düşkünlük ve cimrilik de üstün bir çalışma ahlakına sahip olan Ahmet Midhat'ın tenkit konuları arasındadır. Okuruna çalışmayı, tutumlu olmayı, aynı zamanda cömert olmayı öğütler. Dönemin sosyo-ekonomik bozukluklarından bir diğeri de Osmanlı'nın ticari hayatındaki gelişmeler olarak ele alınmıştır. Batı karşısındaki ekonomik acizlik, ticari faaliyetlerin azalışı ve en önemlisi de gayretsizlik, bu konuda onu oldukça endişelendirmektedir.

Toplumun değerlerini ayakta tutan ve sosyal yaşamı kuran en önemli ayaklardan birini de sosyo-kültürel yapı oluşturmaktadır. Tanzimat romancısı, bu konudaki eleştirilerini yine hem Osmanlı toplumunu hem öteki toplumu hem de evrensel ölçüleri göz önüne alarak yapmıştır. Öteki toplumun sosyal hayatına yönelik yapılan tenkitlerin başlıcaları; sosyal ilişkilerin yozlaşması ve kopması, Paris'in garipliklerle dolu alışkanlıkları ve yaşantısı, Batı'da ve Rusya'da esaret kurumunun acımasız işlerliği, dinin yozlaşmasından kaynaklanan meseleler, asalete verilen önem, Avrupalı yazarların Doğu toplumlarına ve Osmanlı'ya bakışları ve Avrupalıların evlilik adetleri etrafında yapılmıştır.

Osmanlı toplumunun sosyo-kültürel hayatına yönelik olarak da İstanbul'un şehirleşme meseleleri, seyir yerlerinde sergilenen ahlaksızlıklar, eğitim meseleleri ve kadın eğitiminin gerekliliği, esaret meselesinin Osmanlı'daki algılanışı, Hristiyanlık karşısında İslamiyet'in üstünlüğü, gazetecilik ve yazarlık başta olmak üzere meslek gruplarının tutumları ve özellikle de kadın ve kadın erkek ilişkilerine yönelik tenkitler yapılmıştır. Tanzimat romancısının tavrı, açık bir şekilde kadından yanadır. Kadının, geleneksel toplumun aşırıya varan tutumları karşısında hayattan soyutlanmasının

yanlışlığına dikkat çekilerek onun, hayatın her alanında varlık göstermeye hakkı olduğu savunulmuştur.

Tanzimat romancısının terbiye ediciliği, insan ahlakına ve dünyanın kötü gidişatına karşı duyulan endişelerle de kendisini sık sık gösterir. Dedikodunun, insan ilişkilerine ve toplumsal ahenge verdiği zarar, insanların kendilerinin ve çevresindekilerin yaşadıklarından ibret almayışlarına karşı duyulan tepkiler de romanlarda önemle işlenmiştir.

Toplumun sosyal hayatında etkili olan belli başlı etkenlerden birini de politik gelişmeler ve değişimler oluşturmaktadır. Toplumun kültürel yaşantısından ekonomik yaşantısına kadar geniş bir hayat yelpazesini biçimlendiren sosyo-politik eğilimlerin nüfuz alanını görmek için Tanzimat devri iyi bir örnektir. Tanzimat devri, yani 19. yy.'ın ilk çeyreğinden son çeyreğine kadar uzanan zaman dilimi, Osmanlı politik hayatının en ciddi kırılmalarının yaşandığı bir süreci oluşturmaktadır. "Doğu" ve "Batı" kavramlarıyla öne çıkan "Osmanlılık" ve "Frenklik", bu bağlamda politik bir sürecin zıt kutuplarından başka bir şey değildir. Bu iki kavram dünyasının ilk karşılaşmaları, siyasal anlamda olmuştur. Kurulduğu andan itibaren Osmanlı Devleti'nin genişleme politikasının yönü, Batı'ya yönelik olduğu için kendini tamamen Batı fütuhatına endekslemiştir. 16. yy.'a değin kesin zaferlerle sonuçlanan ilerleme, siyasal, kültürel ve ekonomik açılardan Osmanlı lehine olmuştur. Fakat 17. yy.'la birlikte başlayan süreç, tamamen Osmanlı aleyhine gelişmeye başlamıştır. Avrupa'nın bilimsel ve akılcı ilerleyişi, Osmanlı'nın siyasal/ekonomik kan kaybı; bu defa saati tersten işletmiş ve Avrupa/Frenk ilerleyişi, Osmanlı siyasal/kültürel/ekonomik hayatını güçlü bir şekilde etkisi altına almaya başlamıştır. "Öteki", yani Avrupalı, 16 yy.'a kadar Osmanlı karşısında edilgen iken; 17. yy.'dan itibaren gittikçe yükselen bir etkinliğin öznesi haline gelmiştir.

Tanzimat romanında Osmanlı sosyo-politik hayatına yönelik yapılan tenkitler, kendisini Osmanlı merkeziyetçiliğinin sarsılmasına bağlı olarak göstermektedir. Yeniçerilerin otoriteye başkaldırarak devletin ve milletin huzuruna kastetmeye başlaması, 19. yüzyıla geçişin en sancılı olaylarından biri olarak Osmanlı politik hayatında yer etmiştir. Bunun yanında Cezayir ve Mısır gibi eski Osmanlı topraklarının kaybı ve İstanbul'a olumsuz etkileri de göz ardı edilmemiştir. Osmanlı'nın iç politik

hayatının en çok eleştirilen meselelerinin başında da bürokratik yapının yozlaşması ve memuriyet hayatının işlerliğini yitirmesi gelmektedir. Bu bozulmalar, iç otoriteyi zedeleyen önemli faktörlerin başında gelmektedir. Buna rağmen başta Ahmet Midhat olmak üzere Tanzimat romancılarının, bir aidiyet meselesi olarak Osmanlılıklarını her şartta ortaya koymaya ve Osmanlı gururunu üstün tutmaya çalıştıklarını görürüz. Avrupalı'nın kafasındaki zayıf Osmanlı imajını kırmayı ve onu yüceltmeyi birincil ödev olarak üstlenirler. Tanzimat romancısının sosyo-politik meseleleri Osmanlı sosyal hayatı ile sınırlı kalmayarak öteki'nin sosyo-politik meselelerine de yönelmiştir. Öteki toplumun kendi içindeki otorite yitimi ve sosyo-politik huzursuzlukları, çoğunlukla adaptasyon romanlar aracılığıyla Tanzimat romanında yer almış ve tenkit edilmiştir. Osmanlı'nın ve Avrupa'nın karşı karşıya geldiği en önemli meselelerden biri olarak Avrupalıların Osmanlı hâkimiyetindeki milletlere yönelik gerçekleştirdikleri tahrikler de dönemin önemli sosyo-politik huzursuzlukları olarak romanlara aksetmiştir.

Tanzimat romancısının kafasındaki temel mesele; Avrupa'nın Osmanlı siyasal, kültürel ve ekonomik hayatı üzerindeki hâkimiyetinin olumsuz etkilerini sorgulamak olmuştur. Bunun yanısıra onlar; etkinin sadece dış kaynaklı olmadığını, geleneksel yaşantının artık arıza vermeye başlayan, köhneleşen alışkanlıklarına ve geleneksel yaşayış biçimlerine de tepki verilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir.

KAYNAKLAR

A. İNCELENEN ROMANLAR

1. Ahmet Midhat Efendi'nin İncelenen Romanları

Ahmet Mithat Efendi, **Dünyaya İkinci Geliş yahut İstanbul'da Neler Olmuş,** (2000), Haz. Kazım Yetiş, TDK Yay., Ank.

_____, **Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrar,** (2000), Haz. Ali Şükrü Çoruk, TDK Yay., Ank.

_____, **Felatun Bey ile Rakım Efendi,** (2000), Haz. Nejat Birinci, TDK Yay., Ank.

_____, **Hüseyin Fellah,** (2000), Haz. M. Fatih Andı, TDK Yay., Ank.

_____, **Yeryüzünde Bir Melek,** (2000), Haz. Nuri Sağlam, TDK Yay., Ank.

_____, **Zeyl-i Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrar,** (2000), Haz. Ali Şükrü Çoruk, TDK Yay., Ank.

_____, **Paris'te Bir Türk,** (2000), Haz. Erol Ülgen, TDK Yay., Ank.

_____, **Çengi,** (2000), Haz. Erol Ülgen-M. Fatih Andı, TDK Yay., Ank.

_____, **Kafkas,** (2000), Haz. Erol Ülgen, TDK Yay., Ank.

_____, **Süleyman Muslî,** (2000), Haz. Erol Ülgen, TDK Yay., Ank.

_____, **Henüz 17 Yaşında,** (2000), Haz. Nuri Sağlam, TDK Yay., Ank.

_____, **Karnaval,** (2000), Haz. Kazım Yetiş, TDK Yay., Ank.

_____, **Acâyib-i Âlem,** (2000), Haz: Kazım Yetiş, TDK Yay., Ank.

_____, **Dürdane Hanım,** (2000), Haz. M. Fatih Andı, TDK Yay., Ank.

_____, **Vah,** (2000), Haz. Kazım Yetiş, TDK Yay., Ank.

_____, **Cellât,** (2000), Haz. Nuri Sağlam-Ali Şükrü Çoruk, TDK Yay., Ank.

_____, **Esrâr-ı Cinâyât,** (2000), Haz. Nuri Sağlam-Ali Şükrü Çoruk, TDK Yay., Ank.

_____, **Hayret,** (2000), Haz. Nuri Sağlam, TDK Yay., Ank.

_____, **Bahtiyarlık,** (2000), Haz. Nuri Sağlam, TDK Yay., Ank.

_____, **Cinli Han,** (2000), Haz. Nejat Birinci, TDK Yay., Ank.

_____, **Arnavutlar Solyotlar,** (2002), Haz. Nuri Sağlam, TDK Yay., Ank.

_____, **Haydut Montari,** (2002), Haz. Erol Ülgen, TDK Yay., Ank.

_____, **Demir Bey yahut İnkişâf-ı Esrâr,** (2002), Haz. M. Fatih Andı, TDK Yay., Ank.

_____, **Fennî Bir Roman yahut Amerika Doktorları,** (2002), Haz. M. Fatih Andı, TDK Yay., Ank.

_____, **Gürcü Kızı yahut İntikam,** (2002), Haz. Kazım Yetiş, TDK Yay., Ank.

_____, **Diplomalı Kız,** (2003), Haz. M. Fatih Andı, TDK Yay., Ank.

_____, **Müşahedat,** (2000), Haz. Necat Birinci, TDK Yay., Ank.

_____, **Rikalda yahut Amerika'da Vahşet Âlemi,** (2003), Haz. M. Fatih Andı, TDK Yay., Ank.

_____, **Gönüllü,** (2000), Haz. Erol Ülgen, TDK Yay., Ank.

_____, **Taaffüf,** (2000), Haz. Ali Şükrü Çoruk, TDK Yay., Ank.

_____, **Altın Âşıkları,** (2003), Haz. M. Fatih Andı, TDK Yay., Ank.

_____, **Eski Mektuplar,** (2003), Haz. Ali Şükrü Çoruk, TDK Yay., Ank.

_____, **Mesâil-i Muğlâka,** (2003), Haz. Kazım Yetiş, TDK Yay., Ank.

_____, (1292), **Karı Koca Masalı,** Kırkanbar Matbaası, İst.

_____, (1296), **Kıssadan Hisse,** Kırkanbar Matbaası, İst.

_____, (1309), **Ahmet Metin ve Şirzad Yahut Roman İçinde Roman,** İst.

_____, (1301), **Muhâberât ve Muhâverât**, İst.

_____, **Letaif-i Rivayat,** (2001), Haz. Fazıl Gökçek-Sabahattin Çağın, Çağrı Yay., İst. (Bu eserde; "Esaret, Felsefe-i Zenan, Firkat, Gençlik, Mihnetkeşan, Teehhül, Ölüm Allah'ın Emri, Bir Gerçek Hikâye, Çingene, Bir Tövbekâr, Obur, Çingene, Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar, Para, Dolaptan Temaşa, Ana Kız, Emanetçi Sıtkı, İki Hud'akâr" başlıklı hikayeler incelenmiştir.)

2. İncelenen Diğer Romanlar

Fatma Aliye Hanım, (1996), **Muhâdarât,** Haz. Emel Aşa, Enderun Kitabevi, İst.

Mizancı Mehmed Murat, (1999), **Turfanda mı yoksa Turfa mı?,** Haz. Tacettin Şimşek, Akçağ Yay., Ank.

Nabizade Nazım, (2004), **Zehra-Karabibik,** Haz.Özlem Fedai, Özgür Yay., İst.

Namık Kemal, (1984), **İntibah yahut Sergüzeşt-i Ali Bey,** Haz. Seyit Kemal Karaalioğlu, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İst.

Recaizade Mahmut Ekrem, (1985), **Araba Sevdası,** Haz. Seyit Kemal Karaalioğlu, İnkılâp Kitabevi, İst.

Samipaşazade Sezai, (1999), **Sergüzeşt,** Haz. Zeynep Kerman, M.E.B. Yay., Ank.

Şemsettin Sami, (2006), **Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat,** Haz. Özlem Nemutlu, Özgür Yay., İst.

B. KİTAPLAR

1. Edebî Kaynaklar

Aktaş, Şerif, (1991), **Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş**, Akçağ Yay., Ank.

Akyüz, Kenan, (1995), **Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri**, İnkılâp Kitabevi, İst.

Alangu, Tahir (1965), **Cumhuriyetten Sonra Hikâye ve Roman,** İstanbul Matbaası, İst.

Ali Muzaffer, (1317), **Ahmet Mithat Efendi,** Kasbar Matbaası, İst.

Andı, M. Fatih, (2004), **Roman ve Hayat,** Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İst.

Arslan, Fatih, (2009), **Öykünün Sesini Kısmak**, Salkımsöğüt Yay., Erzurum

Arslan, Naime Nur (2000), **Türk Edebiyatında Amerika ve Amerikalılar,** Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İst.

Arslan, Nihayet, (2007), **Türk Romanının Oluşumu, Dış Gerçeklik Açısından Bir İnceleme,** Pheonix Yay. İst.

Aytür, Ünal, (1977), **Henry James ve Roman Sanatı,** Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ank.

Banarlı, Nihad Sami, (1997), **Resimli Türk Edebiyatı Tarihi II,** Milli Eğitim Basımevi, İst.

Baydar, Mustafa, (1954), **Ahmet Mithat Efendi; Hayatı, Sanatı, Eserleri,** Varlık Yay., İst.

Bourneur, Roland, Real, Quellet, (1989), **Roman Dünyası ve İncelemesi,** (Çev. Hüseyin Gümüş), Kültür Bakanlığı Yay., Ank.

Budak, Ali, (2008), **Batılılaşma ve Türk Edebiyatı,** Bilge Kültür Sanat, İst.

Coşkun, Sezai, (2004), **Edebiyat Sosyolojisi**, Hece Yay., Ank.

Çelik, Hüseyin, (2000), **Reşat Nuri Güntekin'in Romanlarında Sosyal Tenkit,** Kültür Bakanlığı Yay.,Ank.

Çetişli, İsmail (2000), **Metin Tahlillerine Giriş Roman-Hikaye,** Kardelen Yay., Isparta

Çiftçi, Hasan (2002), **Klâsik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ank.

Demir, Yavuz, (2002), **Zaman Zaman İçinde Roman Roman İçinde: Müşahedat,** Dergah Yay., İst.

_____, (2002), **İlk Dönem Türk Hikâyelerinde Anlatıcılar Tipolojisi,** Dergah Yay., İst.

Dino, Güzin, (1978), **Türk Romanının Doğuşu,** Cem Yayınevi, İst.

_____, (1954), **Tanzimat'tan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru,** Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., Ank.

Dürder, Baha, (1971),**Roman Anlayışı,** Remzi Kitabevi, İst.

Enginün, İnci, (1983), **Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları,** Dergah Yay., İst.

Ercilasun, Bilge, (1981), **Servet-i Fünûn'da Edebi Tenkit**, Kültür Bakanlığı Yay., Ank.

Ergin, Muharrem, (2001), **Dede Korkut Kitabı,** Boğaziçi Yay., İst.

Esen, Nüket, (2006), **Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar,** İletişim Yay., İst.

Esen, Nüket, Köroğlu, Erol, (2006), **Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar,** Boğaziçi Yay., İst.

Evin, Ahmet Ö. (2004), **Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi**, (Çev. Osman Akınhay), Agorakitaplığı Yay., İst.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, (1950), **Bayburtlu Zihni- Bir Edebiyat Sosyolojisi Denemesi,** Ülkü Basımevi, İst.

Fındley, Carter V., (1999), **Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da,** (Çev. Ayşen Anadol) Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İst.

Finn, Robert P. (2003), **Türk Romanı İlk Dönem 1872–1900,** (Çev. Tomris Uyar) Agorakitaplığı Yay., İst.

Forster, E. M., (1982), **Roman Sanatı,** (Çev. Ünal Aytür), Adam Yay,, İst.

Girard, René ,(2001), **Romantik Yalan ve Romansal Hakikat,** (Çev. Arzu Etensel İldem), Metis Yay., İst.

Goldman, Lucien, (2005), **Roman Sosyolojisi,** (Çev. Ayberk Erkay), Birleşik Yay., İst.

Göçgün, Önder, (1987), **Namık Kemâl,** Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ank.

Gökçek, Fazıl, (2006), **Osmanlı Kapısında Büyümek,** İletişim Yay., İst.

Gürbilek, Nurdan, (2007), **Kör Ayna Kayıp Şark,** Metis Yay.,İst.

Haedens, Kleber, (1953), **Roman Sanatı**, (Çev. Yaşar Nabi Nayır), Varlık Yay., İst.

Has-Er, Melin,(2000), **Tanzimat Devri Türk Romanında Kadın Kahramanlar**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ank.

İdil, A. Mümtaz, (1983), **Gerçeklik ve Roman,** Dayanışma Yay., Ank.

Kabaklı, Ahmet, (1994), **Türk Edebiyatı (Hikaye ve Roman), C.5.** Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İst.

Kaplan, Mehmet, (1999), **Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 2**, Dergâh Yay., İst.

_____, (1996), **Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri,** Dergah Yay., İst.

Karpat, Kemal, (1971), **Çağdaş Türk Edebiyatında Sosyal Konular,** Varlık Yay., İst.

Kaya, Muharrem, (2004), **Türk Romanında Destan Etkisi,** Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank.

Kavcar, Cahit, (1985), **Batılılaşma Açısından Servet-i Fünun Romanı**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank.

Kızıltan, Mübeccel (1993), **Fatma Aliye Hanım Yaşamı-Sanatı-Yapıtları ve Nisvan-ı İslam**, Mutlu Yay., İst.

Korkmaz, Ramazan, (2004), **Yeni Tiirk Edebiyatı El Kitabı,** Grafiker Yay,, Ank.

_____, (1997), **Sabahattin Ali,** YKY, İst.

Kudret, Cevdet, (1987), **Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman**, **I,** Varlık ve İnkılâp Yayınevleri, İst.

_____, (1962), **Ahmet Mithat,** TDK. Yay., Ank.

Kurnaz, Şefika, (1992), **Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını**, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İst.

Millas, Herkül, (2000), **Türk Romanı ve Öteki Ulusal Kimlikte Yunan İmajı**, Sabancı Üniversitesi Yay. İst.

Moran, Berna, (2002), **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I**, İletişim Yay., İst.

_____, (2001), **Edebiyat Kuramları ve Eleştiri,** İletişim Yay., İst.

Naci, Fethi, (1981), **100 Soruda Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme**, Gerçek Yayınevi, İst.

_____, (1992), **Roman ve Yaşam,** YKY, İst.

Namık Kemal, (1997), **Namık Kemal ve İbret Gazetesi** (Haz:Mustafa Nihat Özön), YKY., İst.

Okay, Orhan, (2005), **Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı**, Dergâh Yay., İst.

_____ ,(1991), **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi,** MEB Yay., Ank.

_____, (1998), **Sanat ve Edebiyat Yazıları**, Dergah Yay., İst.

Özcan, Tarık (2005), **Şair ve Sözün Mahşeri Oktay Rifat,** Akçağ Yay., Ank.

Özkan, Ömer, (2007), **Divan Şiirinin Penceresinden Osmanlı Toplum Hayatı,** Kitabevi Yay., İst.

Özön, Mustafa Nihat, (1985), **Türkçede Roman,** Burhanettin Matbaası, İst.

_____, (1941), **Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi,** Maarif Matbaası, İst.

Parla, Jale, (2000), **Don Kişot'tan Bugüne Roman,** İletişim Yay., İst.

_____, (2006), **Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri**, İletişim Yay., İst.

_____, (2005), **Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik,** İletişim Yay., İst.

Parlatır, İsmail, (1987), **Tanzimat Romanında Kölelik**, Türk Tarih Kurumu Yay., Ank.

Rado, Şevket, (1986), **Ahmet Mithat Efendi,** Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ank.

Sevük, İsmail Habib, (Tarihsiz), **Tanzimat Devri Türk Edebiyatı,** İst.

Stanzel, Franz.K, (1997), **Roman Biçimleri, (**Çev. Fatih Tepebaşlı,), Çizgi Kitabevi Yay., Konya

Stevick, Philip, (1988), **Roman Teorisi,** (Çev. Sevim Kantarcıoğlu), Gazi Üniversitesi Yay., Ank.

Şemseddin Sami, (1996), **Kadınlar,** (Haz: İsmail Doğan), Gündoğan Yay., Ank.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, (1997), **19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitabevi, İst.

_____, (1992), **Edebiyat Üzerine Makaleler, (**Haz. Zeynep Kerman), Dergah Yay,, İst.

Tansel, Fevziye Abdullah, (1960), **Şinasi Makaleler Külliyet IV,** Dün-Bugün Yayınevi, Ank.

Tekin, Mehmet, (2001), **Roman Sanatı-I,** Ötüken Yay., İst.

Tepebaşılı, Fatih, (2002), **68 Kuşağı Yazarlarından Uwe Timm ve Toplumsal Eleştiri**, Çizgi Kitabevi Yay., Konya

Timur, Kemal, (2006), **Türk Romanında Dinler ve İnançlar,** Elips Yay., Ank.

Timur, Taner, (2002), **Osmanlı Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik**, İmge Kitabevi, Ank.

Us, Hakkı Tarık (Haz.) (1955), **Bir Jübilenin İntibaları, Ahmet Mithat'ı Anıyoruz,** İst.

Ülgen, Erol, (1994), **Ahmet Mithat'ta Çalışma Fikri,** Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Yay., İst.

Ülken, H. Ziya, (1935), **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü,** Vakit Gazete, Matbaa, Kütüphane, İst.

Wellek, R. -Warren, A., (1983), **Edebiyat Biliminin Temelleri,** Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank.

Yetiş, Kazım, (2007), **Dönemler ve Problemler Aynasında Türk Edebiyatı**, Kitabevi Yayınları, İst.

Yavuz, Hilmi, (1977), **Roman Kavramı ve Türk Romanı,** Bilgi Yayınevi, Ank.

Yazgıç, Kamil, (1940), **Ahmet Mithat Efendi Hayatı ve Hatıraları,** Tan Matbaası, İst.

Yılmaz, Durali, (1997), **Roman Kavramı ve Türk Romanının Doğuşu**, Akçağ Yay., Ank.

_____, (1986), **Roman Sanatı ve Toplum**, Ötüken Neşriyat, İst.

2. Genel Kaynaklar

Ahmet Mithat Efendi, (1317), **Ana Babanın Evlad Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi,** İst.,

_____, (1317), **Peder Olmak Sanatı,** İst.

Adorno, Theodor W., (2006), **Eleştiri/Toplum Üstüne Yazılar**, (Çev. M. Yılmaz Öner) Belge Yay., Ank.

Akçura, Yusuf, (1976), **Üç Tarz-ı Siyaset,** Türk Tarih Kurumu Yay., Ank.

Akgündüz, Ahmet, Öztürk, Said, (1999), **Bilinmeyen Osmanlı,** Osmanlı Araştırma Vakfı, İst., 1999, İst.

Akyüz, Yahya (2008), **Türk Eğitim Tarihi,** Pegem Akademi Yay., Ank.

Altındal, Meral, (1994),**Osmanlı'da Kadın,** Altın Kitaplar Yayınevi, İst.

Armaoğlu, Fahir (1999), **19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914),** Türk Tarih Kurumu Yay.

Assmann, Jan, (2001), **Kültürel Bellek,** (Çev. Ayşe Tekin), Ayrıntı Yay., İst.

Avcıoğlu, Doğan, (1995), **Türkiye'nin Tarihi,** C.I, Tekin Yay., İst.

Aydın, Mustafa, (1997), **Kurumlar Sosyolojisi,** Vadi Yayınları, Ank.

Baudrillard, Jean, (2008), **Tüketim Toplumu,** Ayrıntı Yay., İst.

Berkes, Niyazi, (2008), **Türkiye'de Çağdaşlaşma,** YKY, İst.

Cebeci, Dilaver, (1993), **Tanzimat ve Türk Ailesi-Sosyal Değişme Açısından Tanzimat İstanbul'unda Türk Ailesi Üzerine Bir İnceleme,** Ötüken Neşriyat, İst.

Çakır, Serpil (1996), **Osmanlı Kadın Hareketi,** Metis Yay., İst.

Devellioğlu Ferit, (1997), **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat,** Aydın Kitabevi Yay., Ank.

Doğan, İsmail, (2003), **Bizde Kadın,** Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İst.

Doğramacı, Emel (1992), **Türkiye'de Kadının Dünü ve Bugünü,** Türkiye İş Bankası Kültür Yay.,Ank.

Engelhardt, (1999), **Tanzimat ve Türkiye,** (Çev. Ali Reşad), Kaknüs Yay., İst.

Faroqhı, Suraıya, (2000), **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam,** (Çev. Elif Kılıç) Tarih Vakfı Yurt Yay., İst.

Feroz, Ahmed, (2007), **Modern Türkiye'nin Oluşumu,** Kaynak Yay., İst.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, (1940), **Tanzimat'ta İçtimaî Hayat,** Maarif Matbaası, İst.

Gökalp, Ziya, (1976), **Türk Medeniyeti Tarihi,** Kültür Bakanlığı Yay., Ank.

Güngör, Erol, (1997), **Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak,** Ötüken Yay., İst.

_____, (1996), **Sosyal Meseleler ve Aydınlar,** Ötüken Yay., İst.

Hammer (1996), **Büyük Osmanlı Tarihi,** C.9, İst.

Hourani, Albert, Heyd, Uriel, Davıson, Roderic H., Owen, Roger, Ahmad, Feroz, Lambton, Ann K.S., (1997), **İslâm Dünyası ve Batılılaşma,** Yöneliş Yay. İst.

İnalcık, Halil, Seyitdanlıoğlu, Mehmet, (2006), **Tanzimat/Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Phoenix Yayınevi, Ank.

Karpat, Kemal H., (2006), **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma,** (Çev. Dilek Özdemir), İmge Kitabevi, Ank.

Kazıcı, Ziya, (2003), **Osmanlı'da Toplum Yapısı,** Bilge Yay., İst.

Kırkpınar, Leyla, (2001), **Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Kadın,** Kültür Bakanlığı Yay., Ank.

Koca, Ferhat, (2000), **Osmanlı'dan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları,** Rağbet Yay.,İst.

Kocabaşoğlu, Uygur, (2004), **Modernleşme ve Batıcılık,** İletişim Yay., İst.

Kongar, Emre, (2004), **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği,** Remzi Kitabevi, İst.

Lewis, Bernard, (2004), **Modern Türkiye'nin Doğuşu,** Türk Tarih Kurumu Yay., Ank.

Maclver, R.M., Page, Charles H., (1994), **Cemiyet I,** (Çev. Doç. Dr. Amiran Kurtkan), Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İst.

Mardin, Serif, (1998), **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,** İletişim Yay., İst.

Meriç, Cemil, (1992a), **Bu Ülke,** İletişim Yay., İst.

_____, (2004), **Kırk Ambar,** İletişim Yay., İst.

Meriç, Nevin, (2000) **Osmanlı'da Gündelik Yaşamın Değişimi,** Kaknüs Yay., İst.

Nerval, Gerard, (1974), **Muhteşem İstanbul,** (Çev. Refik Özdek), Boğaziçi Yay., İst.

Ortaylı, İlber, (2007), **Batılılaşma Yolunda,** Merkez Kitapları, İst.

_____, (2007), **Osmanlı Toplumunda Aile,** Pan Yayıncılık, İst.

_____, (2007), **Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek,** Timaş Yayınları, İst.

_____, (2006), **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı,** Alkım Yayınevi, İst.

Özakpınar, Yılmaz, (1999) **İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü,** Ötüken, Yayınevi, İst.

Özer, İlbeyi, (2006), **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Yaşam ve Moda,** Truva Yay. İst.

Sakaoğlu, Necdet (1993), **Osmanlı Eğitim Tarihi,** İletişim Yay., İst.

Toledano, Ehud, (1994), **Osmanlı Köle Ticareti,** Tarih Vakfı Yurt Yay., İst.

Turhan, Mümtaz, (1972), **Garplılaşmanın Neresindeyiz?,** Yağmur Yay., İst.

Türköne, Mümtaz'er, (1995), **Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri,** Yeni Şafak Kitaplığı, İst.

Urry, John, (1999), **Mekânları Tüketmek,** Ayrıntı Yay., İst.

Ülken, Hilmi Ziya, (2004),**Türk Tefekkürü Tarihi,** Yapı Kredi Yay., İst.

_____, (2005), **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,** Ülken Yay., İst.

Vahapoğlu, M. Hidayet, (2005), **Osmanlıdan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okullar,** M.E.B. İst.

Yavuz, Hilmi, (2009), **Alafrangalığın Tarihi,** Timaş Yay., İst.

C. MAKALELER

Ahmet Midhat Efendi, "Karılar", **Kırkanbar** (seri makale), İstanbul, 1292/ 1876, s.765-881

Akdeniz, Safiye, "Tanzimat Dönemi Edebiyatçılarının Kadın Problemine Yaklaşım Biçimleri", **Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi,** S. 15, İzmir 2008, s.1-32

Aksoy, Nazan, "Türk Romanında Kadın İmgesi", **Türklük Araştırmaları Dergisi,** M.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., İst., 1997 S. 8, s.35–41

Alıcı, Lütfi, "Klasik Türk Edebiyatında Sosyal Tenkit Örnekleri Olarak Yuf Redifli Şiirler", **İlmi Araştırmalar,** İstanbul 2004/1, S.17

Altunbaş, Kurtuluş, "Araba Sevdası", **Milli Kültür,** Ekim 1983, S. 42, s.54-55

Alver, Köksal, "Üç İstanbul Romanı Üzerine Sosyolojik Okuma Denemesi", **İlmi Araştırmalar,** İstanbul, 2002, S.15,

_____, "Züppe ve Züppeliğin Toplumsal Boyutu", **Hece,** Aralık 2008, S.144, s. 72-80

_____, "Züppeliğin Sosyolojisi: Türk Romanında Züppe Tipler Örneği", **Hece,** Mayıs-Haziran-Temmuz 2002, S.65-66-67, s. 252-266

Andı, M. Fatih, "Ahmet Midhat Efendi'nin Romanlarında Beykoz", **İlmi Araştırmalar**, 2006, S.21, s. 7-14

_____, "Bir Medeniyet Algılaması Olarak Ahmet Mithat Efendi'nin Paris'i", **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar** (Haz. Nüket Esen, Erol Köroğlu), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 256-275

Antel, Sadrettin Celal, "Tanzimat Maarifi", **Tanzimat I (Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle),** Maarif Basımevi, İst., 1940, s. 441-462

Arık, Şahmurat, "Ahmet Midhat Efendi'nin Romanlarında Roman Sanatı Üzerine Düşünceler", **İlmi Araştırmalar,** 2006, S.21, s.15-36

Argunşah, Hülya, "Tanzimattan II. Meşrutiyet'e Türk Romanı", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,** 2006, C.4, S.8, s. 23-100

_____, "Ahmet Mithat Efendi'nin Tarihi Romancılığı", **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar** (Haz. Nüket Esen,

Erol Köroğlu), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 119-138

Arslan, Nur Gürani, "Ahmet Mithat Efendi'nin Romanlarında Yabancılar", **Türk Dili,** Mayıs 1995, S. 521, s.590-600

Asiltürk, Baki, "Ahmet Midhat Efendi Müşteşrikler Kongresinde", **Türk Dili,** Mayıs, 1995, S. 521

Aslan, Seyfettin, Yılmaz, Abdullah, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Bürokratik Yapı ve Düşüncesinin Değişimi", **C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi,** C. 2, S. 1, s.287-297

Ataç, Nurullah, "Roman Üzerine", **Türk Dili Roman Özel Sayısı,** Temmuz 1964, C. XIII, S. 154, s. 648-651

Aytaç, Ömer, "Boş Zaman Üzerine Kuramsal Yaklaşımlar", **Fırat Üniv. Sosyal Billimler Dergisi,** C. 12, S. 1, Ocak, 2002, s.231-260

Aytaş, Gıyasettin,"Batılılaşma Maceramızda Türk Romanına Yansıyan Tipler I", **Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, Ankara, 2002, C.22, S.1, s.133-148

Aytekin, Halil, "XIX. Yüzyıl Fransız ve Türk Romanında Kötü Yola Düşmüş Kadın Portrelerinin Karşılaştırılması", **İlmi Araştırmalar,** İstanbul, 2003, S.16

Ayyıldız, Mustafa, (1994), "Roman ve Roman Okuruna Roman Sosyolojisi Açısından Bir Yaklaşım", **Yedi İklim,** Kasım 1994, s.12-14

Birinci, Necat, "Ahmet Mithat Efendi'nin Önemli Bir Romanı I", **Kubbealtı Akademi Mecmuası,** Ocak 1980, C. IX, S. 1, s. 66-76

_____, "Ahmet Mithat Efendi'nin Önemli Bir Romanı II", **Kubbealtı Akademi Mecmuası,** Nisan 1980, C. IX, S. 1, s. 66-76

_____, "Ahmet Mithat Efendi'nin Önemli Bir Romanı III", **Kubbealtı Akademi Mecmuası,** Temmuz 1980, C. IX, S. 3, s. 44-75

_____, "Ahmet Mithat Efendi'nin Önemli Bir Romanı IV", **Kubbealtı Akademi Mecmuası,** Ekim 1980, C. IX, S. 4, s. 69-74

Birkalan, Hande, "Müşahedat'a Etnografik Bakış", **Tarih ve Toplum,** Kasım 2000, C. 34, S. 203

Burian, Orhan, "Toplumsal Eleştiri", **Yeni Ufuklar,** 1976, S.271, s. 1-5

Caferoğlu, Ahmet, "Ahmet Mithat Efendi ve Türkçemiz", **İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,** 1946, C. 1, S. 1

Çeri, Bahriye, "Orhan Okay ile Ahmet Midhat Üzerine", **Tarih ve Toplum,** Kasım 2000, C. 34, S. 203

_____,"Bir Kadın ve Ahmet Midhat Efendi", **Tarih ve Toplum,** Kasım 2000, C. 34, S. 203

Çetin, Nurullah, "Tanzimat Döneminde Türk Romanı", **Hece,** Mayıs-Haziran-Temmuz 2002, S.65-66-67, s. 21-33

Demirtaş, Ceyhun, "Osmanlılarda Aydın Kavramı ve Edebiyat", **Varlık,** Eylül 1996, S.1068, s. 2-9

Dizdaroğlu, Hikmet, "İlk Romanımız", **Türk Dili,** Nisan 1967, C. XVI, S. 187, s. 487-494

_____, "Namık Kemal ve Türk Romanının Doğuşu", **Ulusal Kültür,** s.191

Duman, Halûk Harun, "Türk Romanlarına İstatistiksel Bir Yaklaşım Denemesi", **Müteferrika,** Yaz 2007/1, S.31

Duymaz, Recep, "Muhayyelat ile Çengi Arasındaki Benzerlikler", **Dergah,** C. X, Sayı: 118, Aralık 1999, s. 20-22

_____, "Muhayyelat ile Çengi Arasındaki Benzerlikler II", **Dergah,** C. X, Sayı: 119, Ocak 2000, s. 17-19

_____, "Muhayyelat ile İntibah Arasındaki Benzerlikler III", **Dergah,** C. X, Sayı: 117, Kasım 1999, s. 10, 11; 21

_____, Muhayyelat ile Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat Arasındaki Benzerlikler II, **Dergah,** C. X, Sayı: 115-116, Eylül-Ekim 1999, s. 10, 11; 21, 22

Dürder, Baha, "Namık Kemal'in Romanları", **Varlık,** 15 Aralık 1940, C. IX, S. 179, s.251-252

Emil, Birol, "Türkiye'de Çağdaşlaşma Meselesi ve Edebiyattaki Akisleri", **Türk Kültürü,** Mart 1982, S.227, s.261-271

Emre, İsmet, "Batılılaşma Sürecindeki Türk Romanında Eşitsizlik", **Türk Dili ve Edebiyatı Makaleleri,** Sivas, 2003, S. 3, s.337-359

Enginün, İnci, "Ahmet Midhat Efendi", **Türk Dili,** Mayıs 1995, S. 521

_____, "Ahmet Mithat'ın Hâlâ Geçerli Öğüdü: Kızlarınızı Okutun", **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar** (Haz. Nüket Esen,

Erol Köroğlu), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 192-200

_____, "Acımak Romanı ve Sosyal Tenkit", **Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, S.2, İzmir, 1983

Es, Hikmet Feridun, "Araba Sevdası Ne Zaman ve Nasıl Yazıldı", **Akşam,** 3 Mayıs 1945

Esen, Nükhet, "Tanzimat Romanında Yazarın Konumu", **Hürriyet Gösteri,** S.66, Mayıs, 1986, s.16–18

_____, "Bir Osmanlı'nın Batı Romanına Bakışı: Ahmet Mithat'ın Ahbâr-ı Âsâra Tamîm-i Enzâr-ı", **Şinasi Tekin Anısına Uygurlardan Osmanlıya,** Simurg Yay., İst., 2005, s.384-388

_____, "Ahmet Mithat'ta Kronotop Kavramı", **Kitaplık,** S. 54, 2002

_____, "Ahmet Midhat Efendi'nin Bazı Romanlarında Teknik", **Türk Dili,** Mayıs,1995, S. 52

Findley, Carter, "Ahmet Midhat'ın Sevda-yı Say-ü Amel-i", **Tarih ve Toplum,** Kasım 2000, C. 34, S. 203

Georgeon, François, "Ahmet Mithat'a Göre Ekonomi Politik",**Osmanlı-Türk Modernleşmesi** (1900-1930) (Çev. Ali Berktay), İst., Yapı Kredi Yay., 2006

Gökalp, G. Gonca, "Osmanlı Dönemi Türk Romanının Başlangıcında Beş Eser", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Osmanlı'nın 700. Yılı Özel Sayısı,** Ekim 1999, s.185-202

Gökçek, Fazıl, "Don Kişot'tan Ahmet Mithat Efendiye", **Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi,** S. 12, İzmir, 2006, s. 9-20

_____, "Tanzimat Dönemi Roman ve Hikâyelerinde Kadın-Erkek İlişkilerinin Düzenlenişi İle İlgili Bazı Tespitler", **Türk Yurdu,** Haziran 2000, C.20, S.153-154

Gökşen, E.Naci, "İlk Gerçekçi Romanımız: Araba Sevdası", **Türk Dili,** S.154, Temmuz 1964

_____, "Türk Romanında Çocuk", **Türk Dili,** C. VI, S. 69, Haziran 1957, s. 486-488

Haser, Melin, “Tanzimat Devri Türk Romanında Kadın”, **Türk Edebiyatı,** Temmuz 1998, S. 297

Işın, Ekrem, “Tanzimat, Kadın ve Gündelik Hayat”, **Tarih ve Toplum**, Mart 1988, C.9, S.51

_____, Jön Türk İdeolojisinin Türk Romanına Etkileri: Mizancı Murat ve Toplumsal Ütopyası, **Sanat Olayı,** S. 5, Mayıs 1981

İleri, Selim, “Anlatmak İstiyorum”, **Hürriyet Gösteri,** Ekim 1986, S.71, s.28-30

İnci, Handan, “Tanzimat Romanında Birey-Toplum Çatışması ve İntihar”, **Varlık,** Eylül 1996, S. 1068, s.10-13

_____, “Ahmet Midhat Efendi ve Çocuk Terbiyesi”, **Türk Dili,** Mayıs 1995, S. 521

Kaplan, Mehmet, “Taaşuk-ı Talat ve Fitnat Romanının Yeni Türk Edebiyatına Getirdikleri”, **Milleterarası Türkoloji Kongresi Bildirileri,** 1985

Kefeli, Emel, “Ahmet Mithat Efendi ve Tercüme”, **Türk Dili,** Ahmet Mithat Efendi Özel Bölümü**,** Mayıs 1995, S. 521, s. 612 – 618

Kerman, Zeynep, “Tanzimat Devri Türk Edebiyatında Esaret Temi ve Sergüzeşt Romanı”, **Milli Kültür,** Aralık 1981, C.3, S.7

Kılıç, Zülküf, “Klâsik Türk Şiirinde Sosyal Eleştiriye Genel Bir Bakış” **Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları,** 2009, Elazığ

Kılıç, Zülküf, “KlâsikTürk Şiirinde XVII. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Sosyal Eleştirinin Tarihî Seyri” **Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları,** 2009, Elazığ

_____, “Klâsik Türk Şiirinde Eleştirinin Siyasî ve Toplumsal Boyutu”, **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** Volume 4/2 Winter 2009

Kodaman, Bayram, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Çağdaşlaşma Sorunları”, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, 2005, s.149-158

Konuk, Osman, “Türk Sosyolojisi ve Türk Romanı:Paralel Bir Okumaya Giriş”, **Sosyoloji Yıllığı, Baykan Sezer’e Armağan,** Kızılelma Yay., 2004, s.485-491

Korkmaz, Ramazan, "Romanda Dramatik Aksiyonu Sağlayan Değerlerin Görüntü Seviyeleri", **Scholarly Depth and Accuracy, Lars Johanson Armaganı,** Grafiker Yay., Ankara, 2002, s.273

Koz, M. Sabri, “Ahmet Mithat Efendi’nin Eserleri”, **Kitaplık,** S. 54, 2002

Kökden, Uğur, "Ahmet Mithat Efendi'nin Büyük Ailesi, **Kitaplık,** S. 54, 2002

Köse, Nerin, "Türk Halk Hikâyelerinde Sosyal Tenkit", **Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, S.6, İzmir, 1991

Kösemihal, Nurettin Şazi, "Edebiyat Sosyolojisine Giriş", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, S. 19-20, İstanbul, 1964-1966

Kuyaş Ahmet, "Osmanlı Türk Modernleşmesi ve Ordunun Siyasetteki Yeri Üzerine", **Cogito,** Yaz 1999, S. 19, s. 259-267

Kütükçü, Tamer, "Tanzimat Romanı, Kadın/Aşk ve Yeryüzünde Bir Melek", **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar** (Haz. Nüket Esen, Erol Köroğlu), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 163-182

Mardin, Şerif, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", **Türkiye Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar,** İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Enstitüsü, İstanbul, 1971

Mılls, C.Wright, "Toplumsal Tabakalaşma Sosyolojisi", (Çev. Özer Ozankaya), **Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay.,** IXX, 3-4, 1964, Ank.

Namık Kemal(1872), "Aile", **İbret**, s.56, İst.

Narlı, Mehmet, "Tanzimat Romanında Beden ve Kişilik İlişkileri Üzerine Bir Çözümleme",**Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları,** Ocak-Haziran 2009, S.1, s. 165-177

_____, "Safderun Alafranga / Ahlaksız Züppe / Entelektüel Kötü", **Hece,** Aralık 2008, S.144, s. 81-90

Nişancı, Şükrü, (2002), "Türk Siyasal Tarihinde/Düşüncesinde "Yeni Osmanlı Hareketi/Düşüncesi'nin Yeri", **Maltepe Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi**, S.2, s. 67-75

Okay, M. Orhan, "Teşebbüse Sarfedilmiş Bir Hayatın Hikâyesi", **Kitaplık,** S. 54, 2002

_____, (2006), Tanzimatçılar: Yenileşmenin Öncüleri (1860-1896), **Türk Edebiyatı Tarihi,** Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., İst.

Orhan, Selçuk, "Kendinibilmezliğin Bilinci", **Hece,** Aralık 2008, S.144, s. 61-71

Özbalcı, Mustafa, "Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Bazı Romanlarında Ferdî ve Sosyal Tenkit", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, S.6, Samsun, 1999, s.207-220

Özcan, Tarık, "Romanda Sosyal Ortam", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Elazığ, C.10, S.2, s.99-109

Özdemir, Nebi, (2007), Osmanlı Tüketim Kültürü, Eğlence ve Yazılı Medya İlişkisi, **Milli Folklor**, S. 73

Parla, Jale, "Karnaval Sürüyor", **Tarih ve Toplum,** Kasım 2000, C. 34, S. 203

Parlatır, İsmail, Türk Romanında Tipler, **Türk Dili,** Nisan-Mayıs, 1984, C:48

Rosay, Ceylan Pınar de, "Ahmet Mithat Efendi'nin Anlattıklarıyla Osmanlı Modernleşmesi", **İdea İnsan Bilimleri Dergisi,** Bahar 2009, C.1, S.1

Sefercioğlu, M. Nejat, (2002), "**Divan Şiirinin Gerçek Hayatla Bağlantısı**", Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, C. 11, S. 11, s. 664-681

Somel, Selçuk Akşin, (2003), "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi", **Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi,** İletişim Yay., C.1, İst.

Sungu, İhsan, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", **Tanzimat I (Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle)**, Maarif Basımevi, İst., 1940, s. 777-857

Tansel, Fevziye Abdullah, "Ahmet Mithat Efendi'nin Garp Dillerinden Tercüme Roman ve Hikâyeleri", **Tercüme**, Nisan-Haziran 1955, C.II, S. 60

Tekin, Mehmet, "Ailedeki Sosyal Değişme ve Bu Değişmenin Türk Romanına Yansıması", **Milli Kültür,** Kasım 1990, S.78, s.40-44

Timur, Kemal, "Romanlarında Eserlerinin Reklamını Yapan Bir Yazar: Ahmet Mithat Efendi", **Türk Dili,** Ekim 2004, S.634, s.401-412

_____, (2009), "Tanzimat Dönemi Türk Romanında Din Duygusu ve İnançlar", **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** Volume 4 /1-II Winter, s. 2089-2125

Toker, Şevket, "Batılılaşma ve Alafrangalık", **Ege Üniversitesi E.F.T.D. ve E. Araştırmaları Dergisi,** İzmir, 1985, S. 4, s.79-109

Turan, Namık Sinan (2005), "Modernleşme Olgusunun Osmanlı Toplum Yaşamına Yansımaları ve Ta'addüd-i Zevcat (Çokeşlilik) Sorunu", **Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları, İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Dergisi,** İstanbul, Yıl:4, S.7

Turinay, Necmettin, "Yazıldığı Şartlar İçerisinde Müşahedat", **Türk Edebiyatı,** Şubat 2004, S. 364, s.46-49

Turna, Nalan, "Ahmet Midhat Efendi'nin Müdâfaası", **Tarih ve Toplum,** Kasım 2000, C. 34, S.203

Türkay, Osman, Edebiyatta Toplumsal Yapı, **Yeditepe,** s. 8,11

Uçman, Abdullah, "Türk Romanında İlk Alafranga Tip: Felatun Bey", **Kitaplık,** S. 54, 2002

Uğurcan, Sema, "Ahmet Midhat Efendi'nin Romanlarında Tarih ve Medeniyet", **Türk Dili,** Mayıs, 1995, S. 521

_____, "Osmanlı-Türk Romanında Çalışan Kadın Tipleri", **Türklük Araştırmaları Dergisi,** Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 2002-2003, S.11-13-14, s.117-126,s. 87-96

_____, "Ahmet Mithat Efendi'nin Hatıratı ile Romanları Arasındaki Münasebet", **Marmara Üniversitesi Türklük Araştırmaları Dergisi,** s.185-189/2

_____, "Ahmet Midhat Efendi ile Fatma Aliye Hanım'ın Ortak Olarak Yazdıkları Bir Roman: Hayal ve Hakikat", **Türk Kültürü**, S.225, Yıl:20, Ocak 1982

Uyguner, Muzaffer, "Türk Romanının Doğuşu Üzerine", **Türk Dili,** Nisan 1976, C.XXXIX, S. 331, s. 364-368

Ülgen, Erol, "Ahmet Midhat Efendi'de Askerlik Fikri ve Gönüllü Romanı", **Türk Dili,** Mayıs, 1995, S. 521

Ülken, Hilmi Ziya, "Roman", **Sosyoloji Yıllığı, Baykan Sezer'e Armağan,** Kızılelma Yay., 2004, s.49-76

Üner, Ayse Melde, (2008), "Ahmet Midhat Efendi'nin Eserlerinde Düşmüş Kadına Uzanan El: Mihnetkeşan ve Henüz On Yedi Yaşında", **Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,** C. 11 S. 19

Yetiş, Kazım, "Dil ve Edebiyat Münakaşalarında Ahmet Midhat Efendi", **Türk Dili,** Mayıs, 1995, S. 521

Yıldırım, Ercan, (2006), "Batılılaşmanın Doğurduğu Seküler Yaşam", **Hece Öykü**, Ankara, 2006, S.13, s.97-113

_____, _____, (2005), "Değişen Toplum Yabancılaşan Birey", **Hece Öykü**, Ankara, 2005, S.12, s.68-83

D. TEZLER

Akpınar, Ülfet, (2000), Türk Edebiyatında Fetret Devri: Tanzimat Edebiyatı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, İst.

Arık, Şahmurat, (2001), Cumhuriyete Kadarki Türk Romanında Değerler Çatışması, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya

Arslan, Fatih, (2005), İlhan Tarus, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Elazığ

Aydıngör, Figen, (2006), Tanzimat Döneminde (1839-1876) Kadın Yaşamındaki Modernleşme, Yüksek Lisans Tezi, Eskisehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yakınçağ Anabilim Dalı, Eskişehir

Aymaz, Göksel, (1998), Toplumsal İletişim ve Edebiyat, Osmanlı Modernleşmesi ve Aydın Kimliği Açısından Türk Romanında Küçük Burjuva Etiği, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İst.

Canbaz, Firdevs, (2005), Fatma Aliye Hanım'ın Romanlarında Kadın Sorunu Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ank.

Cankara, Murat, (2004), Ahmet Mithat Efendi ve Beşir Fuat'a Göre Gerçekçilik, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ank.

Coşkun, Kemal, (2006), Ahmet Mithat Efendi'nin Eserlerinde Dini ve Toplumsal Temalar, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ank.

De Rosay, Ceylan Pınar, (2006), Ahmet Mithat Efendi'nin Eserlerinde Batılılaşma, Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İst.

Denizli, Selda, (2004), Ahmet Mithat Efendi'nin Romanlarında Kadın Eğitimi Üzerine Bir İnceleme, Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir

Er, Melin Has, (1994), Tanzimat Devri Türk Romanında Kadın Kahramanlar, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi, İst.

Erdem, Leman, (1953), "Ahmet Mithat Efendi-Recaizade Ekrem-Hüseyin Rahmi'nin Romanlarında Züppe ve Softa Tipleri", Türkiyat Enstitüsü, İst.

Gerçek, Suna, (1954), Ahmet Mithat Efendi ve Avrupa, Türkiyat Enstitüsü, İst.

Günaydın, Ayşegül Utku, (2007), Tanzimat Romanında Kamusal Alan Ve Serbest Zaman Etkinlikleri, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Edebiyatı Bölümü, Ank.

İnci, Handan, (1992), Tanzimat Devri Türk Romanında Baba, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi, İst.

Karabulut, Mustafa, (2008), Batılılaşma Açısından Tanzimat Dönemi Türk Romanı, Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ

Orçan, Mustafa, (2002), Batılılaşma Sürecinde Türk Tüketim Toplumunda Değişim, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İst.

Orhan, Said, (2006), Türk ve Osmanlı Toplumu Değişiminde Tanzimat ve Batılılaşma, Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi, İst.

Özdiş, Hamdi, (2004), Tanzimat Devri Mizah Gazetelerinde Batılılaşma ve Toplumsal-Siyasal Eleştiri: Diyojen (1870-1873) ve Çaylak (1876-1877) Üzerine Bir Araştırma", Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ank.

Özcan, Tarık, (1999), Oktay Rıfat'ın Şiirlerinin ve Romanlarının İncelenmesi, (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Bu doktora tezi yazar tarafından genişletilerek, Şair ve Sözün Mahşeri Oktay Rıfat ismiyle-Akçağ Yay, Ankara, 2005 adıyla basılmıştır.), Elazığ

Uğurcan, Sema, (1983), Türk Romanında Çalışan Kadın Tipleri-Tanzimattan Cumhuriyete Kadar, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İst.

Ürekli, Fatma, (1990), Tanzimat ve Osmanlı Sosyal Yapısı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İst.

Türkdoğan, Melike (2000), Ahmet Mithat Efendi'nin Romanlarında Ahlâk Anlayışı, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van

Yentür, Feriha, (1950), Tanzimat Edebiyatında İçtimaî Fikirler, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü, İst.

Yılmaz, Durali, (1987), Türk Romanının Doğuşu ve Ahmet Mithat Efendi, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Doktora Programı, (Bu doktora tezi yazar tarafından genişletilerek, Roman Kavramı ve Türk Romanının Doğuşu adıyla basılmıştır.) İst.

Yiğit, Hamide Şule, (2006), Türk Düşünce Tarihinde Ahmet Mithat Efendi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, Ank.

ÖZGEÇMİŞ

Taner Namlı, 1980 yılında Almanya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Elazığ'da tamamlayıp 2001 yılında Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. Aynı yıl Milli Eğitim Bakanlığı'nda öğretmenlik görevine atandı. 2002 yılında başladığı yüksek lisans eğitimini, 2004 yılında "Ataol Behramoğlu'nun Şiirlerinin Tematik ve Yapı Bakımından İncelenmesi" başlıklı teziyle tamamladı. Hâlen öğretmenlik görevini sürdürmektedir.