

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

**EĞİTİMİN KÜLTÜREL TEMELLERİ ANABİLİM DALI**  
**EĞİTİMİN SOSYAL VE TARİHİ TEMELLERİ PROGRAMI**

**EĞİTİM SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN**  
**AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN EDEBİ ESERLERİNDE**  
**TOPLUM VE EĞİTİM**

**DOKTORA TEZİ**

**ÖZGÜR ATAKAN**

**ANKARA, EKİM, 2018**



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

**EĞİTİMİN KÜLTÜREL TEMELLERİ ANABİLİM DALI**  
**EĞİTİMİN SOSYAL VE TARİHİ TEMELLERİ PROGRAMI**

**EĞİTİM SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN**  
**AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN EDEBİ ESERLERİNDE**  
**TOPLUM VE EĞİTİM**

**DOKTORA TEZİ**

**ÖZGÜR ATAKAN**

**DANIŞMAN: PROF. DR. İSMAİL DOĞAN**

**ANKARA, EKİM, 2018**

Eğitim Bilimleri Enstitüsü M¼d¼rl¼ę¼'ne

zg¼r ATAKAN'ın hazırladığı "Ahmet Mithat Efendi'nin Edebi Eserlerinde Toplum ve Eğitim" başlıklı bu çalışma, j¼rimiz tarafından Eğitimin K¼lt¼rel Temelleri Anabilim Dalı / Eğitimin Sosyal ve Tarihi Temelleri Programı'nda Doktora Tezi Olarak Kabul Edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. İsmail DOğAN (Danışman)

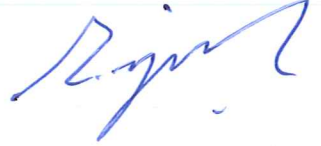
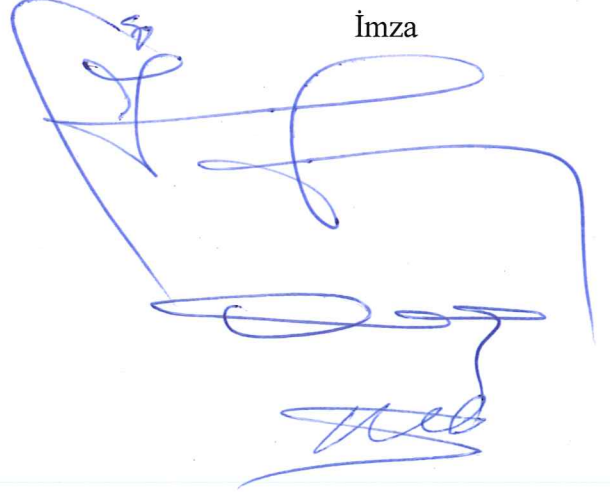
¼ye: Prof. Dr. Nazmi AVCI

¼ye: Prof. Dr. Nurullah ÇETİN

¼ye: Prof. Dr. Rifat MİSER

¼ye: Prof. Dr. İbrahim T¼ZER

İmza



ONAY

Bu tez Ankara Üniversitesi Lisans¼st¼ Eğitim - ğretim ve Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca yukarıdaki j¼ri ¼yeleri tarafından ...../...../20..... tarihinde uygun gr¼lm¼ř ve Enstit¼ Yönetim Kurulunca ...../...../20..... tarihinde kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Yasemin KEPENEKCI

M¼d¼r V.

## ETİK BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını bildiririm.



Özgür ATAKAN

## ÖZET

### EĞİTİM SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN EDEBİ ESERLERİNDE TOPLUM VE EĞİTİM

Atakan, Özgür

Doktora, Eğitimin Kültürel Temelleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İsmail Doğan

Ekim, 2018, xi + 279 Sayfa

Bu araştırmada, edebi eserlerine yansıdığı şekliyle, Ahmet Mithat Efendi'nin, toplum ve eğitim hakkındaki düşüncelerinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın çalışma belgeleri evreni, otuz dört adet Ahmet Mithat Efendi romanıdır. Bu evrenden, içeriği, araştırma amacına uygun olarak temalaştırılabilen dört roman, olasılığa dayanmayan örnekleme tekniklerinden biri olan amaçlı örnekleme tekniğiyle seçilmiştir.

Araştırmanın yöntemi, nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesidir. Araştırma kapsamına dahil edilen eserler, nitel içerik analizi kullanılarak çözümlenmiştir. İncelenen eserlerdeki kategorilerin ve kodların oluşturulmasında, tümevarımsal ve tümdengelsel yaklaşımların bir arada kullanıldığı karma yöntem kullanılmıştır. Oluşturulan kategoriler ve kodlar her bir eser için ayrı ayrı yorumlanmıştır.

Bu araştırmada, Ahmet Mithat Efendi'nin, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumunun sorunları ve bu sorunlara ilişkin çözüm önerileri hakkındaki düşüncelerini, edebi eserlerine kavramsal, bireysel ve toplumsal kurumlar düzeyinde sosyolojik bir arka planla yansıttığı gösterilmiştir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumu önemli bir değişimden geçmektedir. Yaşanan toplumsal değişimin iki temel nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisini Batı kültürünün etkisi, ikincisini ise geleneksel toplumsal kurumların işlevlerini yitirmeleridir. Bu çerçevede, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumunun bir kriz içerisinde olduğunu ve bu krizin devletin ve toplumun dağılmasına neden olacağını düşünmektedir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre krizin üstesinden gelebilmek için padişahı ya da sistemi değiştirmek beklenen sonucu vermeyeceği gibi ters etki de yapabilir. Krizle baş edebilmek için bireysel ve toplumsal kurumlar düzeyinde iki ayrı model geliştirmiştir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre eğitim, yaşanan toplumsal krizi engelleyebilecek en önemli toplumsal kurumdur.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmet Mithat Efendi, Roman, Osmanlı, Eğitim, Eğitim Sosyolojisi.

**ABSTRACT****EDUCATION AND SOCIETY IN AHMET MİTHAT EFENDİ'S LITERARY  
WORKS IN TERMS OF SOCIOLOGY OF EDUCATION****Atakan, Özgür****PhD, Cultural Foundation of Education****Advisor: Prof. Dr. İsmail Doğan****October, 2018, xi + 279 Pages**

In this research, it was aimed to determine the thoughts of Ahmet Mithat Efendi about society and education as reflected in his literary works. Search document of the research are thirty-four Ahmet Mithat Efendi novels. In this population, four novels whose content can be appropriately termed for research purposes have been selected with purposive sampling technique, which is one of the non-probability sampling techniques.

The method of the research is document analysis which is one of the qualitative research methods. The works included in the scope of the research were analyzed using qualitative content analysis. In the creation of the categories and codes in the studied works, a mixed method in which inductive and deductive approaches are used together is used. Generated categories and codes are interpreted for every novel separately.

In this research, it has been shown that Ahmet Mithat Efendi reflects his ideas about the problems of the Ottoman society in nineteenth century and the solution of these problems through a sociological background at the conceptual, individual and social institutions level in his literary works. According to Ahmet Mithat Efendi, in the nineteenth century Ottoman society is undergoing a significant change. There are two basic reasons for social change. The first of these is the effect of Western culture, and the second is the loss of the functions of traditional social institutions. In this framework, he thinks that the nineteenth century Ottoman society is in a crisis and that this crisis will lead to the dissolution of the state and society. According to Ahmet Mithat Efendi, changing the sultan or the system in order to gain from the superiority of the crisis would not give the expected results and could have the opposite effects. To cope with the crisis, he developed two separate models at the level of individual and social institutions. According to Ahmet Mithat Efendi, education is the most important social institution that can prevent the social crisis.

**Keywords:** Ahmet Mithat Efendi, Novel, Ottoman, Education, Sociology of Education.

## ÖNSÖZ

On dokuzuncu yüzyılda genel olarak “Modern Türk Edebiyatı” özel olarak da “Türk Romanı” denildiğinde ilk akla gelen isim Ahmet Mithat Efendi’dir. Ahmet Mithat Efendi, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında sayısız gazete ve dergi makelesi, felsefe, ilahiyat ve sosyal bilimlerin hemen hemen bütün alanlarından onlarca çeviri ve telif kitap ayrıca roman ve öykünün yanı sıra tiyatro ve seyahat notları olmak üzere oldukça fazla sayıda edebi eser üretmiş bir yazardır.

Ahmet Mithat Efendi’nin yazı yazma konusundaki dirayetinin iki temel nedeni olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi, geçimini kalemiyle sağlamasıdır. Ahmet Mithat Efendi bir taraftan yazı yazarak diğer taraftan da matbaasında yayımcılık faaliyetini yürüterek kendisinin ve ailesinin geçimini sağlamıştır. İkinci neden ise Osmanlı Devleti’nin ve toplumunun on dokuzuncu yüzyıldaki hal-i pür melalidir. Bir aydın olarak Ahmet Mithat Efendi, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı Devleti ve toplumunun yaşadığı değişimin nedenleri ve sonuçları üzerine düşünmüş ve kaleme aldığı eserleri bu sorun etrafında şekillendirmiştir.

“Ahmet Mithat Efendi’nin Edebi Eserlerinde Toplum ve Eğitim” başlığını taşıyan bu çalışma, edebi eserlerinden hareketle Ahmet Mithat Efendi’nin toplum ve eğitim hakkındaki görüşlerini belirlemeyi amaçlamaktadır. “Giriş” bölümünde araştırmanın problemi, amaçları, sınırlılıkları ve tanımları ele alınmıştır. “Yöntem” bölümünde araştırmanın modeli, örnekleme ve verilerin nasıl analiz edildiği detaylı bir şekilde açıklanmıştır. “Ahmet Mithat Efendi’nin Hayatı” başlıklı bölümde birincil kaynaklardan yararlanarak ailesi, eğitimi, mesleği ve içerisinde bulunduğu kültürel ortam çerçevesinde kişisel gelişimi bir hayat hikayesi şeklinde anlatılmıştır. “Bulgular ve Yorumlar” başlıklı bölümde ise Ahmet Mithat Efendi’nin “Bahtiyarlık”, “Felâton Bey ile Rakım Efendi”, “Mesâil-i Muğlâka” ve “Yeryüzünde Bir Melek” isimli romanları konu, tema ve mekânsal özellikleri bakımından incelenmiştir. “Sonuç ve Öneriler”de ise detaylara girmeden ve tekrara düşmeden Ahmet Mithat Efendi’nin toplum ve eğitim hakkındaki düşünceleri ve bu düşüncelerden hareketle ortaya çıkarılan öneriler öz olarak verilmiştir.

Ahmet Mithat Efendi’den miras kalan eserlerin çeşitliliği ve hacmi tek bir araştırmanın sınırlarını aşar. Bu açıdan mevcut araştırmanın Ahmet Mithat Efendi’nin düşünce dünyasını tüketme gibi iddiası bulunmamaktadır. Ancak Ahmet Mithat Efendi



hakkında yapılmış olan çalışmalara bir ilave olarak kabul görürse ve yapılacak olanlara bazı açılardan kaynaklık edebilirse amacına ulaşmış olacaktır.

Ahmet Mithat Efendi'yi ve edebiyatını tanımamı ve tez konusu olarak belirlememi, genel olarak Eğitim Bilimleri özel olarak da Eğitim Sosyolojisiyle akademik olarak tanışmamı ve bu alanı severek çalışmamı sağlayan hocam ve danışmanım Prof. Dr. İsmail Doğan'a tez boyunca gösterdiği yardımseverlik, sabır ve desteklerden dolayı ne kadar teşekkür etsem azdır. Ayrıca tez süresince akademik olarak eleştiri ve katkılarıyla ve insani olarak teşvikleriyle yol gösteren hocalarım Prof. Dr. Nurullah Çetin'e ve Prof. Dr. Nazmi Avcı'ya teşekkür ederim. Tezin nihai halini almasında son müdahaleleri yapan Prof. Dr. Rifat Miser ve Prof. Dr. İbrahim Tüzer'e teşekkür ederim.

Tezyazımı boyunca çok fazla arkadaşımın desteğini gördüm. İsimlerini tek tek yazamadığım için beni affedeceklerini umduğum herkese teşekkür ederim. Ancak doktora süresince karşılaştığım her türlü akademik ve bürokratik sorunun çözülmesinde gösterdiği sabır ve özveriden dolayı Dr. Cengiz Aslan'a ve binlerce km öteden Berlin'den desteğini esirgemeyerek tezimi satır satır okuyan kadim dostum Mehdi Öztürk'e özel olarak teşekkür ederim.

Doktora tezlerinde aileye teşekkür yazmak çok özel bir duygu. Bu duyguyu yaşatan başta Gönül Atakan, Hasan Atakan ve Hatice Erdoğan olmak üzere Atakan ve Erdoğan ailelerinin bütün fertlerine desteklerinden dolayı teşekkür ederim. Doktora başladığımda iki kişilik bir aileyken tez bitiminde dört kişilik bir ailenin üyesi oldum. Bu süre boyunca gösterdiği fedakarlığı kelimelerle ifade edemeyeceğim eşim Dilek Atakan'a ve beni hayata bağlayan kızlarım Nehir ve Irmak'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Onların hayatımdaki yeri bu tezin en önemli motivasyonu olmuştur.

Özgür ATAKAN

Amasya, Ekim 2018

## İÇİNDEKİLER

<b>ONAY .....</b>	<b>ii</b>
<b>ETİK BİLDİRİMİ .....</b>	<b>iii</b>
<b>ÖZET .....</b>	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>v</b>
<b>ÖNSÖZ .....</b>	<b>vi</b>
<b>İÇİNDEKİLER.....</b>	<b>viii</b>
<b>BÖLÜM 1 .....</b>	<b>1</b>
<b>GİRİŞ.....</b>	<b>1</b>
1.1. PROBLEM DURUMU .....	1
1.2. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	23
1.3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	23
1.4. SINIRLILIKLAR .....	24
1.5. TANIMLAR .....	25
<b>BÖLÜM 2 .....</b>	<b>27</b>
<b>YÖNTEM.....</b>	<b>27</b>
2.1. ARAŞTIRMANIN MODELİ.....	27
2.2. ÇALIŞMA BELGELERİ .....	27
2.3. VERİLERİN ANALİZİ.....	29
<b>BÖLÜM 3 .....</b>	<b>37</b>
<b>AHMET MİTHAT EFENDİ’NİN HAYATI.....</b>	<b>37</b>
3.1. Çocukluğu.....	37
3.2. Eğitimi Ve Gençliği.....	38
3.2.1. Eğitimi .....	38
3.2.1.1. Mesleki Eğitim .....	39
3.2.1.2. Okulda Eğitim .....	41
3.2.1.3. Evde Eğitim .....	42
3.2.2. Gençliği .....	43
3.3. Yetişkinlik Yılları .....	44
3.3.1. Meslek Yaşamı .....	44
3.3.2. Sürgün.....	49
3.3.3. Ailesi.....	52
3.4. Kültürel Çevreleri .....	57
3.4.1. Tuna .....	57
3.4.2. Bağdat.....	59
3.4.3. İstanbul .....	60

<b>BÖLÜM 4</b> .....	<b>69</b>
<b>BULGULAR VE YORUMLAR</b> .....	<b>69</b>
4.1. ROMANLARIN KONU ÖZELLİKLERİNE İLİŞKİN BULGULAR.....	69
4.1.1. Bahtiyarlık .....	69
4.1.1.1. Konu .....	69
4.1.1.2. Özet.....	69
4.1.1.3. Kişiler .....	72
4.1.1.4. Zaman .....	75
4.1.2. Felatun Bey ile Râkım Efendi .....	76
4.1.2.1. Konu .....	76
4.1.2.2. Özet.....	76
4.1.2.3. Kişiler .....	78
4.1.2.4. Zaman .....	81
4.1.3. Mesâil-i Muğlâka.....	81
4.1.3.1. Konu .....	81
4.1.3.2. Özet.....	82
4.1.3.3. Kişiler .....	84
4.1.3.4. Zaman .....	87
4.1.4. Yeryüzünde Bir Melek .....	87
4.1.4.1. Konu .....	87
4.1.4.2. Özet.....	88
4.1.4.3. Kişiler .....	90
4.1.4.4. Zaman .....	93
4.1.5. Değerlendirme .....	93
4.2. ROMANLARIN TEMALARINA İLİŞKİN BULGULAR.....	95
4.2.1. Bahtiyarlık .....	95
4.2.1.1. Tema .....	95
4.2.1.2. Kavramsal Temalar.....	96
4.2.1.2.1. Medeniyet-Bedâvet.....	96
4.2.1.3. Bireysel Temalar.....	100
4.2.1.3.1. Kadınlar. ....	100
4.2.1.3.2. Erkekler. ....	102
4.2.1.4. Toplumsal Temalar.....	103
4.2.1.4.1. Aile. ....	103
4.2.1.4.2. Ekonomi. ....	105
4.2.1.4.3. Bürokrasi. ....	109
4.2.1.4.4. Siyaset.....	110
4.2.1.5. Eğitsel Temalar.....	112
4.2.1.5.1. Okulda Eğitim. ....	113
4.2.1.5.2. Mesleki Eğitim. ....	118
4.2.1.5.3. Kadınların Eğitimi. ....	123
4.2.1.5.4. Evde Eğitim. ....	128
4.2.2. Felatun Bey ile Râkım Efendi .....	134

4.2.2.1. Tema .....	134
4.2.2.2. Kavramsal Temalar.....	135
4.2.2.2.1. Alaturka-Alafranga.....	135
4.2.2.3. Bireysel Temalar.....	136
4.2.2.3.1. Kadınlar.....	137
4.2.2.3.2. Erkekler.....	138
4.2.2.4. Toplumsal Temalar.....	140
4.2.2.4.1. Aile.....	140
4.2.2.4.2. Din.....	144
4.2.2.4.3. Boş Zaman.....	145
4.2.2.5. Eğitsel Temalar.....	154
4.2.2.5.1. Devlet Okullarında Eğitim.....	155
4.2.2.5.2. Mesleki Eğitim.....	157
4.2.2.5.3. Evde Eğitim.....	159
4.2.3. Mesail-i Muğlâka.....	161
4.2.3.1. Tema .....	161
4.2.3.2. Kavramsal Temalar.....	163
4.2.3.2.1. Asalet-Vazâat.....	163
4.2.3.2.2. Eski Kibar - Yeni Kibar.....	167
4.2.3.3. Bireysel Temalar.....	171
4.2.3.3.1. Kadınlar.....	171
4.2.3.3.2. Erkekler.....	173
4.2.3.4. Toplumsal Temalar.....	175
4.2.3.4.1. Aile.....	175
4.2.3.4.2. Basın.....	178
4.2.3.4.3. Bürokrasi.....	179
4.2.3.4.4. Din.....	183
4.2.3.4.5. Boş Zaman.....	185
4.2.3.4.6. Siyaset.....	188
4.2.3.5. Eğitsel Temalar.....	195
4.2.3.5.1. Yurtdışında Eğitim.....	195
4.2.3.5.2. Konakta Eğitim.....	199
4.2.4. Yeryüzünde Bir Melek .....	200
4.2.4.1. Tema .....	200
4.2.4.2. Kavramsal Temalar.....	202
4.2.4.2.1. İnsan doğası.....	202
4.2.4.2.2. Ruh ve cisim.....	204
4.2.4.3. Bireysel Temalar.....	205
4.2.4.3.1. Kadınlar.....	205
4.2.4.3.2. Erkekler.....	207
4.2.4.4. Toplumsal Temalar.....	208
4.2.4.4.1. Aile.....	208
4.2.4.4.2. Din.....	216
4.2.4.4.3. Boş Zaman.....	218

4.2.4.5. Eğitsel Temalar.....	222
4.2.4.5.1. Konakta Eğitim.....	222
4.2.4.5.2. Mesleki Eğitim.....	223
4.2.4.5.3. Yurtdışında Eğitim.....	225
4.2.4.5.4. Hapishanede Eğitim.....	226
4.2.5. Değerlendirme .....	228
4.3. ROMANLARIN MEKÂN ÖZELLİKLERİNE İLİŞKİN BULGULAR .....	232
4.3.1. Bahtiyarlık .....	232
4.3.1.1. Mekân .....	232
4.3.2. Felatun Bey ile Râkım Efendi .....	234
4.3.2.1. Mekân .....	234
4.3.3. Mesâil-i Muğlâka.....	237
4.3.3.1. Mekân .....	237
4.3.3.1.1. Açık Mekân – Kapalı Mekân.....	237
4.3.3.1.2. Avrupa ve Doğu.....	240
4.3.4. Yeryüzünde Bir Melek .....	241
4.3.4.1. Mekân .....	241
4.3.3.1.1. Beyoğlu ve Diğer İstanbul.....	241
4.3.3.1.2. Vidin.....	243
4.3.3.1.3. Mahalle.....	245
4.3.5. Değerlendirme .....	246
<b>BÖLÜM 5.....</b>	<b>249</b>
<b>SONUÇ VE ÖNERİLER .....</b>	<b>249</b>
5.1. SONUÇ .....	249
5.2. ÖNERİLER .....	254
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>257</b>
YARARLANILAN KAYNAKLAR .....	257
Ahmet Mithat Efendi Kaynakçası .....	257
Diğer Kaynaklar .....	260
AHMET MİTHAT EFENDİ’NİN ESERLERİ.....	266

## BÖLÜM I

### 1. GİRİŞ

#### 1.1. Problem Durumu

Toplum (société) kelimesi ilk kez XII. yüzyılda Fransız dilinde kullanılmıştır. Ancak bu kelimedenden sıfat yapmak yani “toplumsal” (içtimâî, sosyal) diyebilmek için dört yüz yıl geçmesi gerekmiştir. Toplumsal, XVI. yüzyılda dolaşıma giren bir sözcüktür. Toplumu inceleyen özgün bir bilim dalı olarak “sosyoloji” ise XIX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Toplumsal, sosyolojinin çıkış noktasıdır (Doğan, 2004: 48). Sosyoloji derken, onu, kendi inceleme nesnesi olan özgün bir disiplin olarak, sosyal bilimlerin diğer alanlarından ve felsefeden açıkça farklılaşan, sistematik bir bilgi, özgün bir metodoloji ve kavram külliyatı kastediliyorsa, XIX. yüzyıldan önce sosyoloji yoktur (Swingewood, 1998: 21). Ancak, XIX. yüzyıldan önce sosyolojinin olmaması, sosyoloji öncesinde, toplum ve toplumsal hakkında düşüncelerin de olmadığı anlamına gelmez. Geleneksel bilgeliklerde, felsefede, dinsel düşüncede ve edebiyatta toplum ve toplumsalla ilgili çeşitli düzeylerde fikirlere rastlamak mümkündür. Bu durumda, sosyolojiyi, kendinden önceki ya da diğer düşünüş biçimlerinden ayıran özellik(ler)in ne(ler) olduğu sorusu meşruiyet kazanmaktadır. Bu soruya çok farklı yanıtlar verilebilse de verilen yanıtları niteleyen iki özellikten bahsedilebilir: Bunlardan birincisi sosyolojinin ortaya çıkmasına neden olan koşullarla, ikincisi ise sosyolojinin topluma yaklaşımıyla ilgilidir.

Sosyolojinin ortaya çıkmasına neden olan koşullar, genel olarak, Avrupa toplumlarında XVIII. yüzyıldaki toplumsal gelişmelerle ilişkilendirilmektedir. Bu açıdan XVIII. yüzyıl deyince akla gelen en önemli gelişmeler Aydınlanma, Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimidir. Dolayısıyla, sosyolojinin ortaya çıkmasına neden olan koşullar, Aydınlanma’dan dolayı düşünsel, Sanayi Devriminden dolayı maddi ve Fransız Devriminden dolayı siyasi olarak tasnif edilebilir. Ancak, XVIII. yüzyıldaki bu gelişmelerin arkasında Avrupa tarihinde XII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar devam eden uzun bir tarihsel birikim bulunmaktadır. Ana başlıklar halinde saymak gerekirse

Rönesans, Reformasyon, coğrafi keşifler, savaş teknolojisindeki gelişmeler, ticaretin gelişmesi, ekonominin parasallaşması, kentleşme, buhar gücünün keşfi, üretimin makineleşmesi, yurttaşlık, ulusal devletler ve modern sınıfların ortaya çıkması XVIII. yüzyıldaki gelişmelerin tarihsel arkaplanını oluşturmaktadır. Rönesans ve Reformasyon, Aydınlanmanın düşünsel temelini oluşturur. Bu açıdan öncelikle Tanrı, ardından da doğa ve evren hakkındaki düşüncenin değişmesi belirleyici olmuştur. Bu değişimin merkezinde ise insanın doğa olaylarını akılla açıklayabilmesi vardır. Doğa olaylarının akılla açıklanabilmesi, doğa bilimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Coğrafi keşifler, savaş teknolojisindeki gelişmeler, ekonominin parasallaşması, ticaretin gelişmesi, kentleşme, buhar gücünün keşfi ve üretimde makineleşme Sanayi Devriminin maddi (ekonomik ve teknolojik) temelini oluşturur. Coğrafi keşifler ve savaş teknolojisindeki gelişmeler, Avrupa ülkelerinin egemenliklerini dünyaya yayarak sömürge imparatorluklarına dönüşmelerine; ekonominin parasallaşması ve ticaretin gelişmesi kapitalizmin doğuşuna; tren ve vapurlarda buhar gücünün kullanılması, ulaşımın ve iletişimin kolaylaşmasına; üretimde makineleşmenin artması ise üretim patlamasına yol açmıştır. Kentleşme, yurttaşlık, ulusal devletler ve özellikle de modern sınıfların oluşması ise Fransız Devrimi'nin siyasi temelini oluşturmuştur. Devrim, Fransa'da meydana geldikten sonra, önce bütün Avrupa'da ardından da dünyanın kalan kısmında egemenlik ilişkilerinin değişmesine neden olmuştur. Fransız Devrimi öncesindeki mutlak monarşiler, meşruti monarşilere ya da ulusal devletlere dönüşerek kurulan parlamentolar aracılığıyla yurttaşların kendi kendilerini yönetmelerinin yolu açılmıştır. Bu gelişmeler, aynı zamanda, Avrupa toplumlarının “feodal” özelliklerini yitirip “modern” özellikler kazanmalarının da nedenidir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, sosyolojinin ortaya çıkmasına neden olan Aydınlanma, Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi'nin arka planında oldukça uzun süren köklü gelişmeler bulunmaktadır. Bu çerçevede, Avrupa toplumlarında, toplum kelimesinin dolaşıma girdiği XII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan XVI. yüzyıldan itibaren etkisi artan, birçok düşünsel, maddi ve siyasi olayın varlığından söz etmek mümkündür. Ancak XVIII. yüzyılda yaşanan Aydınlanma, Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi kendilerinden önceki gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkmış ve Avrupa toplumlarında büyük bir değişim algısı yaratmıştır. Bu algı, Avrupa aydınları tarafından bir “kriz” olarak değerlendirilmiştir. Sosyoloji de XIX. yüzyılda bu krizi anlamak,

açıklamak ve üstesinden gelebilmek iddiasıyla ortaya çıkan bilim dalıdır (Ritzer, 2011: 5-7).

Avrupa tarihine özgü koşullar bir taraftan bir bilim dalı olarak sosyolojiyi mümkün kılarken diğer taraftan da konusunun (nesnesinin-Toplum) ve konusunu ele alma biçiminin (yönteminin-Bilim) çerçevesini çizmiştir. Dönemin Avrupalı düşünürleri toplumsal olanın arkasında, tıpkı doğada olduğu gibi, belirli kural ve yasalara bağlı nedensellik ilişkileri aramaya başlamıştır. Bu çaba, toplumların da doğa olayları gibi açıklanabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Kuşkusuz böyle bir gelişmenin varmak istediği nokta, toplumsalı denetlemek ve bu sayede olası tehdit ve olumsuzlukları bertaraf etmektir (Doğan, 2004: 51). Sosyoloji, Avrupa toplumlarında XVIII. yüzyılda yaşanan değişimlerin yarattığı krizden çıkışı sağlayacak bir araç olarak görülmektedir. XIX. yüzyılda sosyoloji kavramını bulan ve ilk defa kullanan kişi ise Auguste Comte'dur (1798-1854). Latince "Societas" ve Eski Yunanca "Logos" kavramlarının terkihiyle oluşturulan sosyoloji, toplumun bilimi anlamına gelmektedir. Sosyolojinin, Comte tarafından tanımlanmasının ardından, XIX. yüzyıl sosyologları arasında çeşitli tartışmalar meydana gelmiştir. Sosyolojinin kavramsal ve yöntemsel olarak doğa bilimleri ile ilişkisi, felsefe ve psikolojiden kendini ayırması, toplumların belli bir dönemdeki durumunun ve zaman içerisinde geçirdiği değişimin açıklanması, sosyolojinin kendine özgü kavramlarının ve yöntemlerinin neler olabileceği, toplumsal bütünü kendisini oluşturan parçalarla olan ilişkisi, bu parçaların sosyolojik olarak incelenebilmesi için sosyoloji içerisinde çeşitli alanların oluşturulması gibi konular XIX. yüzyıl sosyologlarının tartışmalarının ana başlıkları olarak sayılabilir. Sosyoloji XIX. yüzyıldaki bu tartışmalar sayesinde özgün bir kavramsal çerçeveye ve yönetime sahip bir bilim dalı olarak ortaya çıkmıştır.

Sosyolojinin XIX. yüzyılda bir bilim olarak ortaya çıkmasına neden olan koşullar, aynı zamanda, Batı Avrupa toplumlarını dünya tarihinin merkezine yerleştirmiştir. XII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar yaşanan gelişmeler Avrupa toplumlarında büyük bir güç birikimi oluşturmuş ve Avrupa toplumlarının ve devletlerinin dünyanın kalan kısmı üzerindeki düşünsel, maddi ve siyasi etkisi öncesine göre artmıştır. Bu açıdan Osmanlı tarihinin oldukça özgün bir deneyim olduğunu söylemek mümkündür. IX. yüzyıldan itibaren Orta Asya'dan Anadoluya süregelen göç dalgalarıyla gelen Türkler, XIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'ni kurmuşlardır. Ardından XV. yüzyılda "Doğu Roma İmparatorluğu"nu (Bizans) yıkarak Doğu Avrupa'nın büyük kısmına hâkim olmuşlardır.



XVI. yüzyıl, Osmanlı Devleti ve toplumunun bütün kurumlarının en gelişkin çağıdır. Bu dönemde Osmanlıların gösterdikleri askeri, siyasi ve ekonomik performans, Avrupa toplumlarında güçlü bir Türk imgesi oluşturmuştur. Ancak XVI. yüzyılın sonundan itibaren bu imge değişmeye başlamış ve XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti, Avrupalılar tarafından, “hasta adam” olarak adlandırılmıştır. XX. yüzyılın ilk çeyreğinde ise Osmanlı Devleti yıkılarak yerine “Türkiye Cumhuriyeti” kurulmuştur. Bu çerçevede Osmanlı Devleti’nin, kuruluşundan yıkılışına kadar, Avrupa toplumlarında yaşanan düşünsel, maddi ve siyasi gelişmelerden etkilendiği söylenebilir. Bu etkileşimin ilk dört yüzyılında Osmanlı her bakımdan oldukça güçlü bir görünüm sergilerken XVI. yüzyılın sonundan itibaren adım adım Avrupa toplumlarının etkisi altına girmiştir. Bu dönemde Avrupa toplumları, Rönesans ve Reformasyonla doğa üzerinde hakimiyet kurmanın düşünsel adımlarını atarken ve gerek doğal gerekse toplumsal sorunları akılla çözenin yollarını araştırırken Osmanlıda geleneksel düşüncenin etkinliği büyük ölçüde devam etmiştir. Avrupa toplumları, coğrafi keşiflerle ticaret kapasitelerini arttırıp büyük bir servete sahip olurken Osmanlı üzerinden geçen ticaret yollarının etkinliği azalmış ve Osmanlı ticareti Avrupa’ya bağımlı kalmıştır. Avrupa toplumları, sömürge ülkelerden gelen altın ve gümüşle zenginleşirken Osmanlı’da paranın değeri düşmüş, enflasyon artmıştır. Buhar gücünün keşfi ve makineleşmenin artması Avrupa toplumlarında mamul mal üretimini arttırırken Osmanlı sanayisi gelişmemiştir. Savaş teknolojisindeki gelişmeler ve ordu düzenlerindeki değişim Avrupa toplumlarını savaş alanlarında güçlendirirken Osmanlı geleneksel askeri yapısını korumaya çalışmış ve bu durum önce fetihlerin durmasına ardından da toprak kayıplarına neden olmuştur. Avrupa toplumlarında kentleşme yeni bir kültür yaratmış ve kentli insanların kültürü Avrupa toplumlarının en önemli değeri haline gelmişken, Osmanlıda geleneksel kültür, değişim karşısında oldukça güçlü bir direnç göstermiştir. Fransız Devrimi Avrupa toplumlarında yurttaşı ve ulusu siyasetin öznesi haline getirip merkezi devlet yapıları güçlenirken Osmanlıda ayrılıkçı hareketler artmış buna karşılık tebaa ve millet nizamına dayanan geleneksel siyaset anlayışı varlığını devam ettirmiştir.

Kısaca ifade etmek gerekirse XIII. yüzyılda kurulan Osmanlı Devleti, XVI. yüzyılda gücünün doruğuna ulaşmış ve bu yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar önce duraklama ardından da çöküş dönemlerini yaşamıştır. Osmanlı’nın yaşadığı değişimde büyük ölçüde Avrupa toplumlarında yaşanan gelişmelerin etkisi olmuştur. Bu açıdan XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti’nin ve toplumunun içerisinde bulunduğu durumun Osmanlı aydınları

tarafından bir “kriz” olarak algılandığını söylemek mümkündür. Nitekim kavram olarak “crise” “Tanzimat Dönemi”nde Türkçeye girmiş ve tartışılmıştır. Bu dönemde kavram Türkçeye “buhran” olarak çevrilmiş ve Osmanlı Devleti’nin içerisinde bulunduğu ekonomik durumu açıklamak üzere kullanılmıştır (Doğan, 2012: 281). Bu çerçevede sosyolojik düşüncenin XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı düşünce hayatında kendisini gösterdiğinden sözetmek mümkündür. Ancak Osmanlı’da ilk sosyoloji dersi 1914 yılında “Dâr’ul-Fünûn”da “Ziya Gökalp” tarafından verilmiştir. Bu tarih dolaylı ya da dolaysız olarak birçok yaklaşımda sosyolojinin ülkeye girdiği tarih olarak kabul görmüştür. Ancak bu tarihi başlangıç olarak kabul etmek, Osmanlı aydınlarının sosyolojik düşünceyle ilişkileri açısından, yanlış olmasa da büyük ölçüde eksiktir. Nitekim Osmanlı düşünürleri arasında sosyolojiden haberdar olanlar olduğu gibi Avrupalı kimi sosyologlarla doğrudan iletişim kuranlar da mevcuttur. Dolayısıyla Tanzimat Dönemiyle birlikte devlet adamları ve aydınların Osmanlı’nın içerisinde bulunduğu durumla ilgili olarak sosyolojik saiklerle düşünmeye çalıştıkları kabul edilebilir (Doğan, 2004: 47).

Sosyolojik düşünce içinde her şey toplumsaldır. Birey de bir toplumsal kategoridir. Mensubiyetlerinden ve grup yaşamından ayrı olarak kişileri anlamak ve değerlendirmek her zaman eksik sonuçlara götürebilir. Bu çerçevede sosyolojik düşüncenin en önemli yararı “bireyin çevreye ait problemlerini” toplumsal yapıya indirgemesi ve bu yapıdan kaynaklanan problemlerden ayırt etmesidir. Sosyolojik düşünceye göre bütün olay ve olgular her zaman ve durumda toplumsal bir açıklamaya ihtiyaç gösterir. Bu itibarla toplumun eğitim, kültür, ekonomi, siyaset gibi alanlarında ortaya çıkan sorunlar birden fazla sebebe (çok sebepli) bağlı olarak ortaya çıkarlar. Sosyolojik düşüncenin belirtilen alanlarda bir şeyler iyi gitmediğinde sorunu toplumsala indirgemesi demek; olayları toplumsal yapıyla ilişkilendirmek ve çok sebepli olarak anlamak ve kavramak demektir.

Osmanlı aydınlarının Batı ile temasları sosyolojik düşüncenin belirtilen mantığının kabulü ve ülkeye girmesinde etkili olmuştur. Özellikle Tanzimat döneminde Batıya açılan Osmanlı aydını Batı’daki gelişmeleri yayın etkinliklerinde izlemenin yanı sıra, Batılı dostlar edinmek suretiyle üzerinde durulması gereken önemli bir kültür çevresi oluşturmaktaydılar. Bu aydınlar gittikleri ülkelerde siyasi odaklar kadar, kültür odaklarıyla da etkileşim içinde oldular. Bu etkileşimin sonucu olarak çıkardıkları gazete ve mecmualarda siyasal sorunlarla birlikte Memâlik-i Osmaniye’nin gerilemesinin sosyo kültürel nedenlerine dikkat çekmeye başladılar. Onların toplum sorunlarına getirdikleri bu yeni yaklaşım denemeleri giderek her şeyi toplumsala indirgeyen sosyolojik düşünceyle dolaylı ya da dolaysız etkileşimlerinin bir göstergesidir (Doğan, 2004: 50).

XIX. yüzyılda Osmanlı düşünürlerinin düşüncelerini sosyolojik kaygılarla ifade etmeleri açısından Tanzimat Dönemi özellikle önemlidir. Bu dönemle birlikte Osmanlı’nın içerisinde bulunduğu koşullardan kurtulması için bir değişim düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Bu düşüncenin savunucuları arasında devlet adamları olduğu gibi

“Yeni Osmanlılar” olarak bilinen ve çoğu genç, gazeteci, edebiyatçı ve memurdan oluşan bir aydın grubu da vardır (Doğan, 2010: 188-189). Tanzimat Dönemiyle birlikte aydınlar, Osmanlı devletinin ve toplumunun durumunu gazete ve dergi makalelerinde ve edebi eserlerinde tartışmaya başlamıştır (Moran, 17: 2016).

Tanzimat aydınlarının ortak noktası Batının gelişme ve ilerlemesini doğru ve sağlam bir eğitimde görmeleridir. Elbette ölçüt bu olunca ülkenin yürürlükte olan eğitim sisteminin de buna paralel olarak yenilenmesi gerektiği düşüncesi bu aydınların eğitim algısının ana unsurları olarak öne çıkmaktadır. Tanzimat eğitimi ve bu dönem eğitimcilerinin genel olarak eğitim algısında pragmatist (faydacı) bir boyut vardır. Bu çerçevede bürokratik düzenlemelerin yanı sıra eski eğitim ve öğretim yöntemleri kıyasıya eleştirilirken yeni eğitim ve öğretim yöntemleri (usûl-i cedide) tartışmaya açılmaktadır. Dönemin eğitimci aydınları bir yandan öğretim yöntemlerini, bir yandan ders program ve tartışmalarına girmişlerdir. Bu tartışmalar örgün eğitim yapısı da dahil olmak üzere eğitim sisteminin bürokratik yapısından mikro ve makro düzeylerde eğitimden Batılı ölçütler çerçevesinde verim almanın gerekli ayrıntılarını içerir. Öne çıkan konular eğitimde reform, üniversite (darülfünun), zorunlu eğitim, kızların ve kadınların eğitimi, mesleki eğitim, medreselerin ıslahı sorunu, askeri eğitim, örgün eğitimde kademe ve süre sorunu, yeni öğretim yöntemleri, eğitimde dayak sorunu, azınlıkların (dönemin diliyle milel-i gayr-i müslime) eğitimi sorunu vs. (...) (Doğan, 2010: 217).

Tanzimat Dönemiyle birlikte başlayan tartışmalarda aydınlar, Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun içerisinde bulunduğu durumu çeşitli açılardan ele almışlardır. Tartışmaya katılan aydınların soruna bakışı, birbirlerinden farklılık göstermektedir. Ancak devletin ve toplumun içerisinde bulunduğu koşullardan kurtulması için eğitimin önemine yaptıkları vurgu, çoğunun ortak noktasıdır. Dönemin aydınları, devletin ve toplumun içerisinde bulunduğu durumdan kurtuluşu için eğitimin ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu belirtmişlerdir. Tanzimat öncesinde eğitim, daha çok devletin ihtiyaç duyduğu kadroların yetiştirilmesi için eğitim kurumlarının ıslahı ya da yeni eğitim kurumlarının açılması olarak anlaşılırken bu dönemde eğitime bakış açısında önemli bir değişim meydana gelmiştir. Bu dönemde eğitim, Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu olumsuz koşullardan çıkışını sağlayacak önemli bir toplumsal kurum olarak algılanmaya başlanmıştır. Eğitim algısındaki bu değişimin sosyolojik düşüncenin gelişimiyle yakından ilgisi bulunmaktadır.

Tanzimat Dönemiyle birlikte başlayan tartışmaların mahiyetini daha yakından anlayabilmek için bakılması gereken öncelikli mecralardan birisi de kültürün en önemli yapıtaşı olan “dil” ve dile bağlı olarak ortaya çıkan edebiyattır. Edebiyata yansımaları açısından, dönemin toplumu ve toplum algısı hakkında fikir sahibi olmak istendiğinde ilk akla gelen edebi tür ise romandır. XVIII. yüzyılda Batı’da ortaya çıkmış bir edebi tür olarak roman, belli bir zaman ve mekân içinde, belli bir kişinin başından geçen olayların

sebeup-sonuç ilişkisi ve sağlam bir mantık dokusu içinde, sade ve nesir bir dille hikâye edilmesidir (Kantarcıoğlu, 2007: 14-15).

(...) Buna göre romancı, olaylara, çevreye, mekâna, kişilere ayna tutar ve aynasına yansıyanları, hayatı olduğu gibi ve görüldüğü kadarıyla somut gerçeklere bağlı kalarak romanda yansıtır. Bu roman anlayışı, açık ve belirli kural, ilke ve anlayışlara bağlıdır. Olayların, metin halkalarının, kişilerin, mekânların, zamanın yerleştiriliş ve düzenlenişi belli bir sisteme göre yapılır ve nesnel gerçekliğe bağımlılık esas alınır.

(...)

Klâsik romancı, gerçek dünyayı olduğu gibi yansıtmaya çalıştığından okuyucuya kurgulanmış, yapma bir dünya değil; gerçek bir dünya sunuyormuş izlenimi vermeye, olabildiğince sahici hayatla yüzleştirmeye çalışır. Dolayısıyla yazar, roman kurgusu ve tekniğini hissedilmeyecek kadar geri plânda bırakmaya çalışır.

(...)

Bu dönemde romanda belirleyici olan etken, daha çok sosyolojidir. Romancıların ilgisini daha çok dış dünya, toplum, sosyal olaylar, toplumların sosyal kurtuluş reçeteleri ideolojiler, siyaset vs. çekmeye başladı. Sosyal kurtuluş projelerine büyük umut bağlandı. Onun için sosyal olan ön plâna çıktı. İç dünya, insan psikolojisi, birey, manevî olan geri plânda kaldı (Çetin, 2004: 71-72).

Bir edebi tür olarak romanda, romancının yaşadığı toplumun özelliklerinin yansıtılması hedeflenmektedir. XVIII. yüzyılda Batı edebiyatında ortaya çıkan edebi bir tür olan roman, Türk edebiyatına Tanzimat Dönemiyle birlikte girmiştir. Bu açıdan dönemin romanlarında esas olarak on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplum yapısına dair öğelerin belirleyici olduğu söylenebilir (Moran, 2016: 19). Bu dönemde yazılan bütün romanlarda kız çocukları, kadın erkek ilişkileri, evlilik, esirlik, eğitim, din, siyaset gibi sosyal konular işlenmiştir (Okay, 2000: 77-81). İşlenen konular çoğunlukla “Doğulu” ve “Batılı” kişiler üzerinden kurularak, toplumsal eleştiri yapılmaya çalışılmıştır. Toplumsal ilişkiler romanda, yazarın muhayyilesinden geçerek ifade edilir. Tanzimat Dönemi ve sonrasında genel olarak edebiyat özel olarak da roman, Türk aydınlarının yaşadıkları toplumun sorunlarını tartıştıkları mecralar olmuştur. Kısacası roman bu dönemde toplumsal eleştirinin önemli bir aracı olmuştur. Toplumsal değişimde yeni bir referans çerçevesi oluşturan Batı, mevcut toplumsal ilişkilerin yeniden ele alınmasına vesile olmuş ve roman yazarları da bu konuları eserlerinde işlemiştir. Bu açıdan dönemin romanlarının Osmanlı Devleti’nin ve toplumunun mevcut durumunun anlaşılması için önemli kaynaklar oldukları söylenebilir.

Dönemin ilk romanları Avrupa edebiyatından yapılan çeviri eserlerdir. Türkçe telif romanların ilk örnekleri ise XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Tanzimat

Dönemi ve sonrasında roman, çoğunlukla önce gazete sütunlarında boy göstermiş ardından ayrı basım yapılmıştır. Bu dönemin roman yazarları aynı zamanda önde gelen aydınlardır. Dönemin önemli gazetecilerin hemen hepsi aynı zamanda edebiyatçıdır (Dino, 2008: 19-22). “Şemsettin Sami, Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi, Samipaşazade Sezai, Mehmet Murat, Recaizade Ekrem, Nabizade Nazım ve Fatma Aliye Hanım” XIX. yüzyılın önemli roman yazarlarıdır. Bu romancılar içerisinde Ahmet Mithat Efendi'nin otuz beş, Fatma Aliye Hanım'ın beş, diğerlerinin ise bir ya da iki romanı bulunmaktadır. Sadece sayısal olarak bakıldığında Ahmet Mithat Efendi'nin neredeyse diğer yazarların hepsinin toplamından daha fazla romana sahip olduğu söylenebilir (Esen, 2014: 13).

Ahmet Mithat Efendi, 1844 yılında İstanbul'da doğmuş ve 1912 yılında yine İstanbul'da vefat etmiştir. Yaşadığı yaklaşık yetmiş yılda Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunu getiren toplumsal ve siyasal gelişmelere şahit olmuş ve yetişkinlik döneminin neredeyse tamamında basım ve yayım işleriyle uğraşarak toplumsal konularla ilgili düşüncelerini kaleme almıştır. Yazdığı çok sayıdaki gazete makalesi, edebi eser, felsefe, ilahiyat ve sosyal bilimlerin çeşitli alanlarındaki makale ve kitapla bu gelişmeler hakkındaki düşüncelerini sergilemiş ve dönemin diğer aydınlarıyla tartışmıştır. Ahmet Mithat Efendi farklı alanlarda eser vermesine rağmen daha çok edebi eserleriyle anılmaktadır. XIX. yüzyılın diğer önemli aydınlarının eserlerinde olduğu gibi Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerinde de Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun sorunlarının çeşitli yansımalarından bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla Ahmet Mithat Efendi'nin eserleri dönemin anlaşılması için önemli kaynaklar olarak değerlendirilebilir.

Cumhuriyet döneminde Ahmet Mithat Efendi ve eserleri hakkında yapılan araştırmaları kendi içerisinde iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi edebiyat çevrelerince, ikincisi ise başta tarih ve sosyoloji olmak üzere sosyal bilimlerin diğer alanlarında yapılan araştırmalardır.

Cumhuriyet döneminde Ahmet Mithat Efendi ve eserleri hakkında en fazla araştırmanın edebiyat çevrelerince yapıldığı görülmektedir. Bu araştırmaları, biçimsel özelliklerine ya da içeriklerine göre tasnif etmek mümkündür. Biçimsel açıdan, araştırmaların türü ya da yayım yılı bir tasnif unsuru olabilir. Cumhuriyetin ilk dönemlerinden itibaren Ahmet Mithat Efendi ve eserleri hakkında yayımlanmış telif kitaplar, konferans sempozyum ve toplantılar, ansiklopedi maddeleri, kitap bölümleri,

dergi sayıları, makaleler ve tez çalışmaları birbirlerinden ayırt edilebilir. İçerik açısından ise Ahmet Mithat Efendi'nin sadece hayatını konu edinen, hayatını ve eserlerini birlikte konu edinen ya da sadece eserlerini konu edinen incelemeler birbirlerinden ayırt edilebilir. Bu araştırmada esas olarak içerik bakımından bir tasnif yapılacaktır.

Ahmet Mithat Efendi'nin sadece hayatını konu edinen çok sayıda araştırma bulunmaktadır. Bunlar içerisinde “Hakkı Tarık Us”un (1955) “Ahmet Mithat Efendi Kronolojisi”ni ve “İhsan Sungu”nun (1955) “Ahmet Mithat Efendi'nin Hayatı Üzerine Konferans”ı yayımlandıktan sonra Ahmet Mithat Efendi'nin hayatını ele alan çalışmaların hemen hemen tamamında kullanılmıştır. Bunların dışında “Orhan Okay”ın (2002) “Teşebbüse Sarfedilmiş Bir Hayatın Hikayesi” ve “Uğur Kökden”in (2012) “Ahmet Mithat Efendi'nin Büyük Ailesi”<sup>\*</sup> başlıklı makaleleri de Ahmet Mithat Efendi'nin hayatıyla ilgilidir. Ahmet Mithat Efendi hakkında hazırlanan biyografik ansiklopedi maddelerinden “İstanbul Ansiklopedisi”nde “Reşat Ekrem Koçu”, “Meşhur Adamlar”da “İbrahim Alâeddin Gövsa” ve “Metinlerle Türk Edebiyatı”nda “Nihat Sami Banarlı” tarafından hazırlanan maddelerle kim tarafından yazıldığı belli olmayan “100 Meşhur Türk Ansiklopedisi” ve “İnönü Ansiklopedisi”ndeki maddeler bulunmaktadır. Bu maddelerin tamamı “Münir Süleyman Çapanoğlu” tarafından yayımlanmıştır (Çapanoğlu, 1964: 143-156). Bunlardan başka “Sabri Esat Siyavuşgil” (1941) ve “Orhan Okay” (1989) tarafından “İslam Ansiklopedisi”ne yazılan “Ahmet Mithat Efendi” maddeleri de hayatını konu edinen araştırmalar arasında sayılabilir.<sup>\*\*</sup>

Ahmet Mithat Efendi'nin sadece hayatını ele alanların yanında hayatını ve eserlerini birlikte ele alan araştırmalar da mevcuttur. Bu araştırmalar, içerikleri bakımından ikiye ayrılabilir; bir grup, Ahmet Mithat Efendi'nin hayatını ve eserlerini bağımsız bir şekilde ele almışken diğer grup ise hayatıyla eserleri arasındaki ilişkiyi özel olarak vurgulamıştır.

Ahmet Mithat Efendi'nin hayatı ve eserlerini birbirlerinden bağımsız bir şekilde inceleyen çalışmalar basım sırasına göre ele alındığında, “İsmail Hikmet”in (1932) “Ahmet Mithat”ı, “Mustafa Nihat Özön”ün (1985, 145-238) “Türkçede Roman”ı, “Murat Uraz”ın “Ahmet Mithat”ı (1940-1941), “Mustafa Baydar”ın (1954) “Ahmet Mithat

<sup>\*</sup> Bu makale “Kitap-lık” dergisinin 54. Sayısında (Temmuz-Ağustos 2002) yayımlanmıştır. Ancak burada referans olarak kullanılan ve 2012’de kitap bölümü olarak yayımlanan metin, genişletilmiş baskıdır.

<sup>\*\*</sup> Sabri Esat Siyavuşgil’in makalesi MEB tarafından, Orhan Okay’ın makalesi ise TDV tarafından yayımlanan İslam Ansiklopedisi’nde basılmıştır.

Efendi: Hayatı Sanatı Eserleri”, “Şevket Rado”nun (1986) “Ahmet Mithat Efendi”si, “Cevdet Kudret”in (1962) “Ahmet Mithat”ı ilk telif eserler olarak sıralanabilir. Bunların dışında genel Türk edebiyatı tarihi çalışmalarında da Ahmet Mithat Efendi’nin hayatı ve eserleri bağımsız birer bölüm olarak yer almıştır. Bu açıdan özellikle “Kenan Akyüz”ün (1995, 69-75) “Modern Türk Edebiyatı”nın Ana Çizgileri 1860-1923”, “Zeynep Kerman”ın (2009, 18-67) “Yeni Türk Edebiyatı İncelemeleri”, “İnci Enginün”ün (2014, 192-229) “Yeni Türk Edebiyatı İncelemeleri Tanzimat’tan Cumhuriyet’e (1839-1923)” ve “Nurullah Çetin”in (2016, 182-217) “Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı” temel kaynaklar olarak sıralanabilir. Bu araştırmalarda, genel olarak, Ahmet Mithat Efendi’nin kısa biyografisi ve yaşadığı dönemin özellikleri verildikten sonra edebi eserleri tasnif edilip tanıtılmaktadır.

Cumhuriyet döneminde yapılan incelemeler arasında Ahmet Mithat Efendi’nin hayatı ve eserlerini birlikte ele alan ilk araştırma “Ahmet Hamdi Tanpınar”a aittir.

Ahmed Midhat Efendi’nin de, hiç olmazsa başlangıç yıllarında, hayatıyla eseri sıkı sıkıya bağlıdır. Tanzimat nesillerinde fikir ve eser hatta bugünkü mânasıyla samimi bir şekilde yaşanmış olsa bile yine şahsi bir macera çeşni ile gelir. Midhat Efendi’de gerek yetiştiği muhit, gerek hayatının ilk devrelerindeki tesadüfler itibarıyla bu şahsi macera duygusu daha kuvvetle göze çarpar. Bu itibarla onun eserine hayatından girmek, bu eseri yakalamak için sanılacağından çok faydalıdır. (Tanpınar, 2014: 437)

Ahmet Hamdi Tanpınar, ilk baskısını 1942 yılında yapan “On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyat Tarihi” isimli incelemesinde Ahmet Mithat Efendi’nin hayatıyla eserleri arasındaki ilişkiye işaret ederek bu konuda çalışma yapacak olan araştırmacılar için önemli bir başlangıç noktası olmuştur (Tanpınar, 2014: 437-465). Tanpınar’ın ardından “Sema Uğurcan”ın (1986) “Ahmet Mithat Efendi’nin Hatıraları ile Romanları Arasındaki Münasebet” ve “Erol Köroğlu”nun (2006) “Tanpınar’a Göre Ahmet Mithat: Esere Hayattan Girmek Yahut Eseri Hayatla Yargılamak” başlıklı makaleleri; “Nükhet Esen”in, “Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar” (2012, 13-82) ve “Hikâye Anlatan Adam: Ahmet Mithat” (2014) başlıklı kitapları ve “Salim Çonoğlu”nun (2015) “Hikâye ve Romanlarında Ahmet Mithat Efendi: Bir Hayat Hikâyesinin Kâğıttan Tanıkları” isimli kitaplarını saymak gerekmektedir. Bu araştırmalarda, Ahmet Mithat Efendi’nin ailesinin toplumsal özellikleri, geçinmek için yaptığı işleri ve siyasal tercihleriyle edebi eserleri arasındaki ilişki vurgulanmıştır. Ayrıca Ahmet Mithat Efendi’nin hayatı, dönemin özellikleri ve eserlerine yansıma biçimi bakımından da ele alınmıştır. Bu açıdan araştırmalarda Ahmet Mithat Efendi’nin hayatı ve eserleri arasında sıkı bir ilişki olduğu

vurgulanmıştır. Araştırmalarda bu ilişkiyi edebi açıdan olumlu bulan araştırmacılar olduğu gibi olumsuz bulanlar da mevcuttur. İster olumlu ister olumsuz olsun Ahmet Mithat Efendi'nin hayatının eserleri üzerinde belirleyici olduğu, konuyu çalışan bütün araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir.

Yukarıda tasnif edilen iki grup araştırmanın ortak noktası Ahmet Mithat Efendi'nin hayatıdır. Birinci grup, sadece hayatına odaklanmış, ikinci grup ise hayatı ve eserlerini birlikte ele almıştır. Bu araştırmaların ortak noktası, Ahmet Mithat Efendi'nin hayat hikayesine verdikleri önemdir. Ancak Ahmet Mithat Efendi'nin hayat hikayesini yazmak için kullanılan temel kaynaklar hepsinde aynıdır. Bu kaynakları Ahmet Mithat Efendi'nin kendisi tarafından yazılanlar ve aile üyeleri tarafından yazılanlar olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.

Ahmet Mithat Efendi'nin kendisi tarafından kaleme alınan yazılar, hayatıyla ilgili kaynakların en önemlileridir. Bunlardan ilki, 1876 yılında yayımlanan “Menfa: Sürgün Anıları” isimli kitaptır.\* Ahmet Mithat Efendi, Menfa’yı, 6 Nisan 1873’te tevkif edilip 30 Mayıs 1876’da serbest kalıncaya kadar geçirdiği yaklaşık otuz sekiz aylık sürgün hayatını anlatmak amacıyla kaleme almıştır (Menfa, 2013: 163). Ancak kitabın içeriğine bakıldığında Ahmet Mithat Efendi'nin, çocukluğundan sürgünden dönüşüne kadar hayatını ana hatlarıyla bu kitapta anlattığı söylenebilir. Dolayısıyla Menfa, sadece sürgün anıları olarak değil Ahmet Mithat Efendi'nin doğumundan 1876 yılına kadar hayatının yaklaşık 32 yıllık serüvenini konu edindiği otobiyografik nitelikli bir eser olarak da düşünülebilir. İkinci kitap “Avrupa’da Bir Cevalân”\*\* başlığıyla 1890 yılında, üçüncü kitap ise “Avrupa Âdâb-ı Muâşeretü yahut Alafranga”\*\*\* başlığıyla 1896 yılında yayımlanan seyahat kitaplarıdır. Ahmet Mithat Efendi bu iki kitabında 1889 yılında Osmanlı Devleti’ni temsilen “Stockholm”de toplanan “Şarkiyatçılar Kongresi”ne

---

\* “Menfa: Sürgün Anıları” günümüz Türkçesine ilk defa 1988 yılında “İsmail Cüneyt Kut” tarafından çevrilmiştir (Menfa: 1988). Ayrıca “Handan İnci” tarafından 2002 yılında ikinci bir çevirisi daha yapılmıştır (Menfa: 2013). Bu çeviride hem Osmanlı Türkçesi orijinal metin hem de günümüz Türkçesine uyarlanmış metin Latin harfleriyle ayrı ayrı verilmiştir. Bu araştırmada eserin Handan İnci tarafından yapılan çevirisinin 2013 yılı baskısı kullanılmıştır.

\*\* “Avrupa’da Bir Cevalân” “N. Arzu Pala” tarafından hazırlanarak Latin harfleriyle 2015 yılında yeniden yayımlanmıştır (Avrupa’da Bir Cevalân: 2015). Bu çalışmada, okuyucuya kolaylık olması amacıyla sayfa altında bazı kelimelerin anlamları verilmiştir.

\*\*\* “Avrupa Âdâb-ı Muâşeretü yahut Alafranga” “Prof. Dr. İsmail Doğan” ve “Yrd. Doç. Dr. Ali Gurbetoğlu” tarafından hazırlanarak Latin harfleriyle ilk defa 2001 yılında yayımlanmıştır (Avrupa Âdâb-ı Muâşeretü yahut Alafranga, 2001). Bu çalışmada Osmanlı Türkçesinden günümüz Türkçesine çeviri yapılmamış metnin orijinal haline sadık kalınmış ancak okuyucuya kolaylık sağlaması için sonuna bir “lûgatçe” eklenmiştir.



katılmak için yaptığı Avrupa seyahatindeki anı ve gözlemlerini kaleme almıştır. Bu kitaplarda bir taraftan kendi seyahat notlarını diğer taraftan da seyahat boyunca yaptığı Avrupa gözlemlerini okuyucuyla paylaşmıştır.

Ahmet Mithat Efendi'nin kendi yazdıkları dışında aile üyeleri tarafından hazırlanan çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlardan ilki, oğlu “Kâmil Yazgıç” (1940) tarafından yayımlanan “Ahmet Mithat Efendi: Hayatı ve Hatıraları” isimli kitaptır. Bu kitapta Ahmet Mithat Efendi'nin sağlığında Kâmil Yazgıç'a anlattığı ve yazmasını vasiyet ettiği anı ve hatıralar anlatılmıştır (Yazgıç, 1940: 4). Ancak kitapta, anı ve hatıralarla sınırlı kalınmayıp Menfa'nın da kullanıldığı belirtilmelidir. Bunun dışında yine oğlu Kâmil Yazgıç (1955) ve torunu “Aydın Uluyazman” (1995) tarafından yazılan çeşitli makaleler bulunmaktadır.

Ahmet Mithat Efendi'nin sadece eserlerini konu edinen çalışmaların büyük kısmını makaleler oluşturmaktadır. Makalelerde Ahmet Mithat Efendi'nin eserleri, çoğunlukla edebi özellikleri ya da içerdikleri temalar açısından incelenmiştir. Bu makaleler edebi dergilerin muhtelif ya da Ahmet Mithat Efendi özel sayılarında, Ahmet Mithat Efendi adına düzenlenen konferans ya da sempozyumlarda sunulan bildirilerden oluşan kitaplarda ya da Ahmet Mithat Efendi'yi anma kitaplarında yayımlanmıştır. Bu açıdan “Türk Dili: Dil ve Edebiyat Dergisi”nin Mayıs 1995 tarihli 521. sayısı, “Kitap-lık Dergisi”nin Temmuz-Ağustos 2002 tarihli 54. sayısı, “Temrin: Aylık Düşünce ve Edebiyat Dergisi”nin Kasım 2012 tarihli 55. sayısı, “Türk Edebiyatı: Aylık Fikir ve Sanat Dergisi”nin Aralık 2012 tarihli 470. Sayısı ve “Yeni Türk Edebiyatı Dergisi”nin Nisan 2016 tarihli 13. sayısı Ahmet Mithat Efendi özel sayıları olarak bilinen belli başlı dergi sayılarıdır. Ahmet Mithat Efendi adına düzenlenen konferans, sempozyum ya da anma toplantılarında sunulan bildirilerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan kitapların ilk örneği, 29 Aralık 1944 ve 14 Ocak 1945 tarihleri arasında “İstanbul Üniversitesi Konferans Salonu”nda düzenlenen “Ahmet Mithat Efendi Anma Toplantısı”nda sunulan bildirilerin biraraya getirilmesiyle oluşan “Bir Jübilenin İntıba'ları: Ahmet Mithat'ı Anıyoruz” başlıklı kitaptır (Us, 1955). Bu anma toplantısı, Cumhuriyet döneminde Ahmet Mithat Efendi hakkındaki ilk etkinlik olması nedeniyle de ayrıca önemlidir (Esen, 2014: 19-23). Toplantı, Ahmet Mithat Efendi'nin ailesinin yaşayan üyeleri, dönemin bilim adamları, siyasetçileri, bürokratları, yazarları ve gazetecileri tarafından takip edilmiştir. Bu kitap daha sonra çeşitli eklemeler ve birtakım çıkarmalarla “Münir Süleyman Çapanoğlu” (1964) tarafından “İdeal Gazeteci, Efendi Babamız Ahmet Mithat”

başlığıyla da yayımlanmıştır. İlk anma toplantısından sonra “Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü” tarafından 5-7 Mayıs 2004’te düzenlenen sempozyumda sunulan bildiriler, 2006 yılında “Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Efendi Üzerine Eleştirel Yazılar” ismiyle (Esen ve Köroğlu, 2006) ve “İstanbul Aydın Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü” tarafından 24-25 Aralık 2012’de düzenlenen “Ölümünün 100. Yılında Ahmet Mithat Efendi Sempozyumu”nda sunulan bildirilerden 2013 yılında yayımlanmıştır (Yetiş, 2013). Bunlar dışında Ahmet Mithat Efendi hakkındaki makalelerin bir araya getirildiği bir diğer grubun ilk örneği 2007 yılında yayımlanan “Ahmet Mithat Efendi Kitabı”dır (Armağan, 2007). Bunların dışında Ahmet Mithat Efendi’yi anmak amacıyla bir dizi anı kitabı yayımlanmıştır. Bunlardan “Kültür Bakanlığı” tarafından yayımlanan “Ahmet Midhat Efendi” ve Beykoz Belediyesi tarafında yayımlanan “Vefatının 100. Yılında Ahmet Midhat Efendi Armağanı” isimli kitapların her ikisi de “Mustafa Miyasoğlu” (2012a, 2012b) tarafından hazırlanmıştır. Ayrıca “Fazlı Arslan”ın (2013) editörlüğünü yaptığı “İlim ve Fennin Reîs-i Mütefekkeri Ahmet Mithat Efendi” isimli kitap da bir anı kitabı olarak Ahmet Mithat Efendi ve eserleri hakkındaki çeşitli makalelerden oluşmaktadır.

Ahmet Mithat Efendi’nin sadece eserlerinin ele alındığı araştırmalar arasında “Orhan Okay”ın (2008) ilk baskısı 1975 yılında yapılmış olan “Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi” isimli incelemesi, Ahmet Mithat Efendi’nin edebi eserlerini toplu bir şekilde inceleyen ilk eserdir. Bu araştırmada Okay, Ahmet Mithat Efendi’yi kendi döneminin yazarlarından ayıran en önemli özelliğin “medeniyet anlayışı” olduğunun vurgular. Araştırmasında “Doğu Medeniyeti” ve “Batı Medeniyeti” olmak üzere ikiye ayrılan medeniyet anlayışının Ahmet Mithat Efendi’nin edebi eserlerindeki yansımaları belirli temalar çerçevesinde incelenmiştir. “Erol Ülgen” (1994) “Ahmet Midhat Efendi’de Çalışma Fikri” isimli araştırmasında Ahmet Mithat Efendi’nin edebi eserlerindeki “Çalışma Fikri”ni, “Para” ve “Meslekler” başlıkları altında çeşitli temalara ayırarak incelemiştir. “Himmet Uç”un (2000) “Ahmet Mithat Efendi’nin San’at ve Edebiyatı” isimli araştırmasında ise Ahmet Mithat Efendi’nin gazetesi “Tercüman-ı Hakikat”te 1878-1908 yılları arasında yayımlanmış olan yazılardan hareketle çeşitli konulardaki eleştirileri ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmiştir. “Fazıl Gökçek” (2006) “Osmanlı Kapısında Büyüme Ahmet Mithat Efendi’nin Hikâye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlılar” isimli araştırmasında, Ahmet Mithat Efendi’nin hikâye ve romanlarından tasvir edilen “Rum”, “Ermeni” ve “Yahudi”lerden hareketle Osmanlı

İmparatorluğunda yaşayan gayrimüslimlerin yaşamını incelemiştir. Ayrıca Fazıl Gökçek'in (2012), "Küllerinden Doğan Anka Ahmet Mithat Efendi Üzerine Yazılar" başlıklı kitabında Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerinin çeşitli özelliklerini edebi açıdan inceleyen müstakil makaleler bir araya getirilmiştir. "Mehmet Doğanay" (2008) "Ahmet Mithat Efendi'nin İstanbul'u" başlıklı araştırmasında İstanbul'un kentsel özelliklerinin ve gündelik yaşamının Ahmet Mithat Efendi'nin edebi eserlerine yansıma biçimlerini incelemiştir. "Şamil Yeşilyurt" (2014) "Ahmet Mithat Efendi'nin Romancılığı" isimli araştırmasında Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarını yapı ve tema özellikleri çerçevesinde incelemiştir. "İbrahim Tüzer" in (2014) "Ahmet Mithat Anlatılarında Kimlik İnşası ve Modernizm" başlıklı çalışmasında yer yer Ahmet Mithat Efendi'nin hayatıyla edebi eserleri arasındaki ilişki ele alınsa da esas olarak hikâye ve romanlarında kimlik inşası ve modernizmle ilgili temalar incelenmiştir. İbrahim Tüzer, üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünü "merak", ikinci bölümünü "teşhis" ve üçüncü bölümünü de "teklif" kavramlarıyla ilişkilendirmiştir. İbrahim Tüzer'e göre on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunda bir "trajedi" deneyimlenmektedir. Deneyimlenen bu trajedinin ana kaynağı ise yüzyıllardır kendine özgü bir niteliğe ve öze sahip olan Osmanlı toplumunun Batıyla ilişkisindeki dönüşümden kayaklanmaktadır. Osmanlı toplumu bu trajediyi deneyimlerken kendine özgü niteliklerini ve özünü kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu süreçte Ahmet Mithat Efendi edebi eserleriyle toplumun yaşadığı trajediyi anlamlandırmasının ve üstesinde gelebilmesinin yolunu göstermeye gayret etmektedir. Bu çerçevede dikkat çeken en önemli unsur, Ahmet Mithat Efendi'nin hikâye ve romanlarında tasvir edilen "yeni insan"dır. Yeni insan bir taratan Batının ilmine ve tekniğine sahip olmaya çalışırken diğer taraftan Osmanlılığa özgü niteliklere ve öze sahip çıkacaktır. "H. Harika Durgun" un (2015), "Ahmet Mithat Efendi ve Edebiyat" ı, isimli araştırmasında Ahmet Mithat Efendi'nin teori, tarih ve eleştiri çerçevesinde edebiyata yaklaşımını değerlendirmiştir.

Edebiyat çevrelerince hazırlanıp Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerinde eğitim konusunu müstakil olarak ele alan çalışmalar ise oldukça sınırlıdır. Bu çalışmalar içerisinde "Leyla Şentürk"ün (2015) "Ahmet Mithat Efendi ve Eğitim" isimli araştırması en kapsamlı olandır. Araştırma 2010 yılında "Ahmet Mithat Efendi'nin Eserlerinde Eğitim ve Çağdaş Eğitim Yaklaşımları Arasında Bir Karşılaştırma" başlığıyla doktora tezi olarak sunulmuş ve 2015 yılında kitap olarak basılmıştır. Leyla Şentürk araştırmasında Ahmet Mithat Efendi'nin "Hikmet-i Peder", "Ana Babanın Evlat

Üzerindeki Hukuk ve Vezâifi”, “Çocuk Melekât-ı Uzviye ve Ruhîyesi”, “Peder Olmak Sanatı”, “Ana-Kız” ve “Babalar Oğullar” adlı eserlerini kullanarak Ahmet Mithat Efendi'nin eğitim hakkındaki düşüncelerini çocuk eğitimi, dil eğitimi, düşünce eğitimi, okulda eğitim, eğitimde şiddet, gençlerin eğitimi, konuşma ve yazma eğitimi, kadın eğitimi, erkek eğitimi, aile eğitimi, sağlık eğitimi ve toplum eğitimi ana başlıklarıyla incelemiştir. Şentürk'e göre Ahmet Mithat Efendi eğitimde şiddeti onaylamasına ve laik bir eğitime karşı çıkmasına rağmen özellikle çocuk eğitimi, kızların eğitimi ve okulda eğitim konusunda yazdıklarıyla çağının ilerisinde bir anlayışa sahiptir.

Ahmet Mithat Efendi'nin ve eserlerinin uzun yıllar hak ettiği ilgiyi görmediği edebiyat çevrelerince kabul edilen bir durumdur (Esen, 2014: 13-19). Özellikle Cumhuriyet döneminde yapılan araştırmalar açısından 1980'li yıllar, Ahmet Mithat Efendi'ye ve eserlerine olan ilgi açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Ahmet Mithat Efendi'nin siyasal tercihleri, toplumsal kökeni ve eserlerinin edebi niteliği, 1980 öncesinde hak ettiği ilgiyi görememesinin nedenleri arasında sayılmıştır. Ancak 1980'li yıllardan sonra Ahmet Mithat Efendi'ye ve eserlerine karşı görece bir ilgi artışından bahsedilmektedir. Bu değişimin Ahmet Mithat Efendi'yle doğrudan bir ilgisi yoktur. 1980'li yıllardan sonra “edebiyat eserinin niteliği”yle ilgili düşüncenin değişmesinin, Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerine yaklaşımı da değiştirdiği öne sürülmektedir (Esen ve Köroğlu, 2006: 2-3).

Cumhuriyet döneminde Ahmet Mithat Efendi ve eserleri hakkında edebiyat çevrelerince hazırlanan araştırmalara bir bütün olarak bakıldığında üç konu üzerinde odaklanıldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, Ahmet Mithat Efendi'nin hayatıdır. İkincisi, Ahmet Mithat Efendi'nin Türk edebiyat tarihi içerisindeki yerinin belirlenmesidir. Bu açıdan Ahmet Mithat Efendi'nin hayatı ve edebi eserleri çoğunlukla birlikte ele alınmaktadır. Üçüncüsü ise Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerinin edebi özellikleridir. Bu açıdan Ahmet Mithat Efendi'nin edebi eserlerinin edebiyat teorisi, tarihi, eleştirisiyle ilişkisi ya da eserlerindeki edebi yapı ve tema unsurları üzerine çok sayıda makale, kitap ve kitap bölümü bulunmaktadır. Bu üç grup araştırmada, Ahmet Mithat Efendi ve eserleri hakkında vurgulanan hususları, dört madde halinde belirlemek mümkündür:

1- Ahmet Mithat Efendi, ailesinin toplumsal özellikleri ve siyasal tercihleri dolayısıyla eleştirilmektedir. Bu açıdan özellikle yoksul bir aileden gelmesi, geçim için

yazarlık ve matbaacılık yapması, ticaretle uğraşması, Sultan II. Abdülhamid'e olan bağlılığı, Namık Kemal hakkında yazdıkları ve Mithat Paşa'nın yargılanmasındaki rolü, vurgulanan başlıca konulardır.

2- Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerinin edebi niteliği biçim ve içerik açısından incelenmiştir. Bu açıdan 1980'li yıllar bir milat olarak görülmektedir. 1980 öncesindeki araştırmalarda daha çok Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerini edebi kaygılarla yazmadığı vurgulanmakta ve eserleri türünün başarılı örnekleri arasında görülmemektedir. Üslubunda, geleneksel edebi türlerle Tanzimat Döneminde Batı edebiyatından Türk edebiyatına giren yeni edebi türlerin bir arada görüldüğü, dolayısıyla, geçiş edebiyatını yansıttığı belirtilmektedir. Ancak 1980 sonrasında bu kanının kısmen de olsa değişmeye başladığı söylenebilir. Bu dönemde Ahmet Mithat Efendi, eserlerinde bazı özgün anlatım tekniklerini denemeye çalışan bir yazar olarak görülmeye başlanmıştır.

3- Ahmet Mithat Efendi'nin, edebiyatı, halkı eğitmek için bir araç olarak gördüğü belirtilmektedir. Bu yaklaşım sadece Ahmet Mithat Efendi değil XIX. yüzyılda Batılı edebi türleri deneyen bütün yazarlar için vurgulanan bir husustur. Ancak Ahmet Mithat Efendi sadece eserleriyle halkı eğitmeye çalışan bir aydın değil aynı zamanda bir öğretmendir. Dolayısıyla Ahmet Mithat Efendi'nin eğitimci bir kişiliğe sahip olduğu yapılan araştırmalarda belirtilmektedir. Bu çerçevede Ahmet Mithat Efendi eğitimde şiddeti onaylamasına ve laik eğitime karşı çıkmasına rağmen genel olarak pedagojik düşüncelerinin çağının ilerisinde olduğu belirtilmiştir.

4- Ahmet Mithat Efendi'nin XIX. yüzyılın özellikle ikinci yarısının toplumsal sorunlarını edebiyatına yansıttığı belirtilmektedir. Bu husus, XIX. yüzyıl aydınlarının geneli için vurgulanmaktadır. Ahmet Mithat Efendi'nin edebi eserlerinde toplumsal konuları nasıl ele aldığı, özel olarak incelenmemiştir. Araştırmacılar genellikle, daha önce tespit ettikleri belirli temaları sadece bir ya da birden fazla romandan hareketle incelemektedir. Bu açıdan Şamil Yeşilyurt'un (2014) "Ahmet Mithat Efendi'nin Romancılığı" başlıklı araştırması özellikle önemlidir. Bu çalışmada, Ahmet Mithat Efendi'nin edebi eserlerindeki temalar bir bütün olarak sunulmuştur: Batılılaşma/Medeniyet Problemi; Esaret/Kölelik-Hürriyet; Evlilik; Aşk; Eğitim; Ölüm/İntihar/Cinayet; Hırs ve İntikam; Din; Sadakat/İhanet; Sınıf Farklılıkları; Çalışma Fikri/Şahsi Teşebbüs; Politika/Bürokrasi; Verem; İstihbarat; Kıskançlık; Basın/Gazetecilik; Sanat: Roman/Hikâye-Tiyatro-Şiir-Müzik-Resim/Para.

Cumhuriyet döneminde Ahmet Mithat Efendi ve eserleri hakkında edebi çevreler dışındaki çevrelerce yapılan çeşitli araştırmalardan da bahsetmek mümkündür. Düşünce tarihçisi ve sosyolog “Hilmi Ziya Ülken”, Ahmet Mithat Efendi’yi ve eserlerini Türk düşünce tarihi içerisindeki yeri bakımından ele almıştır. Ülken’e göre Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid arasındaki geçiş döneminde, Yeni Osmanlıları daha önce birarada tutan “İmparatorluğun devamı” ve “hürriyet” fikirleri arasında bir “çatışma” ortaya çıkmıştır. Çatışmanın kaynağı, geçiş dönemindeki hürriyet anlayışının İmparatorluğun varlığını tehlikeye sokacağına dair inançtır. Bu dönemde, “fikirde anarşiye karşı disiplin, iktisatta açık gümrüklere karşı himaye ve tekel, edebiyatta realizme karşı ahlakçılık, hürriyete karşı baskı fikri” ön plandadır ve Ahmet Mithat Efendi bu düşüncelerin en önemli temsilcisidir (Ülken, 1994: 112). Ancak “uzun süre ülkeyi baskıyla yöneten II. Abdülhamid dönemini meşrulaştırması, Mithat Paşa’nın yargılanmasını haklı bulması ve II. Abdülhamid’den maddi yardım alması”, ilerleyen süreçte Ahmet Mithat Efendi’yle ilgili olumsuz bir kanaat oluşmasına neden olmuştur. Buna rağmen, Ülken’e göre, yıkılan Osmanlı İmparatorluğunda iktisadi hayatı korumak için “liberalizme karşı müdahaleciliği ve korumacılığı savunması”, Ahmet Mithat Efendi’nin düşüncelerinin önemli olduğunu gösterir. Nitekim Ahmet Mithat Efendi’nin vefatından sonra da bu iki karşıt görüş Türk iktisat düşüncesinde varlığını korumuştur (Ülken, 1994: 123-124).

Tarihçi “Bernard Lewis”, Ahmet Mithat Efendi’nin kitap olarak basılmış olan yayımlarını kendi içerisinde iki ayrı gruba ayırmıştır: Roman ve genel bilgi. Romanlarının yaygın bir şekilde okunduğunu ve “Batılı edebî şekillere ve tema’lara hâlâ hemen tamamen yabancı olan halk arasında yeni zevk ve ilgilerin gelişmesinde büyük rol oynadı”ğını; genel bilgi olarak tanımladığı kitaplarında ise “sade ve çekici bir şekil içinde Türk okuyucuya modern Avrupa bilgisinin bazı fikirlerini getirmek yeteneğini göster”diğini belirtmiştir. Lewis’e göre Ahmet Mithat Efendi, üst düzey edebi yeteneği olan bir yazar değildir. Ayrıca, II. Abdülhamid dönemindeki siyasi tercihleri dolayısıyla sert bir şekilde eleştirilmiş ve eserleri küçümsenmiştir. Buna rağmen “Türkiye’nin entelektüel ve kültürel gelişmesine, önemi hiç de az olmayan bir katkıda bulunmuştur” (Lewis, 1998: 187-188).

Anayasa hukukçusu ve tarihçisi “Tarık Zafer Tunaya”, Ahmet Mithat Efendi’nin gazete yazılarından hareketle Kanun-ı Esasi’nin ilanı ile ilgili düşüncelerini değerlendirmiştir.

Türkiye tarihinde anayasa kavramı oluşturulurken, her hastalığa koşan bir kasaba hekimi gibi, her şeyden söz eden Ahmed Midhat Efendi’nin “millet”i mesul sayma

görüŖü önemli bir yer tutar. Çünkü halk, Abdülaziz'i bir ihtilâlle devirmemiş, daha doğrusu bu ihtilâlle katılmamıştır. Bu nedenle sorumludur. Durum bu olunca Meclis'i kurma yetkisini halka vermek de doğru olamaz:

“Lâkin bu işi tamamıyla millet eline verecek olur isek, Ŗu noktaya kadar Fransa büyük inkılâbına asla müŖabehe (benzerlik) ve münasebeti olmayan işimizin bundan sonrasını biz kendi elimizle o meseleye benzetmiş oluruz diye korkuyorum.”

Ahmed Midhat Efendi, açıklamalarıyla Ŗu sonuca varır: Bir “meclis-i umumî”nin kuruluşunda mutlaka devletin (=bürokrasinin) yeri ve payı olmalıdır. (...) “Bizde” zâdeganlık (aristokrasi) olmadığına göre “devlet ile millet pek de birbirinden başka bir şey değil”dir. Büyük devlet erkânı, basit vatandaşlardan seçilmiştir. “Buhalde hükûmet dahi millet elinde demek değil midir?” (Tunaya, 2003: 78-79).

Tunaya'ya göre Ahmet Mithat Efendi'nin Kanun-ı Esasi'nin ilan sırasında savunduğu görüşlerden en önemlisi kurulacak olan meclisi seçme yetkisidir. Nitekim Ahmet Mithat Efendi'ye göre Osmanlı toplumunda milletin bir anayasa talebi olmadığı için meclisi seçme yetkisi de olmamalıdır. Aksi durumda Osmanlı'da anayasanın ilanının Fransız Devrimiyle başlangıçta bir ilgisi olmasa da sonrasında benzeyebilir. Ahmet Mithat Efendi'nin bu düşüncelerinin Fransız Devrimi sonrasında Kral XVI. Louis'nin idam edilmesiyle ilgisi bulunmaktadır. Ahmet Mithat Efendi, anayasanın ilanının padiŖah katline varmasından endişe duymaktadır. Ancak, bu düşüncelerine rağmen, anayasa ve meclis fikrinin savunucusudur. Ahmet Mithat Efendi, meclisi seçme yetkisinin millette değil üst düzey devlet adamlarında olması gerektiğini düşünmektedir. Bu düşüncesini Osmanlı toplumunda aristokrasi olmamasıyla ilişkilendirir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre Osmanlı devletini idare eden üst düzey devlet adamları soylulardan değil millet içerisinde gelen insanlardan oluşmaktadır. Bu sayede halk, devlet katında üst düzey devlet adamları tarafından temsil edilmektedir. Bu açıdan devlet adamları tarafından seçilen bir meclis zaten halkın seçtiği meclis gibi olacaktır. Bu düşüncenin temelinde, devlet ve millet özdeşliği bulunmaktadır (Tunaya, 2003: 79).

“Stanford J. Shaw” ve “Ezel Kural Shaw”a göre Ahmet Mithat Efendi, Osmanlıları okumaya alıştıranların başındadır. Uzun meslek yaşamı boyunca iletişim araçlarının hepsinden faydalanmıştır. Döneminde kitapları çok fazla okunmasına rağmen üslup bakımından aydınlar tarafından eleştirilmiştir. Ahmet Mithat Efendi, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu olumsuz koşullardan çıkışını “kitleleri ihtilale yöneltmek değil eğitmek”le mümkün olduğunu düşünmüştür. “Üss-i İnkılâp” isimli eserinde I. Meşrutiyet'in ardından parlamentonun kapatılmasını haklı bulması nedeniyle II. Abdülhamid'e yakınlaşmıştır. II. Abdülhamid'e yakınlığı nedeniyle Jön Türk'ler tarafından itibar görmemiştir (Shaw ve Shaw, 2000: 307-308).

Sosyolog “Niyazi Berkes”e göre II. Abdülhamid dönemi düşüncesinin en iyi temsilcisi Ahmet Mithat Efendi’dir. Berkes, Ahmet Mithat Efendi’nin düşüncelerini Namık Kemal’le karşılaştırır. Karşılaştırmalarını her iki düşünürün siyasi ve edebi düşünceleri açısından yapar. İki düşünür arasındaki en önemli siyasi farklar, anayasa ve siyasi değişim konusunda kendisini göstermektedir. Berkes’e göre Ahmet Mithat Efendi, anayasa tartışmalarını ve alınan sonucun anlamını “romantik Namık Kemal”den daha iyi anlayan bir “gerçekçi”dir. Ayrıca Namık Kemal, “halk için hayatını harcadığı halde halka bir şey anlatamamıştır”. Oysa Ahmet Mithat Efendi’ye göre “devrim projeleri kurmaktansa halkı aydınlatmak, eğitmek gerekir”.

Ahmet Mithat, siyasi devrim sorunlarını bir yana bırakarak, padişahın çobanlığı altında kuzu gibi yaşamaktan hoşlanacak halka, toplumsal ve kültürel alanlarda yeni ölçü ve değerler aşılacak farklı bir yol tuttu. Bir yandan yeni yetişmekte olan genç yazarları korurken, kendisi de yazarlık tarihinde yeni çıtırlar açtı. Bu çıtırlarda Ahmet Mithat’ın sadece bir öğretici değil, aynı zamanda düşündürücü bir rol oynadığını da kabul etmek zorundayız (Berkes, 2005: 372).

Berkes, Ahmet Mithat Efendi’yle Namık Kemal’i edebi eserler açısından da karşılaştırmıştır. Namık Kemal’in romanlarında “çoğu geçmişte yaşamış”, “insanüstü imgesel kahramanlar” varken Ahmet Mithat Efendi, geleneksel “halk hikayeciliğinin eğlendirirken öğreten ve düşündürülen tekniğini” kullanmıştır. Bu çerçevede Berkes, Ahmet Mithat Efendi’nin edebi eserlerinin beş temel özelliği olduğunu belirtmiştir: Öğretmek, okurla konuşmak, hikâyeden ders çıkarmak, toplumsal ve kültürel sorunları romanlarının teması yapmak, mizah yoluyla eleştiri yapmak. Bu özelliklerden ilk üçünün geleneksel halk edebiyatıyla ilgili olmasına rağmen son ikisinin Ahmet Mithat Efendi’de görülen yeni özellikler olduğunu belirtmiştir. Ahmet Mithat Efendi’nin edebi eserlerindeki geleneksel yön, eserlerin halk tarafından zevkle okunmasını sağlamıştır. Ayrıca eserlerinde toplumsal ve kültürel sorunlara değinmesi, okuyucuda yaşadığı dönemin toplumsal koşullarıyla ilgili eleştirel bir bilinç gelişmesine yardımcı olmuştur (Berkes, 2005: 372). Berkes, bu açıdan, Ahmet Mithat Efendi’nin romanlarında kadın temasını ele almıştır.

(...) Örneğin kölelik, kadınlığın toplumdaki aşağı durumu gibi sorunları ele aldığı zaman, geleneksel inançları da sorguya çekmiş oluyordu. Çünkü geleneksel düşüncede kölenin, evlenilen ya da fuhuşa sürüklenen kadının düşüşü tabiatlarında öyle yaratılmış olmalarıyla yorumlanırdı. Ahmet Mithat bunun toplumsal çevre ve koşulların sonucu olduğunu gösteriyordu. Kadınlığın özgürleşmesi sorununa daha önce değinenler olmuştu; fakat Ahmet Mithat sorunu soyut bir sorun olarak ele almamakla, bir toplum yaşayışının somut koşulları içinde onu belirtmekle daha geniş ve sürekli etkiler yapabilmıştır (Berkes, 2005: 373).



Berkes, “kadının özgürleşmesi sorunu” üzerinden Ahmet Mithat Efendi’nin eserlerindeki temaların dönemin toplumsal sorunlarıyla yakından bağlantılı olduğunu göstermiştir.

Ahmet Mithat Efendi’yi ve eserlerini inceleyen bir başka araştırmacı ise sosyolog “Şerif Mardin”dir. Mardin, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumunu “kültür”, “ideoloji”, “modernleşme” gibi kavramlarla incelemiştir. Dönemin romanlarını inceleyerek bu kavramların toplumsal ilişkilerindeki karşılıklarını açıklamaya çalışmıştır. Bunun için de kültürü, “büyük gelenek” ve “küçük gelenek” olmak üzere ikiye ayırmıştır. Mardin’e göre büyük gelenek ve küçük gelenek Osmanlı toplumundaki “halk” - “divan” ayrımının “daha genel ve bilimsel” ifadesidir. Mardin’e göre Ahmet Mithat Efendi, toplumsal kökeni nedeniyle Osmanlı toplumunda “küçük gelenek”ten gelen ve eserlerinde küçük geleneğin sözcüsü konumunda olan bir yazardır. Bu çerçevede “Felatun Bey ile Râkım Efendi” romanında “kadınların özgürlüğü” ve “üst sınıf erkeklerdeki aşırı Batılılaşma” temalarını değerlendirir. Mardin’e göre “Osmanlı üst sınıfında kadınların özgürlüğü konusunda dikkat çekici bir görüş birliği vardır”. Ahmet Mithat Efendi’nin romanlarında da bu konu oldukça açık bir biçimde ele alınmıştır. Felatun Bey ile Râkım Efendi ise Tanzimat romanında başka örnekleri de görülen “tipler ikiliğinin, rüşeym hali”dir. Bu açıdan Felatun Bey, Tanzimat sonrasındaki aşırı Batılılaşmanın bir örneğiymişken Râkım Efendi bunun tam karşısında yer almaktadır. Romanda tasvir edilen Felatun Bey’i, dönemin Osmanlısında küçük geleneğin, büyük geleneği eleştirisi olarak okumak gerekmektedir (Mardin, 1997: 21-79).

Eğitim sosyoloğu “İsmail Doğan”, Ahmet Mithat Efendi’yi ve eserlerini açık bir biçimde sosyolojiyle ilişkilendirir. İsmail Doğan, Ahmet Mithat Efendi’nin “Avrupa Âdâb-ı Muâşeretü Yahut Alafranga” başlıklı kitabının, Latin alfabesine çevirisine yazdığı önsözde Ahmet Mithat Efendi’yi bir “Osmanlı Sosyoloğu” olarak tanımlamıştır (Doğan, 2001: 8). Ayrıca, “Türk Tarihinin Ana Evreleri: Kurumlar, Kişiler Söylemler” (2010) kitabının “Tanzimat Eğitimcileri” başlıklı bölümünde Ahmet Mithat Efendi’ye bir bölüm ayırmıştır. Doğan’a göre Ahmet Mithat Efendi’nin düşünce dünyası, onu kuşatan kültür çevrelerinin etkisi altında gelişmiştir. Bu açıdan ailesi, okul yaşamı ile birlikte on dokuzuncu yüzyılın ekonomik, siyasi ve toplumsal koşulları, düşünceleri üzerinde belirleyici olmuştur.

*Ahmet Mithat Efendi* ülkesinin içinde bulunduğu buhran ve bunalımlar üzerine çağdaşı olan diğer Tanzimat aydınları gibi kafa yoran, gözlem ve tanıklığını çalışmalarına

yansıtan bir kişidir. Bu nedenle o dönemin moda eğilimi Batılılaşma olgusuna ilgi duymakta, bu olgunun önemli bir boyutu olarak “*hangi Batı?*” sorusuna cevap aramaktadır (Doğan, 2010: 278).

Ahmet Mithat Efendi, dönemin diğer aydınları gibi “Osmanlı’nın çöküşünün” ve “Batı uygarlığının yükselişinin” bilincindedir. Eserlerinde Osmanlı toplumunun Batı kültürüyle ilişkisi ve özellikle bu ilişkinin Osmanlı kültürüne etkisini oldukça kapsayıcı bir biçimde ele almıştır.

Ahmet Mithat Batı karşısında son derece ihtiyatlı bir tutum ortaya koyar. Bu nedenle her türlü ön yargı ve genel yaklaşım biçimlerinden uzak durmaya çalışmıştır. Yönteminin bu boyutu, hakkında bir değerlendirmeye gitmeden önce, günlük yaşamıyla teknolojik performansının mahiyeti konusunda Batı hakkında ortaya çıkan merakın sosyolojik bir gözlemlerle giderilmesi gerektiğini ortaya koyar. Böylelikle o, Batı hakkında spekülasyonlu değerlendirmeleri de zımnen eleştirerek yeni bir açılıma yönelmiş olmaktadır. Bu açılım kültür ve uygarlığı tanımanın gerçek zemini olan sosyolojik zemindir. Projektör sosyolojik arka plana tutulmadığı sürece kültür ve uygarlığa bakış her zaman eksik kalmaya mahkumdur. Bu noktada Ahmet Mithat’ın “bir sosyolog değil, bir romancı olduğu” söylenebilir. Ama unutulmamalıdır ki Ahmet Mithat *Avrupa’da Bir Cevlan* ve *Avrupa Adâb-ı Muâşeretini Yahut Alafranga* vb. eserlerinde roman tarzından biraz farklı olarak gözlem, görüşme ve inceleme yapmıştır. Bu teknikler roman tarzı ile birlikte sosyal bilimlerin ve sosyolojinin önemli araçları arasındadır. Söz konusu eserleri vasıtasıyla onun tipik bir sosyolojik tarzı denemiş olduğu fazla iddialı bir yaklaşım sayılmaz. Çünkü Ahmet Mithat kültürler arasındaki farklılığın değişim olgusu karşısındaki yeterlilik ve hazırlıklı ile ilgili olduğunun farkındadır. Bu bilinçle hem yaşadığı toplumun hem de ilgilendiği kültürlerin değişim karşısındaki tutumlarına ve bu konudaki becerilerine ışık tutmaktadır (Doğan, 2010: 275).

Doğan, Ahmet Mithat Efendi’nin Avrupa seyahatinden hareketle kaleme aldığı anı ve gözlemlerden oluşan kitaplarda sosyolojik inceleme yaptığını öne sürmektedir. Ayrıca Ahmet Mithat Efendi’nin bazı kitaplarında sosyal bilimlerin ve sosyolojinin, gözlem, görüşme ve inceleme tekniklerini kullandığını belirtmektedir.

Ahmet Mithat Efendi’nin hayatı ve eserleri hakkında edebi çevreler dışında, sosyal bilimlerinin farklı alanlarından bilim adamlarının yaptıkları değerlendirmelerde dikkat çekilen hususları maddeler halinde belirtmek mümkündür. Bu araştırmalarda:

1- Ahmet Mithat Efendi’nin hayatı ve eserleri arasındaki ilişki vurgulanmıştır. Bu çerçevede toplumsal kökeninin ve siyasi tercihlerinin hem eserlerine yansıdığı hem de kendisiyle ilgili algının oluşumundaki merkezi yeri belirtilmiştir.

2- Ahmet Mithat Efendi’nin eserlerinin şekil ve içerik olarak dönemin bazı özelliklerini yansıttığı belirtilmiştir. Şekil olarak eski ve yeni edebi tarzların birarada

kullanıldığı, içerik olarak ise dönemin siyasi, toplumsal ve kültürel konularının eserlerine yansıdığı vurgulanmıştır.

3- Ahmet Mithat Efendi'nin edebi eserlerinin eğitici işlevi olduğu ve kendisinin bunu bilinçli olarak kullandığı belirtilmiştir. Ahmet Mithat Efendi eğitime toplumsal yaşamda merkezi bir rol vermiştir. Ahmet Mithat Efendi ve eserleriyle ilgili araştırmaların hemen hemen hepsinde daha açık bir şekilde vurgulanan bu husus, Leyla Şentürk'ün (2015) "Ahmet Mithat Efendi ve Eğitim" başlığıyla yayımlanan araştırmasında incelenmiştir. Ancak Leyla Şentürk, Ahmet Mithat Efendi'nin pedagojik denilebilecek çalışmalarının ayrıntılı bir değerlendirmesi yapmıştır. Bu araştırma sadece pedagojik açıdan düşünüldüğünde oldukça önemli bir inceleme olmakla beraber, edebi eserlerinin eksikliği hissedilmektedir.

4- Ahmet Mithat Efendi'nin bazı eserlerinde sosyolojik bir yöntem kullandığı ve bu çerçevede sosyolog olarak anılabileceği belirtilmiştir.

Ahmet Mithat Efendi'nin hayatı ve eserleri gerek edebiyat gerekse edebiyat dışından tarih ve sosyoloji gibi farklı disiplinlerden bilim adamları tarafından incelenmiştir. Ahmet Mithat Efendi'nin edebi eserleri hakkında daha önce yapılan çalışmalarda, dönemin toplumsal sorunlarının eserlere yansımından ve eğitimin bu eserlerdeki yerinden bahsedilmiş olmakla beraber bu konu, bütünsel bir sosyolojik incelemeye konu olmamıştır. Yapılan çalışmalardan farklı olarak bu araştırmada Ahmet Mithat Efendi'nin edebi eserlerindeki sosyolojik içerik bütünsel olarak incelenmiştir. Bu araştırmaya dahil edilen her bir eserdeki sosyolojik temalar kavramsal, bireysel ve toplumsal düzeyde hem tek tek hem de bir bütün olarak derinlemesine incelenmiştir. Bu sayede Ahmet Mithat Efendi'nin, romanlarında, yaşadığı dönemi sosyolojik olarak açıklamak için kullandığı özgün kavramlar, eserlerde tasvir edilen kişilerin statü ve rolleri ve bu statü ve roller aracılığıyla nasıl bir bireysel temsillere ulaşılmaya çalışıldığı ayrıca eserlerde konu edildiği şekliyle dönemin toplumsal kurumları incelenmiştir. Bu çerçevede araştırmanın probleminin, edebi eserlerine yansıdığı şekliyle, Ahmet Mithat Efendi'nin, toplum ve eğitim hakkındaki düşüncelerinin bir bütünlük içerisinde belirlenmesi olarak ifade edilebilir.

## 1.2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, edebi eserlerine yansıdığı şekliyle Ahmet Mithat Efendi'nin toplum ve eğitimle ilgili düşüncelerini belirlemektir. Bu genel amaç doğrultusunda araştırma sürecinde Ahmet Mithat Efendi'nin “Bahtiyarlık”, “Felatun Bey ile Râkım Efendi”, “Mesâil-i Muğlâka” ve “Yeryüzünde Bir Melek” isimli romanlarında aşağıda ifade edilen problem cümlelerine cevap aranmıştır.

1- İncelenen eserlerin konu özellikleri nelerdir?

a- İncelenen eserin konusu nedir?

b- İncelenen eserin özeti nedir?

c- İncelenen eserde kişiler kimlerdir ve nasıl tasvir edilmiştir?

d- İncelenen eser ne zaman yayımlanmıştır ve hangi dönemi konu edinmiştir?

2- İncelenen eserlerin temaları nelerdir?

a- İncelenen eserin temel toplumsal teması nedir?

b- İncelenen eserin kavramsal temaları nelerdir?

c- İncelenen eserin bireysel temaları nelerdir?

d- İncelenen eserin toplumsal temaları nelerdir?

e- İncelenen eserin eğitsel temaları nelerdir?

3- İncelenen eserlerin mekân özellikleri nelerdir?

## 1.3. Araştırmanın Önemi

On dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren Avrupa devletleri ve toplumları karşısında Osmanlı devleti ve toplumunun geri kaldığını gören Osmanlı devlet adamları ve aydınları, Tanzimat Dönemiyle birlikte bu durumu tartışmaya başlamışlardır. Bu dönem yapılan tartışmaların iki özelliğinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisinin, sorunların sosyolojik denilebilecek bir yaklaşımla ortaya konulmasıdır. Bu açıdan Osmanlı toplumunun sorunlarını açıklama ve çözme kaygısının yanında Avrupada

Üretilen yayınları takip etmelerinin ve Avrupalı kültür çevreleriyle ilişkilerinin de etkisi olmuştur. İkinci zellik ise içerisinde bulunulan durumdan çıkabilmek için eğitime verilen önemdir.

Tanzimat Dönemi ve sonrasında yapılan tartişmaların çeşitli mecralarda devam ettiği söylenebilir. Bu açıdan gazete ve dergi gibi süreli yayınlarn yanı sıra edebi eserler de önemli bir yer tutmaktadır. Edebi bir tür olarak roman, Tanzimat Dönemi sonrasında Türk edebiyatına girmiştir ve dönemin aydınları, Osmanlı devleti ve toplumunun içerisinde bulunduğu koşullarla ilgili düşüncelerini romanlarında ifade etmişlerdir. Bu dönemde en fazla roman yazan yazar Ahmet Mithat Efendi'dir. Ahmet Mithat Efendi yaşadığı dönemde Osmanlı toplumunun sorunlarına duyarlı bir aydındır ve kaleme aldığı eserlerde bu sorunları doğrudan ve dolaylı bir biçimde tartişmiştir. Bu açıdan Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerinin dönemin toplumsal sorunlarını ve aydınlarn bu sorunları nasıl tartiştiklerini anlamak için oldukça önemli kaynaklar oldukları söylenebilir.

Daha nce Ahmet Mithat Efendi'yle ilgili olarak gerçekleştirilen araştırmalardan farklı olarak bu araştırmada Ahmet Mithat Efendi'nin toplum ve eğitim hakkındaki düşünceleri bir bütünlük içerisinde incelenmiştir. Bu amaç doğrultusunda öncelikle, incelenen her bir eserin konusu, zeti, kişileri ve zamanı tanıtılmıştır. Bu aşamada herhangi bir yoruma yer verilmemiş, okuyucunun incelenen eseri tanıması amaçlanmıştır. Ardından, eserin bütününde konu edildiği şekliyle temel toplumsal temanın ne olduğu, bu temanın hangi kavramlarla ifade edildiği, roman kişilerine nasıl yansıdığı ve hangi toplumsal kurumlarla tartişildiği ayrı başlıklar halinde incelenmiştir. Ayrıca romanda tasvir edilen meknların dönemin toplumsal özellikleriyle ilişkisi incelenmiştir. Bu aşamada incelenen eserlerin içeriği yorumlanarak Ahmet Mithat Efendi'nin dönemin Osmanlı toplumu hakkındaki düşüncelerinin bütünsel bir tasvirine ulaşılmaya çalışılmış ve eğitim kurumunun bu bütünsellik içerisindeki yerinin açıklanması amaçlanmıştır. Bu sayede araştırmanın bir taraftan Ahmet Mithat Efendi'nin toplum ve eğitim hakkındaki düşüncelerinin belirlenmesine diğer taraftan da dönemin eğitimle ilgili anlayışlarının anlaşılmasına katkı sağlanması umulmaktadır.

#### **1.4. Sınırlılıklar**

Bu araştırmada iki çeşit sınırlılıktan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi araştırmanın evreni, ikincisi ise yöntemiyle ilgilidir.

Araştırmanın çalışma belgeleri evreni, Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarıdır. Araştırma yapılırken Ahmet Mithat Efendi'nin bütün romanları okunmuş olmakla birlikte inceleme dört romanıyla sınırlıdır. İncelenecek edebi eserlerin belirlenmesinde, edebi eserin toplum ve eğitimle ilgili yoğun bir içeriğe sahip olması ölçüt olarak kullanılmıştır. Bu ölçüt doğrultusunda Ahmet Mithat Efendi'nin tüm romanları araştırmacı tarafından okunmuş ve incelenmiştir. Sonuç olarak, içeriğinde, toplum ve eğitim hakkındaki düşünceleri kapsamlı bir biçimde yansıtan “Bahtiyarlık” “Felatun Bey ve Râkım Efendi”, “Mesail-i Muğlaka” ve “Yeryüzünde Bir Melek” isimli dört eseri veri kaynağı olarak seçilmiştir.

İkinci sınırlılık ise yöntemle ilgilidir. Araştırmanın çalışma belgeleri, edebi eserlerden oluşmasına rağmen bu araştırma bir edebiyat incelemesi değildir. Bu açıdan kendisini edebi incelemekten şeklen ve içerik olarak farklılaştırmaktadır. Ele alınan eserler sosyolojik içeriği açısından incelenmiştir. Dolayısıyla edebi incelemeye konu olabilecek dil, anlatım özellikleri, üslup vs. edebi sorunlar çerçevesinde bir inceleme yapılmamıştır.

### 1.5. Tanımlar

**Toplumsal Değişme:** Bir toplumu meydana getiren toplumsal ilişkilerin, toplumsal kurumların ve bir bütün olarak toplumsal yapının belirli bir zaman ve mekân içindeki bir durumdan başka bir duruma geçişini ifade eden kavramdır. Nüfus, ekonomi, teknoloji, siyaset, din, eğitim, bilgi, ideoloji, değerler değişime neden olan etkenlerden arasında sayılabilir.

**Toplumsal Yapı:** Toplumu oluşturan temel birimlerin belirli bir amaçla ve belirli bir düzen içindeki işleyişlerinin oluşturduğu bütünü ifade eden kavramdır. Bu çerçevede bireyler toplumsal yapı içerisinde belirlenen statü ve rolleri çerçevesinde birbirleriyle ilişki kurarken, bu ilişkilerin örgütlü bir yapıya kavuşmasıyla da toplumsal kurumlar oluşur.

**Statü ve Rol:** Toplumsal ilişki içerisindeki bireylerin sahip oldukları konumlara **statü**, bu konumlara uygun davranış ve tutumlara ise **rol** adı verilmektedir. Bireyler sahip oldukları statülerin bir kısmını doğumla bir kısmını ise sonradan kazanabilirler. Statü

bireyin toplumsal ilişkiler içerisindeki konumuyla, rol ise bu konunun gerekliliklerine uygun davranışlar gösterip göstermemesiyle ilgilidir.

**Toplumsal Kurum:** Toplumsal yapının sürekliliğini sağlamak amacıyla bir araya getirilen ve toplumun üyelerince benimsenen yapılandırılmış ilişki bütünüdür. Toplumsal kurumların belirli amaçları vardır, sürekliliğe sahiptirler, değişime karşı direnç gösterirler, yapılandırılmışlardır, birbirleriyle ilişki içindedirler, belirli değerleri vardır. Aile, eğitim, ekonomi, siyaset, bürokrasi ve din başta gelen toplumsal kurumlardır. Toplumsal kurumlar bireylerin statü ve rollerine anlam ve işlerlik kazandırır. Bu çerçevede birey davranışı üzerinde çok yönlü etkide buldukları söylenebilir.

**Tema:** Daha çok sanatsal çalışmalarda sanatçının, eseri aracılığıyla izleyicisinde oluşturmak istediği görüş ya da düşünceye tema denir. Tema, sanatçı tarafından eserin kurgusuna yerleştirilir. Bir sanat eseri bir bütün olarak belirli bir temaya sahip olabileceği gibi daha alt düzeylerde temalar da içerebilir. Bu çerçevede sanatçı eserini istediği şekilde kurgulamakta özgürdür.

## BÖLÜM II

### 2. YÖNTEM

#### 2.1. Araştırmanın Modeli

Ahmet Mithat Efendi'nin, toplum ve eğitim hakkındaki düşüncelerini edebi eserlerine yansıdığı şekliyle incelemeyi amaçlayan bu çalışma, nitel bir araştırmadır.

Araştırmada, Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarının belirli temalar çerçevesinde çözümlenip incelenmesi amaçlandığından, nitel araştırma türlerinden doküman (belge) incelemesi kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren belgelerin belirli bir sisteme göre tasnif edilerek çözümlenmesini amaçlamaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 187-188). Doküman incelemesinde kullanılacak belgeler yazılı, görsel, dijital ve fiziksel niteliğe sahip olabilir. Bu çerçevede kullanılacak belgeler kamu kayıtları, şahsi dokümanlar, popüler kültür evrakları, görsel dokümanlar, fiziki materyaller, araştırmacının ürettiği çeşitli dokümanlar olarak tasnif edilebilir (Merriam, 2013:132-141). Bu araştırmada Ahmet Mithat Efendi'nin edebi eserleri içerisinde seçilen dört romanı, doküman incelemesi yöntemiyle incelenmiştir.

#### 2.2. Çalışma Belgeleri

Bu araştırmanın çalışma belgeleri evreni, Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarıdır. Ahmet Mithat Efendi, düz yazı niteliğindeki edebi eserlerinin hangisinin hikâye hangisinin roman olduğunu özel olarak belirtmemiştir. Nitekim Tanzimat Dönemi yazarları, romanla hikâye arasında özel bir ayırım yapmamıştır (N. Çetin, 2016: 157). Günümüz edebiyat araştırmacıları da bu konuda fikir birliği içerisinde değildir. Ahmet Mithat Efendi'nin, Nüket Esen'e (2014: 172-178) göre otuz beş, Şamil Yeşilyurt'a (2014: 377-379) göre otuz iki, Nurullah Çetin'e (2016: 185) göre kırk bir romanı bulunmaktadır. Türk Dil Kurumu (TDK) ise Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarını "Bütün Eserleri-Romanlar" alt başlığıyla sadeleştirmeden ve günümüz alfabesiyle yayımlamıştır. Bu



seride, Ahmet Mithat Efendi'nin toplam otuz üç adet romanı bulunmaktadır. Bunların dışında "Ahmet Metin ve Şirzat" romanı da TDK tarafından ayrıca yayımlanmıştır. Bu eserlerin listesi aşağıda verilmiştir.

Cilt	Eser Adı
I.	Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş – Felatun Bey ile Râkım Efendi – Hüseyin Fellah
II.	Hasan Mellâh yahut Sır İçinde Esrar
III.	Zeyli Hasan Mellâh yahut Sır İçinde Esrar
IV.	Paris'te Bir Türk
V.	Çengi – Kafkas – Süleyman Muslî
VI.	Yeryüzünde Bir Melek
VII.	Henüz On Yedi Yaşında – Acâib-i Âlem – Dürdane Hanım
VIII.	Karnaval - Vah
IX.	Cellât – Esrâr-ı Cinâyât
X.	Hayret – Bahtiyarlık
XI.	Arnavutlar Solyotlar – Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr – Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları
XII.	Haydut Montari – Diplomalı Kız – Gürcü Kızı Yahut İntikam – Rikalda Yahut Amerikada Vahşet Âlemi
XIII.	Müşahedat
XIV.	Cinli Han – Taffüf – Gönüllü
XVI.*	Eski Mektuplar – Altın Âşıkları – Mesâil-i Muğlâka – Jön Türk
	Ahmet Metin ve Şirzat

Bu araştırmanın çalışma belgesi evreni, TDK tarafından yayımlanan otuz dört adet Ahmet Mithat Efendi romanıdır. Bu evrenden, içeriği, araştırma amacına uygun olarak temalaştırılabilen dört roman, olasılığa dayanmayan örnekleme tekniklerinden biri olan amaçlı örnekleme tekniğiyle seçilmiştir. Nitel araştırmalarda sıklıkla kullanılan

\* TDK'nın yayımladığı "Bütün Eserleri-Romanlar" serisinde XV. cilt yayımlanmamıştır, XIV. Ciltten sonra XVI. cilde geçilmiştir.

örnekleme tekniklerinden birisi olan amaçlı örnekleme tekniğinde araştırmacı, evren içerisinden çalışmanın amacına uygun bir örnekleme belirler (Güler, Halıcioğlu ve Tařđın, 2015: 94-95). Bu araştırmada, Ahmet Mithat Efendi'nin, araştırma amacına uygun olan "Bahtiyarlık", "Felatun Bey ve Râkım Efendi", "Mesail-i Muğlâka". "Yeryüzünde Bir Melek" romanları incelenmiştir.

### 2.3. Verilerin Analizi

Bu araştırmanın verilerinin analizinde, içerik analizi tekniği kullanılmıştır. İçerik analizi, metinlerin içerisinde gizli kalmış anlamların veya orada verilmek istenen iletilerin, belirli bir sistem dahilinde kavramlar ve kategoriler şeklinde ortaya konularak bu kavram ve kategorilerin araştırma amacına uygun bir biçimde nicel ya da nitel olarak analiz edilmesidir (Güler ve diğerleri, 2015: 333). Nicel içerik analizi, pozitivist bir bakış açısıyla, yazılı ya da elektronik (TV, radyo, internet vs.) iletişime dair veriler içerisindeki iletilerin sıklık ve çeşitliliğini ölçmek için kullanılan bir yöntemdir. Nitel içerik analizlerinde temel amaç ise, incelenen iletişim verilerinde (yazılı-elektronik) anlatılmak istenen iletinin ne olduğunu anlamaktır (Güler ve diğerleri, 2015: 337).

Ahmet Mithat Efendi'nin toplum ve eğitim hakkındaki düşüncelerini, edebi eserlerine yansıdığı şekliyle, incelemeyi amaçlayan bu araştırmada nitel içerik analizi kullanılmıştır. Nitel içerik analizinin evrensel olarak kabul edilmiş bir yapısı yoktur. Farklı araştırmacılar farklı adımlar izleyerek analizi gerçekleştirebilirler. Araştırmada verilerin analizi için Schereier (2012) tarafından belirlenen işlem aşamaları takip edilmiştir. Schereier'e göre nitel içerik analizi sekiz aşamadan oluşmaktadır (İ. etin, 2016: 129).

- 1- Araştırma probleminin belirlenmesi,
- 2- Analizi yapılacak verinin seçimi,
- 3- Kodlama şemasının oluşturulması,
- 4- Verinin bölümlere ayrılması,
- 5- Kodlama şemasının denenmesi,
- 6- Kodlama şemasının değerlendirilmesi ve gerekli değişikliklerin yapılması,

7- Kodlamanın yapılması,

8- Bulguların yorumlanıp sunulması.

Aşağıda bu aşamaların tanımları ve araştırma çerçevesinde nasıl uygulandığı sırasıyla açıklanmıştır. Araştırma sürecinde 5, 6 ve 7. aşamaların döngüsel bir şekilde tekrar ettikleri ve iç içe geçmiş bir bütün oluşturdukları görülmüştür. Bundan dolayı 5, 6 ve 7. aşamalar tek madde halinde “Kodlama şemasının denenmesi, değerlendirilmesi ve yapılması” başlığında ele alınmıştır.

**1- Araştırma probleminin belirlenmesi:** Bu aşamada araştırmanın amacı ve cevaplanmak istenen sorular oluşturulmuştur. Araştırmanın amacı ve araştırma soruları, çalışmanın giriş kısmında yer almaktadır.

**2- Analizi yapılacak verinin seçimi:** Bu aşamada Ahmet Mithat Efendi'nin araştırmaya dahil edilen edebi eserleri belirlenmiştir. Ahmet Mithat Efendi'nin tüm romanları araştırmacı tarafından okunmuş ve incelenmiştir. Sonuç olarak, içeriğinde, toplum ve eğitim hakkındaki düşünceleri kapsamlı bir biçimde yansıtan ve çalışma materyalleri bölümünde belirtilen dört eseri veri kaynağı olarak seçilmiştir.

**3- Kodlama şemalarının oluşturulması:** Kodlama şemaları ve kategorilerin oluşturulmasında dikkate alınması gereken en önemli unsur, araştırma problemidir. Kodlama şemaları ve kategoriler, araştırma problemini incelenen metin içerisinden cevaplayabilecek şekilde yapılandırılmalıdır. Kodlama şeması ve kategorilerin oluşturulmasında biçimsel özelliklerle içerik özellikleri arasında bir ayırım yapmak mümkündür. Biçimsel olarak bakıldığında kodlama şeması ve kategoriler, tümevarımsal, tümdengelimsel ve karma yöntem olmak üzere üç farklı şekilde oluşturulabilir. Tümdengelimsel yaklaşımda, veri incelenmeden önce kategoriler ve kodlama şeması oluşturulmaya başlanır. Elde edilen veriler bu şemaya göre kodlanır. Dolayısıyla analiz, genelden özele doğru ilerler. Burada amaç, oluşturulmuş bir hipotezin test edilmesi olabileceği gibi daha önce elde edilen verilerin farklı bağlamlarda test edilmesi de olabilir. Tümevarımsal kodlama şeması ise çalışılan konu ile ilgili olarak daha önceden sınırlı miktarda araştırma yapıldıysa ya da var olan kuramsal bilgiler yetersizse kullanılır. Bu tür bir analizde özel örneklerden yola çıkılır ve bunlar bir araya getirilerek daha genel ifadeler elde edilir. Başka bir deyişle somut olan metinden yola çıkılarak soyut olan kategoriler elde edilir. Gerek görülürse kategoriler kendi içlerinde sınıflandırılarak başka

kategoriler altında da toplanabilir. Bir araya getirilen her bir kategori grubu ise bir düzey oluşturur. Böylece kategoriler ve kodlama şeması tamamen veriden üretilmiş olur (İ. Çetin, 2016: 130-148). Karma yaklaşım ise tümevarım ve tümdengelim yaklaşımlarının birlikte kullanıldıkları durumu ifade etmektedir. Kategorilerin veriye bakmadan önce mevcut kuram veya araştırmalara göre tümdengelim yaklaşımıyla oluşturulduğu ve alt kategorilerin ise tümevarım yaklaşımıyla veriden elde edildiği çalışmalar, karma yaklaşımın tipik örnekleridir. Nitel içerik analizlerinde genellikle karma yaklaşım tercih edilmektedir (Schreier, 2013: 89-90). İçerik olarak bakıldığında ise kodlama şemaları ve kategoriler, bütünüyle araştırma problemiyle bağlantılıdır.

Bu araştırmadaki kategorilerin ve kodlama şemasının oluşturulmasında karma yaklaşım uygulanmıştır. Uygulamanın tümdengelim yaklaşımında Nurullah Çetin'in (2004) "Roman Analiz Yöntemi" isimli kitabı ve Oktay Yivli'nin (2009) "Alev Atlı'nın Romancılığı" başlıklı yayımlanmamış doktora tezinden faydalanılmıştır. Bu çalışmalar, birincil ve ikincil düzeydeki kategorilerin oluşmasına kaynaklık etmiştir. Bu çerçevede *konu, özet, kişiler, zaman, tema, bireysel temalar, kavramsal temalar, toplumsal temalar ve mekân* kategorileri Çetin (2004) ve Yivli'nin (2009) eserlerinden uyarlanmıştır. Uygulamanın tümevarım yaklaşımında ise incelenen eserlerin içeriği, detaylı bir şekilde kodlanarak üçüncü ve dördüncü derece kategoriler türetilmiştir. Ancak bu kategoriler, belirli bir bağlam çerçevesine göre belirlenmiş, tanımlanmış ve yorumlanmıştır. Nitel araştırmalarda bir toplumsal eylemin ya da iletinin anlamı, ortaya çıktığı bağlama bağlıdır (Neuman, 2014: 234). Araştırmada incelenen eserlerde toplum ve eğitimle ilgili içerik iki bağlam çerçevesinde yorumlanmıştır. Bunlardan birincisi, kişisel bağlam olarak adlandırılabilir. Ahmet Mithat Efendi'nin hayat hikâyesi ve bu hikâyenin romanlarına yansımalarını, kişisel bağlam olarak adlandırmak mümkündür. Araştırmada Ahmet Mithat Efendi'nin hayat hikayesi ayrı bir başlık olarak ele alınmıştır. İkinci bağlam ise genel anlamda tarihsel bağlam olarak adlandırılabilir. Ahmet Mithat Efendi, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı düşünürüdür. On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumunun mevcut durumu, Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerini kaleme aldığı dönemin toplumsal koşullarına karşılık gelmektedir. Araştırmada tarihsel bağlam ayrı bir başlık altında ele alınmamıştır. Eserlerin içeriğinin tarihsel bağlamla ilişkisi, inceleme içerisinde vurgulanmıştır. Her iki bağlam, Ahmet Mithat Efendi'nin dört eserinin incelenmesinin arka planını oluşturmuş ve bu arka plan çerçevesinde eserler yorumlanmıştır.

Aşağıda kodlama şemasında kullanılan kategorilerin tanımları ve araştırma içerisinde incelenen romanlardan birisi olan Bahtiyarlık'ın kodlama şeması örnek olarak verilmiştir.

**Konu:** “Romancı ne anlatıyor?” sorusunun cevabı, konuyu verir. Romanın konusu, olayların en kısa biçimde özetlenmiş tanımı ve romanın anlattığı şeyin bir hüküm içinde ifadesidir. Yani romanda “denmek istenen” değil, “denilen şey”dir. Bir romanın konusu, içeriğine ve biçimine göre “sosyal konu”, “tarihi konu” gibi değişik tarzlarda isimlendirilebileceği gibi romanda geçen zaman, mekân, kişiler ve olaylar gibi temel öğelerin kısaca tanımlanmasıyla da belirlenebilir (Çetin, 2004: 121-123).

**Özet:** Romanın tamamında takip edilebilen öykünün ana hatlarıyla ve kısaca anlatımıdır. Roman özetinde asıl olayların nirengi noktaları ve omurgası ortaya konur, tali derecedeki olaylara yer verilmez (Çetin, 2004: 189).

**Kişiler:** Edebi araştırmalarda kişi, şahıs, tip, kahraman veya karakter gibi kavramlarla da adlandırılır. Bir romanda mevcut kişilerin tümüne kişi kadrosu ya da şahıs kadrosu denilmektedir. Roman, bir insan sanatıdır. Dolayısıyla kişisiz ya da kişiye özgü niteliklerin olmadığı metin, roman adını alamaz. Bir romanın kişileri genellikle insanlardan oluşur. Ancak bunun yanında az da olsa hayvan, eşya, harf, sayı işaret ya da bir simge roman kişisi olabilmektedir. Klasik romanda kişi genellikle bir insandır. Bu kişinin adı, sanı, soyu sopyu, işi gücü, mülkiyeti, karakteri, huyu, geçmişi bellidir. Bu özellikler kişiyi romanda var eder. Kişinin davranışlarını yönlendiren, konuşmalarını idare eden daha çok karakteri, eğitim ve kültürel seviyesi, ekonomik konumu, tarihi asaleti, unvanı ve benzeri öğelerdir (Çetin, 2004: 144-145). Bu çerçevede araştırmaya dahil edilen romanlardaki kişiler adları, unvanları, etnik kökenleri, tabiiyetleri, fiziksel özellikleri, yaşları, yetiştikleri ailenin ve kendi ailelerinin sosyal ve kültürel özellikleri, meslekleri, ekonomik durumları, eğitimleri ve sosyal çevreleri çerçevesinde incelenmiştir.

**Zaman:** Romandaki olayların geçtiği, olup bittiği, gerçekleştiği zaman dilimlerini karşılayan bir kavramdır. Romanda üç ayrı zaman kavramından söz edilebilir. Nesnel zaman, romandaki olayların geçtiği zaman dilimidir. Vak'a zamanı, nesnel zamanın tamamını kapsamayan, olayların vuku bulduğu zaman dilimidir. Anlatma zamanı, romanın yazıldığı zamandır (Çetin, 2004: 128-133). Araştırmaya dahil edilen romanların içeriğinden hareketle her üç zaman kavramı da incelenmiştir.

**Tema:** Edebi araştırmalarda theme, tem, ana dūřünce, izlek, ileti, mesaj, öz gibi kavramlarla da ifade edilen tema, yazarın romandaki kurgusal dünya iletişimi yoluyla gerçek dünyanın insanı olan okuyucuya sunduğu bir iletidir (etin, 2004: 124). Her tema, yazıldığı dōnemin sosyal ve kōltōrel problemleriyle ve yaşama biçimiyle ilgilidir. Bazılarında bu ilgi açıkça gōrōlūr. Bazıları ise yoruma ihtiyaç duyar. Ayrıca her tema, insana özgō bir gerçekliği dōnemin şartlarına bağlı olarak dile getirir. Eserin toplumsal hayatla ilişkisi bu tema çevresinde ele alınabilir (Aktař, 2013: 69). Bu çerçevede tema, romanın konu edindiği toplumsal ilişkilerle ilgili olarak romanın bōtōnünde ifade bulan sosyolojik ileti ya da iletilerdir. Araştırmada Ahmet Mithat Efendi'nin, incelenen dōrt eserindeki toplum ve eğitimle ilgili dūřōnceleri, kavramsal, bireysel ve toplumsal olmak ūzere ū ayrı kategoriye ayrılarak incelenmiştir. Ayrıca her bir kategori kendi içerisinde de alt kategorilere ayrılmıştır. Kavramsal temalar, incelenen romanlardaki temayı anlaşılır kılmak ūzere Ahmet Mithat Efendi tarafından kullanılan özgōn kavramlardır. Kullanılan kavramlar çeşitli anlam dōzeylerinde ele alınmıştır. Sōzlük anlamları, tarihsel anlamları, kuramsal anlamları ve romandaki bağlamaları kavramların açıklanmasında referans çerçevelerini oluşturmuştur. Bireysel temalarda, romanlardaki kadın ve erkek temsillerinin toplumsal ilişkiler içerisindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan kadınlar ve erkekler, iletişim halinde buldukları toplumsal kurumlardaki statō ve rolleri çerçevesinde incelenmiştir. Toplumsal temalar kısmında ise romanlarda tasvir edildiği şekliyle toplumsal kurumlar incelenmiştir. Bu açıdan incelenen romanların birbirlerinden farklı toplumsal kurumlara değişen derecelerde vurgu yaptıkları sōylenbilir. Araştırmaya dahil edilen eserlerde ana temanın kavramsal, bireysel ve toplumsal temalarla bir bōtōnlōk içerisinde ele alınması amaçlanmıştır.

**Mekân:** Romana özgō olay ya da olayların vuku bulduğu yerdir. Roman kişilerinin kişilik ve kimliklerinin, sosyal, kōltōrel, ekonomik konumlarının sunulduğunda ve hissettirilmesinde, sosyal yaşantıların sergilenmesinde en işlevsel unsurlardan birisi de mekândır. Romanda mekân genel olarak ikiye ayrılır: Somut mekânlar ve soyut mekânlar. Somut mekânlar, açık mekân ve kapalı mekân olmak ūzere kendi içerisinde ikiye ayrılırken soyut mekânlar ūtopik mekânlar, fantastik mekânlar, metafizik mekânlar ve duyusal mekânlar olmak ūzere dōrt ayrılır (etin, 2004: 137-138).

Bahtiyarlık romanı kodlama şeması:

TÜMDENGELİMSSEL KODLAMA		TÜMEVARIMSAL KODLAMA		
1. Düzey Kategori	2. Düzey Kategori	3. Düzey Kategori	4. Düzey Kategori	
Konu				
Özet				
Kişiler				
Zaman				
Tema	Kavramsal Temalar	Medeniyet-Bedavet		
	Bireysel Temalar	Kadınlar		
		Erkekler		
	Toplumsal Temalar	Aile		
		Ekonomi		
		Bürokrasi		
		Siyaset		
		Eğitim	Okulda Eğitim	
			Mesleki Eğitim	
			Kadınların Eğitimi	
Evde Eğitim				
Mekân				

**4- Verinin bölümlere ayrılması:** Nitel araştırmalarda kodlama şemaları ve kategoriler oluşturulduktan sonra eldeki veri bölümlere ayrılır. Mevcut verinin bölümlere ayrılmasında kullanılan en yaygın yöntem, temalar ve/veya kategorileri kullanmaktır (İ. Çetin, 2016: 133). İçerik analizinde elde edilen kavramların birbirleriyle birbirleriyle ilişkisi çerçevesinde daha soyut kavramlar altında sınıflandırılmasıyla kategori ya da temalar oluşur. Kavramların incelenmesi sonucunda birbirleriyle olan ilişkileri ortaya

çıkarılır ve bu ilişkiler daha üst düzey bir tema ile açıklanır. Kategori ya da tema içerik analizinde elde edilen kavramlardan daha soyuttur ve geneldir (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 228). Ayrıca herbir kategori ya da tema grubu daha üst düzey bir soyutlamayla kendi içerisinde düzeylere ayrılabilir. Bu yöntemin avantajı, romandaki içeriğin bir bütün olarak derinlemesine incelenmesine olanak tanınmasıdır. Dezavantajları ise farklı kategorilerin yorumlanması sırasında tekrar hissi oluşturmalarıdır. Bu araştırmaya dahil edilen romanlar, belirlenen kodlama şeması çerçevesinde ayrı ayrı incelenmiştir. Bu sayede, incelenen romanlarda toplum ve eğitimle ilgili düşüncelerin bir bütün olarak sunulması amaçlanmıştır.

**5- Kodlama şemasının denenmesi, değerlendirilmesi ve yapılması:** Kodlama şeması elde edilip veri bölümlere ayrıldıktan sonra, kodlama şemasının denenmesi ve değerlendirilip gerekli değişikliklerin yapılması aşamasına geçilebilir. Kodlama şeması denenmeden nihai kodlamaya geçilmesi, oluşabilecek sorunların telafisini zorlaştırır. Eğer varsa gerekli düzeltmelerin yapılmasından sonra verinin tamamı kodlanmaya başlanabilir (İ. Çetin, 2016: 134-136). Karma yöntemle kodlanan bu araştırmada, birincil ve ikincil düzeydeki kategoriler tümdengelimsel yolla, üçüncü ve dördüncü düzeydeki kategoriler ise tümevarımsal yolla oluşturulmuştur. Dolayısıyla ilk okumada romanların hepsi birincil ve ikincil düzeydeki kategoriler çerçevesinde kodlanmıştır. Ardından incelenen her bir roman, üçüncü ve dördüncü düzey kategoriler çerçevesinde yeniden kodlanmıştır. İç içe geçmiş kategorileştirme ve kodlama işlemlerinden oluşan bu süreç, çoğunlukla bir romanın defalarca yeniden okunmasına ve yeniden kodlanmasına ve oluşan her yeni kodlama diğer romanların da tekrar okunup elden geçmesine neden olmuştur.

**6- Bulguların yorumlanıp sunulması:** Oluşturulan kod şeması ve kategoriler çerçevesinde elde edilen bulgular tek tek yorumlanır. Araştırmada bulgular yorumlanıp sunulurken incelenen eserlerden kelime, cümle, paragraf ya da paragraflar alıntılanmıştır. Çoğunlukla tercih edildiği şekliyle, belirli bir kategori hakkında önce bir alıntı yapılmış ardından bu alıntının içerdiği anlam yorumlanmıştır. Bu yaklaşımın avantajı, yapılan yorumun hangi veriden kaynaklandığını açık bir şekilde göstermesi; dezavantajı ise veri ve yorum arasındaki ayrımı bulanıklaştırıp tekrar algısı yaratmasıdır. Bu sorunu aşmak için doğrudan alıntı yapmaktan çok yoruma kaynak oluşturan metne atıf yolu tercih edilmiştir.





## BÖLÜM III

### 3. AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN HAYATI

Bu bölümde Ahmet Mithat Efendi'nin (1844-1912) hayatı kendisi, birinci dereceden yakınları ve ikincil kaynaklar temel alınarak hazırlanmıştır.

#### 3.1. Çocukluğu

Ahmet Mithat Efendi 1844 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Annesinin adı "Nefise Hanım"dır. Nefise Hanım, "Kuzey Kafkasya'nın "Anapa" kentinden İstanbul'a göç etmiştir. Anapa, "1828-1829 Osmanlı Rus Savaşı" sırasında işgal edilmiş ve "1829 Edirne Antlaşması"yla Rusların eline geçmiştir. Nefise Hanım, İstanbul'a göç etmeden önce "Hüseyin Bey"le evlidir. Bu evliliğinden olan çocukları "İbrahim" Anapa'da, "Fatma" ise İstanbul'da doğmuştur. Nefise Hanım'ın ilk eşi Hüseyin Bey'in Anapa'da vefat etmiştir. Ancak neden vefat ettiği tam olarak bilinmemektedir. Rus işgaline direnirken ya da İstanbul'a göç ederken vefat ettiği düşünülmektedir (Us, 1955: 14).

Nefise Hanım, oğlu İbrahim ve evinin kahyası "Süleyman Ağa"yla birlikte "Sinop" üzerinden İstanbul'a gelmiş ve "Tophane'de Lüleçiler Caddesinde, Kumbaracı Sokağını çıkarken Hacı Mimi Mahallesinde Örtme Altı Sokağında" bir eve yerleşmiştir. Ailenin yerleştiği ev, basık tavanlı ve küçük bir ahşap evdir (Yazgıç: 1940, 5). Yerleştikleri mahalle ise daha çok esnafların yaşadığı muhafazakâr bir Müslüman mahallesi görünümündedir. Bu açıdan, gayrimüslimlerin çoğunlukta olduğu ve Batı kültürünün hâkim olduğu Beyoğlu'ndan farklıdır (Okay, 2002: 130-131). Hüseyin Bey'in Anapa'dan gelmeyeceği kesinleşince Nefise Hanım, çevresinin de telkiniyle, Süleyman Ağa'yla evlenir. Nefise Hanım bir "Çerkez", Süleyman Ağa ise bir "Türk"tür. Bu evlilikten iki kız, iki de erkek çocukları olmuştur. Çocukların isimleri, doğum sırasına

göre, “Halime Şerif”, “İsmet”, “Hafıza” ve “Ahmet”tir.\* Ahmet Mithat Efendi, Nefise Hanım ve Süleyman Ağa'nın en küçük çocuğudur (Us, 1955: 14).

Ahmet Mithat Efendi, yoksul bir ailede büyümüştür. İstanbul'a geldikten kısa süre sonra ailenin serveti tükenmiştir. Geçimlerini sağlayabilmek için Nefise Hanım “bekar çamaşırı” dikmeye Süleyman Ağa da bunları pazar yeri, cami avlusu gibi yerlerde satmaya başlamıştır. Çocukluğunda oldukça hırçın ve yaramaz olan Ahmet Mithat Efendi davranışlarıyla yaşadıkları mahallenin sakinlerinin tepkisini çeker. Mahallelinin şikayetinin artması üzerine Süleyman Ağa, Ahmet Mithat Efendi'yi, “Mısır Çarşısı”nda bir “aktar”ın yanında karın tokluğuna çırak olarak verir. Ayrıca evden “nafaka”sını keserek çalışmaya mecbur bırakır. Ahmet Mithat Efendi'nin aktar çıraklığı, babası Süleyman Ağa'nın vefatıyla sona erer. Süleyman Ağa'nın 1856 yılında vefatının ardından, annesinin ilk eşinden olan abisi “Hafız İbrahim”<sup>\*</sup> aileyi 1857 yılında, bugün Bulgaristan sınırları içerisinde yeralan ve “Tuna Nehri” kenarında bir il olan “Vidin”e aldırır. Vidin'de sıbyan mektebine başlayan Ahmet Mithat Efendi'nin hayatında yeni bir dönem başlamıştır (Yazgıç, 1940: 5).

## 3.2. Eğitimi Ve Gençliği

### 3.2.1. Eğitimi

Ahmet Mithat Efendi'nin çocukluk ve gençlik döneminde aldığı eğitim “mesleki eğitim”, “okulda eğitim” ve “evde eğitim” şeklinde üçe ayrılabilir. Bu ayrımlardan her biri, eğitiminin özel bir yönüne işaret etmekle beraber birbirlerinden tamamen bağımsız olduklarını söylemek mümkün değildir. Çoğu zaman birbirleriyle iç içe devam etmiştir. Özellikle evde eğitimin hem okulda eğitime hem de mesleki eğitime paralel olduğu söylenebilir. Ayrıca mesleki eğitimin bir kısmı okulda devam ederken bir kısmı da doğrudan iş yaşamında gerçekleşmiştir.

---

\* Ahmet Mithat Efendi, doğduğunda ismi sadece Ahmet'tir, Mithat ismi kendisine daha sonra “Mithat Paşa” tarafından verilmiştir. Ancak araştırmada bütünlük oluşturmak amacıyla Ahmet Mithat Efendi tercih edilmiştir.

\* Ahmet Mithat Efendi'nin abisi İbrahim'in adı bazı kaynaklarda “Hafız İbrahim Ağa” (Us, 1955: 15) bazı kaynaklarda ise “Hafız Ali Ağa” olarak geçmektedir (Yazgıç, 1940: 10). Araştırma boyunca bütünlük sağlamak açısından “Hafız İbrahim” tercih edilmiştir.

### 3.2.1.1. Mesleki Eğitim

Ahmet Mithat Efendi'nin mesleki eğitim sürecini iki ayrı döneme ayırarak ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi, Mısır Çarşısındaki aktar çıraklığı, ikincisi ise Rusçuk'ta "Tuna Vilayeti Mektubi Kalemi"ndeki "fahri çıraklık" dönemidir.

Ahmet Mithat Efendi'nin aktar çıraklığına tam olarak kaç yaşında başladığı bilinmemektedir. Ancak 1851-1855 yılları arasında yani yedi ile on bir yaş aralığında olduğu söylenebilir (Us, 1955: 14). Bu yaş aralığının çıraklığa başlama yaşına tekabül ettiği düşünülebilir. Burada dikkat çekici bir başka husus da Süleyman Ağa'nın çocuğunu okula göndermek yerine meslek öğrenmesi için bir işyerine çırak olarak vermesidir. Süleyman Ağa'nın tercihini ailenin ekonomik, toplumsal ve kültürel özelliklerinin bir göstergesi olarak okumak mümkündür. Ayrıca bir esnaf mahallesinde oturmaları da Süleyman Ağa'nın tercihini etkileyen bir unsur olarak değerlendirilebilir.

Ahmet Mithat Efendi'nin mesleki öğreniminin ilk dönemini oluşturan aktar çıraklığı, kendi içerisinde iki ayrı döneme ayrılabilir. Aktar çıraklığının ilk döneminin meslekle doğrudan bir ilgisi yoktur. Bu dönemde, sadece dükkânda değil dükkân sahibinin evinde de adeta bir hizmetçi gibi çalıştırılmıştır. Hem ev hem de dükkânda "tuvalet temizlemek, odun kesmek, su taşımak, alışverişe gitmek" bu dönemde yaptığı sıradan işler arasında sayılabilir. Dolayısıyla yaşına göre oldukça ağır bir fiziksel sorumluluk aldığı söylenebilir. Sorumluluklarını yerine getirmek için elinden geldiğince gayret göstermesine rağmen babası, dükkân sahibi ve dükkân sahibinin eşi tarafından yoğun fiziksel şiddete maruz kalmıştır. Mesleki eğitimin bu aşamasının nerdeyse tamamen "şiddet" üzerine kurgulandığı söylenebilir. Babası, işten kaçmaması için evde yemek yemesini yasaklamıştır. Ahmet Mithat Efendi de aç kalmamak için kendisine verilen görevleri yerine getirmeye çalışmış ancak fiziksel şiddete karşı çıkamamıştır. Süleyman Ağa, ara sıra oğlunun durumu hakkında bilgi almak için dükkâna uğradığında, dükkân sahibinin memnuniyetsiz bir tavır takınması, içinde bulunduğu durumdan şikâyet etmesini engellemiş ve işe mecbur bırakmıştır. Bu sayede dükkân sahibi, Ahmet Mithat Efendi'yi istediği şekilde çalıştırabilmiştir. Ahmet Mithat Efendi, aktar çıraklığının ilk döneminde yaşadığı zorlukların, büyük bir azimle eğitimine önem vermesine neden olduğunu belirtmiştir (Yazgıç, 1940: 6-7).

Ahmet Mithat Efendi, aktar çıraklığının oldukça zorlu geçen ilk döneminden sonra, ikinci döneminde, baharatların isimlerini, fiyatlarını, nasıl karışımlar

hazırladığını ve hangi karışımın neye deva olduğunu öğrenir. Bu sayede ustası ara sıra dükkânı kendisine emanet ettiği gibi para da vermeye başlamıştır. Tek başına dükkâna bakabilmesi ve para kazanması, çıraklıktan çıkıp kalfalığa geçtiğinin göstergeleridir. Dolayısıyla ikinci dönemde aktar çıraklığının mesleki eğitime dönüştüğü söylenebilir.

Ahmet Mithat Efendi'nin aktar çıraklığından sonra ikinci mesleki öğrenim tecrübesi ise bugün Bulgaristan sınırları içerisinde ve Tuna Nehri kenarında bir il olan Rusçuk'ta başlamıştır. 25 Ekim 1863'te ailesiyle birlikte Rusçuk'a gelir ve 13 Mart 1864'de "Tuna Vilayeti Mektubi Kalemi"ne çırak olur (Us, 1955: 15).\*

Ahmet Mithat Efendi'nin ikinci çıraklık dönemi yaklaşık yirmi yaşında başlamıştır. Kendisi bu dönemine "fahri çıraklık" adını vererek aktar çıraklığından farklı olduğunu vurgulamıştır. Nitekim aktar çıraklığı, oldukça küçük yaşta ve hiçbir eğitim ve iş tecrübesi olmaksızın başlamışken, fahri çıraklık, yetişkin denilebilecek bir yaşta ve belli bir eğitim ve iş tecrübesinden sonra başlamıştır. Ayrıca, fahri çıraklığı, bir çeşit "aday memuriyet" olarak da düşünmek mümkündür. Fahri çıraklıktan önce rüştiyeden mezun olmasına rağmen rüştiye eğitimi memur olmak için yeterli görülmemiştir. Memur olmak için ilave bir eğitimden daha geçmek gerektiği anlaşılmaktadır. Bir taraftan "kalem"de fahri çıraklığa devam ederken diğer taraftan da "Hacı Salih Efendi'nin medresesinde" Arapça ve Farsça dersleri ve "Dragan Efendi" ve "Odyan Efendi"den özel Fransızca dersleri almıştır. Aldığı derslerle dil gelişimini tamamlamaya çalışmıştır. Bu dönemde mesleki eğitim sürecinin iki boyutu olduğu söylenebilir. Bir taraftan kalemde uygulamalı bir eğitim görürken diğer taraftan medrese ve özel derslerle kendisini geliştirmiştir. Medresede aldığı derslerin ve özel derslerin daha çok Arapça, Farsça ve Fransızca eğitimi olduğu söylenebilir. Ahmet Mithat Efendi, bu dönemde, Mektubi Kalemi'ndeki fahri çıraklığına ek olarak Valiliğe bağlı değişik bürokratik mevkilerde ve vilayet gazetesi "Tuna"da yazı işlerinde yardımcılık görevlerini de yerine getirmiştir (Menfa: 170).

---

\* Ahmet Mithat Efendi, Menfa'da Rusçuk'a geliş ve çıraklığa başlayış tarihi olarak 1280'i verir (Menfa: 9). Bu tarih, Handan İnci tarafından yapılan çeviride 1864 olarak verilmiştir (Menfa: 167).

### 3.2.1.2. Okulda Eğitim

Ahmet Mithat Efendi'nin tam olarak ne zaman okula başladığı bilinmemektedir. Ancak babasının vefatının ardından o sırada Vidin'de, Mithat Paşa'nın maiyetinde "Adliye Müdürü" olarak çalışan abisi Hafız İbrahim'in 1857 yılında aileyi Vidin'e getirmesiyle okula başladığı kabul edilebilir.\*

Ahmet Mithat Efendi on üç yaşında, Vidin'de sıbyan mektebine başlamıştır. Eğitimin ilk kademesi olan sıbyan mektebine başlamak için on üç yaşın oldukça geç olduğu söylenebilir. Gecikme, okula başlamadan önceki aktar çıracılığı döneminden kaynaklanmaktadır. Nedeni tam olarak bilinmemekle beraber, aile, 1861 yılında İstanbul'a dönmüş ve Ahmet Mithat Efendi "Tophane'de kumbaracı yokuşundaki sıbyan mektebine" devam etmiştir. Kısacası, Ahmet Mithat Efendi, 1857-1862 yılları arasında Vidin'de ve İstanbul'da sıbyan mektebine gitmiştir. Ancak sıbyan mektebindeki öğreniminin dört yıl mı beş yıl mı sürdüğü kesin olarak bilinmemektedir. 1862 yılında, Hafız İbrahim aileyi yeniden Vidin'e getirir. Aynı yıl Mithat Paşa'nın bugün Sırbistan sınırlarında bir il olan Niş'e vali olmasıyla bütün aile Niş'e geçer. Ahmet Mithat Efendi, bu sayede, 1862 yılında Niş'te rüştiyeye başlar (Us, 1955: 15).

(...) Zira düz düziye Kuran okumayı ancak başardığım halde Niş rüştiyesine girip, orada üçüncü sene sınıfında bulduğum öğrencilere sekiz, on ay içinde yetiştiğim gibi, iki sene devam eden eğitim müddetimde, imtihanların sonunda okul birincisi ben oldum. Hem bu derece için vücudumu yıpratırcasına çalışmadım da (...) (Menfa: 167)

Ahmet Mithat Efendi, "Niş Rüştiyesi"ne üçüncü sınıftan başladığını ve eğitiminin iki yıl sürdüğünü belirtmiştir. Dolayısıyla Niş'teki rüştiye eğitiminin dört yıl sürdüğü düşünülebilir. 1862 yılında Niş rüştiyesine başladığında on sekiz yaşındadır. İstanbul'daki aktar çıracılığından dolayı sıbyan mektebine geç başladığı için rüştiyeye de geç başlamıştır. Ancak rüştiyeye neden üçüncü sınıftan başladığı tam olarak bilinmemektedir. Bunun iki nedenden kaynaklandığı düşünülebilir. Bunlardan birincisi daha önce aldığı özel dersler ve çalışkanlığıyla kendisini yetiştirmiş olmasıdır. İkinci

---

\* Kâmil Yazgıç, Hafız İbrahim'in o dönemde "Mithat Paşa'nın muhafız bölüğünde jandarma" olduğunu belirtmiştir. Hafız İbrahim, Ahmet Mithat Efendi'nin kendisine yolladığı mektupları, o dönemde Bulgaristan valisi olan Mithat Paşa'nın "hükümet dairesindeki" bir memura okutur. Memur, Ahmet Mithat Efendi'nin mektuplarını çok beğenir ve Mithat Paşa'nın yetenekli gençleri himaye ettiğini söyleyerek Hafız İbrahim'den onu davet etmesini ister. Bunun üzerine Hafız İbrahim bir miktar para yollayarak, Ahmet Mithat Efendi'yi davet eder ve Ahmet Mithat Efendi aktar kalfalığında ayrılarak abisinin yanına gider (Yazgıç, 1940: 10-11).

neden ise Ahmet Mithat Efendi'nin yaşıdır. Bunlardan herhangi birisi ya da her ikisi de rüştiyeye geç başlamasının nedeni olabilir.

Tuna vilâyeti kurulduğu zaman, yani 1864 senesinde, Niş kasabası rüştiyesinden henüz çıkmış olduğum halde, vilayet merkezi olan Rusçuk'a gelip bir devlet dairesine girdim. Ama daha dört lakırdıyı bir yere getirip de kâğıt üzerine koyamazdım. O zamana kadar eğitimim Arapça ve Farsça'nın bir rüştiyede okunabilecek derecesiyle biraz kozmografya ve coğrafya, bir miktar Fransızca ile kendi okumalarımın kazancı olarak bir miktar dahi tarihten ibaretti. Ama eğitimin bu hiç yok denecek derecesinin benim için ne kadar büyük olduğunu düşünmek lâzımdır. Kendimi yeryüzünün en bilgili kişisi zannederdim. Âlemde "bilmek" denilir bir şey varsa o da bende olup, herşey benim bildiğim gibidir iddiasında canımı feda eylerdim. Zaten dünyada bildiğim ilimlerden başka ilim denilecek bir şey olduğunu düşünemezdim ki! (Menfa: 167)

Ahmet Mithat Efendi, rüştiyeye 1862 yılında üçüncü sınıftan başlamış ve oldukça başarılı bir öğrencilik geçirmiştir. Kısa zamanda okula uyum sağladığı gibi çok fazla çaba harcamadan 1864 yılında birincilikle mezun olmuştur. Rüştiye eğitimi sırasında Arapça, Farsça, Fransızca, kozmografya ve coğrafya dersleri almış, ayrıca, kendi gayretiyle biraz da tarih öğrenmiştir. Ahmet Mithat Efendi, rüştiye eğitiminin kendisine olan güvenini artırdığını ancak iş yaşamına girince daha öğrenmesi gereken çok şey olduğunu anladığını belirtmiştir. Rüştiye eğitiminin ardından, Tuna Vilayeti Mektubi Kalemindeki fahri çıraklık dönemi başlamıştır.

### 3.2.1.3. Evde Eğitim

Ahmet Mithat Efendi okuldaki ve işyerindeki eğitime ilave olarak evde de eğitim görmüştür. Mısır Çarşısında aktar çırağı olduğu dönemde aynı çarşıda dükkân sahibi olan "Hacı İbrahim Efendi"den okuma yazma dersleri almak istemiştir. Hacı İbrahim Efendi, talebini olumlu karşılamış ve haftada üç gün kendisine ders verebileceğini söylemiştir. Ancak çalıştığı dükkânın sahibi, iş zamanında dükkândan ayrılmasına izin vermediği için dersleri Hacı İbrahim Efendi'nin Beyazıt'taki evinde geceleri yaparlar. Dersler altı ay sürdükten sonra Hacı İbrahim Efendi hastalanmış ve dersler bitmiştir. Ancak, Ahmet Mithat Efendi, aldığı derslerle okuma yazmasını oldukça ilerletmiştir (Yazgıç, 1940: 8).

Osmanlı Türkçesini okuyup yazabilecek düzeyde öğrenen Ahmet Mithat Efendi, bunun ardından ikinci bir dil daha öğrenmek için girişimde bulunmuştur. Galata'da dükkân sahibi olan bir "Frenk"ten (Avrupalı, muhtemelen bir Fransız) sabah akşam dükkânını süpürmek karşılığında Fransızca dersleri almaya başlar. Ancak bu derslerin süresi ya da içeriğiyle ilgili hiçbir detaya yer verilmemiştir (Yazgıç, 1940: 9).

Evde eğitim sürecinin üçüncü ve son döneminde ise Rusçuk'ta Matbuat Kaleminde memur olan "Dragan Efendi"den\* ve Tuna Vilayetinde politika müdürü olan "Odyan Efendi"den özel Fransızca dersleri almıştır (Menfa, 171-172).

### 3.2.2. Gençliği

Ahmet Mithat Efendi'nin gençliği neredeyse tamamen Rumeli'de, Tuna Vilayeti'nin üç önemli kenti Vidin, Niş ve Rusçuk'ta geçmiştir. Gençliğinin ilk dönemlerinde at üstünde gezmeye, silahlara ve ava oldukça meraklıdır. Ayrıca bu dönemde okuldaki başarısı ve sosyal çevresinin gücünden dolayı fazlaca inatçı ve kibirlidir. Bundan dolayı girdiği tartışmalarda, silah kullanabilecek düzeyde hiddetlendiğini belirtmiştir.

Ahmet Mithat Efendi, Rusçuk'ta belki de hayatının en sefih dönemini yaşamıştır. Rusçuk'taki sefahat, sağlığını tehdit eden boyutlara ulaştığı için yakınlarının yönlendirmesiyle bugün Bulgaristan'da Tuna Nehri kenarında bir şehir olan "Ziştovi"ye gitmiştir. Ancak Ziştovi'de sefahate ara vermediği gibi daha da artırmıştır. Ardından abisi Hafız İbrahim'in 1866 yılında "Sofya"da kurulacak ıslahhane ve fabrika gibi inşaatlarda memur olarak görevlendirilmesiyle kendisi de inşaatlarda çalışan Batılı mühendislere çevirmenlik yapmak üzere Sofya'ya gitmiştir. Ancak Sofya'da sadece mühendislere çevirmenlik yapmakla kalmamış, "ilk yazı uğraşım (ki 'Hukuk-ı Milel' tercümesiyle bir de coğrafya kitabından ibaretti)" dediği kitap çevirilerine de burada başlamıştır. Kısa zamanda Sofya'nın sefahat dünyasının da müdavimi olunca, ailesinin etkisiyle, ilk eşi "Servet Hanım"la evlendirilir. Ancak evliliğinin ilk ayı dolmadan aldığı bir telgrafla tekrar Rusçuk'a çağrılır ve eşini Sofya'da bırakarak tek başına Rusçuk'a döner (Menfa: 172-173).

Henüz on beş, on sekiz günlük damat olduğum halde, vilayetten çekilen bir telgrafla Rusçuk'a çağrıldım. Ama şu "Rusçuk' a çağrıldım" sözünün benim için ne kadar önemli olduğunu düşünmek gerekir. Rusçuk'a çağrıldım, Rusçuk'a! O Rusçuk ki erkeklik hislerim masumiyet uykusundan orada uyanmış; her köşesi bence çılgıncasına bir eğlencenin tanığı olmuş; geçtiğim her sokağında tatlı bir anı zevkle hatırlanmıştı. "Rusçuk" denildiği anda gözlerim faltaşı gibi açıldı. Henüz duvağı üzerinde denebilecek karıma duyduğum istek ve heves, Rusçuk'un özlemine bir türlü yenemedi. Hatta o zaman bana sevilen bir eş kadar tatlı gelen ilk yazı uğraşım (ki "Hukuk-ı Milel" tercümesiyle bir de coğrafya kitabından ibaretti) dahi derhal gözümden düşmüştü. Mevsim kara kış olduğu

\* Dragan Kiriakov Cankov (1828-1911) Bulgar siyaset adamı (Durgun, 2015: 20).



halde kışın şiddetini bile hiç umursamadan hemen kalktım, Rusçuk'a geldim. Geldim değil, can attım. (Menfa: 173)

Ahmet Mithat Efendi, Rusçuk'a döndükten sonra yine sefahat alemlerine girmiştir. Abisi Hafız İbrahim, Ahmet Mithat Efendiyi sefahat aleminden çıkarmak için bir bahaneyle ağır bir biçimde eleştirir ve aralarında tartışma çıkar. Ahmet Mithat Efendi abisinin kendisini eleştirmesini gururuna yediremeyerek evi terk eder. Uzunca bir süre ailesiyle görüşmeyip Mektubi Kaleminden de ayrılır. Bu dönem, hayat sorumluluğunu üzerine almaya başladığı dolayısıyla gençlik döneminden çıkıp yetişkinlik döneminin başladığı yıllara tekabül etmektedir (Menfa: 174).

### 3.3. Yetişkinlik Yılları

#### 3.3.1. Meslek Yaşamı

Ahmet Mithat Efendi, erken yaşta iş yaşamına girmiştir. Ancak çocukluk ve gençlik dönemindeki iş tecrübesi daha çok mesleki eğitimle sınırlıdır. Gerçek anlamda iş tecrübesinin dönemin tapu ve kadastro işleriyle ilgilenen kurumu “Defter-i Hâkanî”deki “tapu doldurma” işiyle başladığı söylenebilir. Bu iş, kimsenin referansı olmadan kendi başına bulduğu ve kazancıyla geçimini sağladığı ilk işidir (Menfa: 179).

Bu dönemde Ahmet Mithat Efendi'nin hayatında etkili olan kişi, “Muhacirin Komisyonu Reisi Şakir Bey”dir. Şakir Bey, Ahmet Mithat Efendi'nin abisiyle sorunları olduğunu ve bundan dolayı evden ayrıldığını bilmektedir. Ayrıca kişisel özellikleri hakkında da fikir sahibidir. Ahmet Mithat Efendi'yi iki üç ay evinde misafir eder.

(...) İşte sana bir oda. Kitaplar dahi yanı başında. Gündüz istediğin yerde gez. Akşamları buraya gel. Vekilharcın odasında sürünmek sana layık değildir. Yazı yazmak istiyorsan tapu yazma, yazı yaz! Kendin yaz, tercüme yap. Senin yazı ve tercüme konusundaki yeteneğin meydandadır. Bu yolda ün kazanırsın, şan kazanırsın!

Şakir Bey'in bu sözleri içinde zihnimin özellikle önem verdiği şey “yazı” ve “tercüme” kelimeleriydi (...) (Menfa: 181)

Şakir Bey, Ahmet Mithat Efendi'nin yazı ve çeviri işleriyle profesyonel olarak ilgilenmesini isteyen ilk kişidir. Ahmet Mithat Efendi, Şakir Bey'in evinde misafirirken “Molière”in “Mariage Forcé” (Zoraki Nikah) isimli kitabını çevirir. Bu dönemde Şakir Bey'in “Tuna İdare-i Nehriye” adıyla “Tuna Nehri” üzerinde gemi işletmesi yapan kurumun başına geçmesiyle Ahmet Mithat Efendi de bu kurumda tahsildar olarak işe

başlar. Görevi, İdareye ait gemilerin hasılatını toplamaktır. Ancak bir gün toplanan hasılatın fazla vermesi üzerine bu görevinden istifa eder. Şakir Bey, istifa etmesine gerek olmadığını söylese de kararından vazgeçirememiştir (Menfa: 182-183).

Meğer bu da hakkımda hayırlıymış. İstifamın hemen ardından, **Tuna** gazetesi yazarlığı ile Ziraat Müdürlüğü yazı işlerine aynı anda atandım. İlkinden bin üç yüz elli, ikincisinden de dört yüz alıyordum ki toplam bin yedi yüz elliye varan maaş benim için Karun'un serveti demektir. Evde bir kocakarı ile bir de karı ve koca! Her arzu yerini bulduğu halde masraf maaşın yarısına varmaz. Âlemde bundan büyük mutluluk mu olur? Ya memuriyetim ne kadar tatlı! Avrupa'dan, İstanbul'dan bütün vilâyetlerden gazeteler gelir, kitaplar çoğalır. Haftada iki defa çıkan **Tuna** gazetesinin her sayısını yazmak için üç saatten fazla vakte muhtaç değilim. Kalan zamanım okumaya harcanıyor. Ziraat Müdüriyeti'ndeki işim de ayda toplam on yazı ve bir o kadar da kenar notunu geçmez. Kısacası, bu mutluluk da sekiz ay kadar devam eyledi ki bu sekiz ayın sonu, o sevgili Rusçuk'taki ikamet sürem sonu demek olup, ondan sonra Bağdat yolu açıldı. (Menfa: 183-184)

İstifanın ardından “Tuna Gazetesi”nde ve “Ziraat Müdürlüğü” yazı işlerinde çalışmaya başlamıştır. Tuna Gazetesindeki görevi Ahmet Mithat Efendi'nin matbaa ve gazeteyle tanışmasına neden olmuştur. Tuna Gazetesinde yazı işlerine yardım etme göreviyle gazetecilik hayatına başlamış daha sonra gazete yazarı ve başyazar olarak da görev yapmıştır (İbrahimov, 2006: 35). Bu süreçte gazete yazıları nedeniyle yavaş yavaş tanınmaya da başlamıştır. O dönemde İstanbul'da yayımlanan “Terakki” isimli bir gazetede çıkan bir yazıya verdiği yanıt oldukça beğenilir. Ahmet Mithat Efendi bu dönemki yaşamından büyük bir memnuniyetle bahsetmiştir. Harcamaları az geliri fazla olduğu için yaşam standardı yükselmiştir. Ayrıca Avrupa'dan, İstanbul'dan ve diğer vilayetlerden gelen gazete ve kitapları okumak için de zamana sahip olduğunu belirtmiştir. Osmanlı düşünce dünyası hakkındaki kanaatlerinin bu dönemde oluşmaya başladığı söylenebilir. Toplamda sekiz ay süren gazetecilik ve memuriyet deneyiminden sonra Mithat Paşa maiyetiyle birlikte Bağdat'a gitmek üzere Rusçuk'u terk eder.

Mithat Paşa, Bağdat valisi olmuş. Şakir Bey, Bağdat'a “merkez mutasarrıfı” olarak atanmıştır. Ahmet Mithat Efendi de Tuna Gazetesinde deneyim kazandığı için Bağdat'ta matbaa kurmakla görevlendirilmiştir. Bunun üzerine Bağdat'ta açılacak matbaanın malzemelerini almak için İstanbul'a gelir. Sonrasında 21 Mart 1869'da toplam yüz dört kişiden oluşan Mithat Paşa ve maiyetiyle birlikte, Bağdat'a gitmek üzere yola çıkar. Mithat Paşa'nın maiyetinde abisi Hafız İbrahim ve bütün ailesi de bulunmaktadır. Mithat Paşa ve maiyeti İstanbul'dan sonra gemiyle “İskenderun”a, oradan karayoluyla “Diyarbakır”a ve 30 Nisan 1869'da “Dicle Nehri” üzerinden Bağdat'a ulaşır (Menfa: 185-187).

Ahmet Mithat Efendi Bağdat'ta önce matbaayı kurmuş ardından da “Zevra” isimli vilayet gazetesini çıkarmıştır.

Bağdat'a geldikten bir buçuk yıl sonra abisi Hafız İbrahim vefat etmiştir. Bunun üzerine, bütün ailesini Bağdat'tan İstanbul'a gönderir ancak kendisi sekiz ay daha Bağdat'ta kalır. Bu sürede bir taraftan matbaa ve gazeteyle işleriyle diğer taraftan da kendi yazı faaliyetleriyle ilgilenir. Mithat Paşa'nın Bağdat'ta açtığı “Mekteb-i Sanâyi”nin öğrencileri için “Hâce-i Evvel” isimli okul kitabını bu dönemde yazar. Bu kitabın ilk iki baskısı Bağdat'ta yapılmıştır. Ayrıca “Kıssadan Hisse”yi de Bağdat'ta yayımlamıştır. Daha sonra İstanbul'da yayımlayacağı “Letâif-i Rivâyât” başlıklı hikâye dizisinin ilk birkaç öyküsünü de Bağdat'ta yazmıştır (Menfa: 198).

Ahmet Mithat Efendi'nin Bağdat'ta yazı faaliyetlerinde bulunduğu dönemde İstanbul'da “Maarif-i Umumiye Nezâreti” sıbyan okullarında okutulacak bazı kitaplar için bir yarışma açmıştır. Kitaplarda aritmetik, geometri ve astronomi gibi bilimlerden özet bilgiler istenmektedir. Yarışmada dereceye giren eserlere para ödülü verilecektir. Ahmet Mithat Efendi, Hâce-i Evvel kitabının istenilen niteliklere uygun olduğunu düşünür. Bunun üzerine, dönemin “Maarif Nazırı” “Safvet Paşa”ya bir dilekçeyle başvurarak Hâce-i Evvel'in üçüncü baskısı için hazırladığı taslakları yollar. Ayrıca eğer ihtiyaç duyulursa İstanbul'a gelerek Maarif Nezareti için çalışabileceğini de belirtir. Safvet Paşa bir iş garantisi vermese de teşvik edici bir yanıt yazar. Abisinin ölümünden sonra bütün ailesini İstanbul'a yollayan ve kendisi Bağdat'ta tek başına kalan Ahmet Mithat Efendi, ailesinin yanında olmak istemektedir. Bunun üzerine İstanbul'a gitme fikri Ahmet Mithat Efendi'de iyice belirginleşir. Ancak İstanbul'da iş bulamamaktan ve geçimi sağlayamamaktan endişe duymaktadır. Tuna ve Zevra gazetelerindeki deneyimin kendisine bir katkısının olacağını düşünmemektedir. İstanbul'da memur olmasını sağlayacak bir tanıdığı da yoktur. Sonunda işsiz kalmayacağını, arzuhalcilik yapabileceğini ya da dizgicilikten makinecilğe kadar matbaacılığın bütün detaylarından anladığını ve bu sayede iş bulabileceğini düşünerek İstanbul'a gitmeye karar verir (Menfa: 199-200).

12 Mart 1871'de İstanbul'a gelir. Bağdat'tan arkadaşı “Fevzi Bey” kendisine “Erkân-ı Harbiye” tarafından çıkarılan “Ceride-i Askeriye” isimli derginin başyazarlığını teklif eder. Memur olmayı düşünmediğinden bu teklifi reddeder. Ancak Fevzi Bey, acele karar verdiğini, haftada iki defa çıkan Ceride-i Askeriye için çok fazla zaman harcamasına

gerek olmadığını diğer zamanlarında başka işlerle de uğraşabileceğini söyler. Bunun üzerine durumu aile üyeleriyle de konuşarak 22 Nisan 1871’de Ceride-i Askeriye’ye başyazar olur ve 9 Ağustos 1872’ye kadar bu işte devam eder (Menfa: 201-202).

Ceride-i Askeriye’de yazmaya başladıktan kısa bir süre sonra “Tahtakale”de kirada oturduğu evde kendine ait küçük bir matbaa kurar. Matbaada aile üyeleri hep birlikte çalışmaktadır. Daha önce kaleme aldığı Hâce-i Evvel başlıklı okul kitabıyla Letâif-i Rivâyât dizisinden bazı hikayeleri bu matbaada basıp satmaya çalışır. Ancak kitap basma işinden beklediği kazancı sağlayamaz. Bunun üzerine ek iş arayışına girer ve başta “Basiret” olmak üzere o dönem yayımlanan çeşitli gazetelere yazı yazmaya ve “İbret” gazetesini yönetmeye başlar. Bu arada matbaanın işleri de artmaya başlayınca matbaayı önce “Asmaaltı’ndaki Camlı Han”a ardından da “Bâbîâli”ye\* taşır ve birkaç tane de işçi alır. Bâbîâli’ye taşınca “Mösyö Praldi”nin çıkardığı “Takvim-i Ticaret” gazetesinin Türkçe ve Fransızca kısımlarının basımı ile Türkçe kısmının yazım işini de alır. Ayrıca, Beyoğlu’nda fotoğrafçılık yapan “Paskal Sabah Efendi”nin “Orient Illustree” adındaki Fransızca resimli gazetesinin basım işini alır. Bu işi aldığı için matbaasını, “Beyoğlu’nda Haçopulo Çarşısına” taşımıştır. Bu dönemde “Ceride-i Havadis”ten istifade eder. Ardından önce “Devir” sonra da “Bedir” isimli bir gazeteleri çıkarır. Devir bir sayı, Bedir ise sadece on üç sayı çıkabilmiştir. Her iki gazetenin de kapatılma gerekçesi “şiddetli lisan”dır. İlk gazetesi “Devir”in dönemin sadrazamı Mithat Paşa’ya hitaben yazılan bir makale dolayısıyla kapatıldığını özellikle belirtir (Menfa: 217). Bedir’in kapatılmasından sonra “Dağarcık” isimli popüler bir bilim dergisi yayımlar.

**Bedir** gazetesinin kapatılmasından sonra, kalem için bir meşguliyet olmak üzere **Dağarcık** adlı fen dergisini kurduk. Bunun yayımlanmasında en büyük maksadım halkı fen ve felsefe konularını okumaya alıştırmaktı. İstanbul halkını fen konularına tamamıyla ilgisiz görmek ziyadesiyle canımı sıkıyordu. Ama bu konuda onları suçlamazdım. Gerçi **Dağarcık**’ta önce bir fen dergisi olmak üzere **Mecmua-i Fünûn** yayımlanmıştı. Ancak bana göre bu dergi, geometri, astronomi, meteoroloji ve jeoloji gibi birkaç fenne ait kitaplarından bazı kısımların bir yere toplanmasından ibaretti. Aslında bu da konuyla ilgili olanları memnun edebilir, ama sadece konuya ilgi duyanları. Bizim memleket gibi, henüz okullarında fen okutulmayan bir memlekette halkı buna alıştırmamanın yolu bu değildi. Fen konularını eğlence tarzına koymak lazım gelirdi. (Menfa: 225)

Dağarcık’ı çıkardıktan bir süre sonra Basiret gazetesinde yayımlanan imzasız bir makalede, “kıyamet gününü inkâr ettiği” ve “insanoğlunun aslının maymundan geldiğini” ileri sürdüğü gerekçesiyle “dinsizlik ve kafirlik”le suçlanır. Bu yazıya İbret gazetesinde

---

\* Hakkı Tarık Us matbaanın Asmaaltı’ndaki Camlı Han’dan sonra “Babızaptiye (yeni postahane yakınında) bir daireye taşındığını” belirtmektedir.

yanıt verir ve iki gazetede çıkan karşılıklı atışmalar bir süre devam eder. Dağarcık'ı sadece on sayı çıkabilmiştir.

Yayım faaliyetlerinden dolayı 1873'te "Rodos"a sürgün edilmiştir. 1876 yılında çıkarılan bir afla İstanbul'a dönünceye kadar kısıtlı olanaklarla yayım yapmaya ve matbaasını idare etmeye devam ettiği görülmektedir. Sürgünde olduğu dönemde bazı yazılarını matbaanın başında olan yeğeni "Mehmed Cevdet"ın (Cevdet Bey) adıyla yayımlanmıştır.

1876 yılında İstanbul'a dönen Ahmet Mithat Efendi, "İttihad" isimli bir gazete çıkarmış ayrıca "Vakit" gazetesinde de yazıları yayımlamıştır. Sürgün sorasındaki mesleki yaşamında dönemin padişahı "II. Abdülhamid"le ilişkisinin belirleyici olduğu söylenebilir. Adıyla özdeşleşen, kendi gazetesi "Tercüman-ı Hakikat"ı 1878 yılında çıkarmaya başlamıştır. Gazete II. Abdülhamit tarafından maddi olarak desteklenmiştir. Aynı yıl, "Takvim-i Vekayî"nin de başına geçmiş ve 1879'da "Matbaa-i Âmire"nin yöneticisi olmuştur. Ahmet Mithat Efendi'nin yayım faaliyetlerinin en yoğun olduğu yıllar sürgün sonrası dönemdir. Bununla beraber bu dönemde başka işlerle de ilgilendiği görülmektedir. 1880 yılında "Beykoz, Akbaba'daki Balcıoğlu Çiftliği"ni satın almıştır (Us, 1955: 18).

Hattâ bir aralık, -nereden nereye diyeceksiniz amma- Ahmet Mithat Efendi, cins tavuk yetiştirmeyi bile merak etmiş, ve bunda da muvaffak olmuştu: Bu meraklar yüzünden, Beykozdaki çiftlik, âdeta bir "nümune çiftliği" halini almıştı. Çünkü, meselâ ziraatçilikte, hayvan yetiştirmek işinde kullanılan bütün fenni vasıtalar o çiftlikte mevcuttu.

Ve mesela, Türkiyeye ilk "suni kuluçka makinesi"ni, ve ilk "fennî arı kovanı" nı getiren, ve bunları 'lürkiyede ilk tecrübe eden adam da, Ahmet Mithattı.

O, Avrupadan, bunlarla birlikte, birçok nadide meyva aşuları, çiçek tohumları, fidanlar da getirtir ve bunları, tanıdığı ve tanımadığı köylülere bol bol dağıtırdı. Beykozun meşhur kirazı, meşhur vişnesi, meşhur elması, armudu ve cevizi, Ahmet Mithat Efendinin yadigârıdır. (Yazgıç, 1940: 63).

Ahmet Mithat Efendi Balcıoğlu Çiftliği'nden sonra "Sırmakeş Suyunun bulunduğu Serdaroğlu Çiftliğini" de satın almıştır (Us, 1955:18). Ahmet Mithat Efendi, Sırmakeş Suyunu İstanbul halkına parayla satmıştır (Yazgıç, 1955: 18).

Çeşitli özel girişimlerde bulunsa da II. Abdülhamid döneminde yayımcılıktan ve kamu görevlerinden vazgeçmemiştir. 1889'de Stockholm'de toplanan "Müsteşriklar Kongresi"nde Osmanlı Devleti'ni temsilen katılmıştır. 1895'te "Meclis-i Umûr-ı

Sıhhiye” reisi olur. II. Meşrutiyetin’in ardından “Darülfünun” ve “Darülmüallimat”ta genel tarih, dinler tarihi ve felsefe dersleri vermiş ve vefat edinceye kadar Darüşşafaka’da da öğretmenlik yapmıştır.

### 3.3.2. Sürgün

Ahmet Mithat Efendi, “Ebüzziya Tevfik”, “Namık Kemal”, “Menâpirzade Nuri Bey” ve “Hakkı Efendi” ile birlikte 6 Nisan 1873 tarihinde tevkif edilir. Kendilerine neden tevkif edildikleriyle ilgili resmî bir açıklama yapılmamıştır. Ahmet Mithat Efendi, anılarında, açıklama yapılmadığı için Dağarcık’ta çıkan makalesinden dolayı tevkif edildiğini düşündüğünü belirtmiştir. “Duvardan Bir Sada” başlıklı bu makalede, masasında oturmuş yazısını kaleme alırken duvardan gelen bir sesle irkildiğini ve sesin söyledikleri üzerine İslam hakkındaki düşüncelerinden şüphelendiğini ifade etmiştir. Ahmet Mithat Efendi bu makalesinin yayımlanmasından sonra eleştirilmiş hatta dinsizlikle suçlanmıştır (Ülken, 1994: 117-119). Daha sonra, iki ayrı gerekçeden bahseder. Her iki gerekçeyi de zabitlerden gayrı resmî bir şekilde öğrendiğini belirtir. Bunlardan birincisi “gazetecilik ve muzır yayında bulunmak”tır. Ancak Ahmet Mithat Efendi, kendisi açısından bu suçlamayı şiddetle reddeder. Kendi gazeteleri kapatıldıktan sonra gazeteciliği bıraktığını, izinsiz kitap basmadığını ayrıca yayınlarının muzır değil faydalı olduğunu ve bu yüzden Maarif Nezareti tarafından ödüllendirildiğini anlatır (Menfa: 243).

(...) Meğer bizi veliaht şehzadeye bağlı olmak töhmetiyle sürgün etmişlermiş. Gerçekte böyle olduğunu da katiyen bilmem ya! Hâlâ bilemem! O zaman öyle söylediler (Menfa: 245).

İkinci gerekçe ise “veliaht şehzadeye bağlı olmak” şeklinde ifade edilmiştir. Bu ifade, dönemin padişahı Sultan Abdülaziz’i tahttan indirerek yerine “Veliaht Şehzade”yi (Şehzade Murad, daha sonra V. Murad) geçirmek anlamına gelmektedir. Ahmet Mithat Efendi, bu iddiaları reddetmiştir. Siyasetle ilgilendiğini inkâr etmez. Ancak bu düzeyde bir siyaset ilgisinin hiçbir zaman olmadığını, temel amacının bir taraftan yazdıklarıyla halkı eğitmek diğer taraftan yayımları ve matbaasıyla geçimini sağlamak olduğunu belirtmiştir (Menfa: 245-246).

Kısaca ifade etmek gerekirse, Ahmet Mithat Efendi, neden tevkif edildiğini öğrenememiştir. Tevkif edildikten dört gün sonra sürgün edilecekleri kendilerine bildirilir ve 10 Nisan 1873 tarihinde Ahmet Mithat Efendi ve Ebüzziya Tevfik, “Rodos”a, Nuri

Bey ve Hakkı Efendi, “Akkâ”ya, Namık Kemal ise “Kıbrıs”a (Magosa) sürgüne gönderilmek üzere gemiye bindirilirler. Ahmet Mithat Efendi ve Ebüzziya Tevfik, 10 Nisan 1873’ten 30 Mayıs 1876’da Sultan V. Murad’ın tahta çıkışıyla affoluncaya kadar üç yıl iki ay “Rodos Zindanı”nda sürgün kalırlar.

Ahmet Mithat Efendi anılarında Rodos’ta kaldıkları hapishaneyi zaman zaman Rodos Zindanı zaman zaman da “Rodos Kalesi” olarak adlandırır. Hapis oldukları süre boyunca kale içerisinde kendileri için ayrılmış özel bölümlerde önce Ebüzziya Tevfik’le birlikte sonra da ayrı kalmıştır. Gündelik ihtiyaçlarını gidermede herhangi bir sorunla karşılaşmadıkları anlaşılmaktadır. İhtiyaçlarını sorunsuz bir şekilde tedarik ettikleri gibi zaman zaman dışarıdan da yardım almışlardır. Öyle ki süreç içerisinde Ahmet Mithat Efendi, Rodos mutasarrıfının izniyle Kale dışında güzel bir mahallede iki odalı bir eve çıkmış ve eşini ve kız kardeşini de yanına getirtmiştir (Yazgıç, 1940: 44). Genel olarak bakıldığında hapishane koşullarının kendileri için büyük olumsuzluklar içermediği söylenebilir. Koşullar daha çok “Kale Binbaşısı” ve “Rodos Mutasarrıfı”nın yaklaşımına bağlı olarak değişim göstermektedir. Bu çerçevede diğer mahkumlara nazaran ayrıcalıklı olduklarını söylemek mümkündür.

Ahmet Mithat Efendi sürgünde olduğu süre boyunca yayım faaliyetlerini devam ettirmiştir. Sürgün boyunca hikâye, roman, tiyatro ve tarih kitapları yazmıştır. Bunlar arasında Letaif-i Rivayat serisi içinde basılan “Ölüm Allah’ın Emri” bu dönemde yayımlanmıştır (Menfa: 252). Ayrıca “Kırkambar” isimli derginin ilk on sayısı ve “Dünyaya İkinci Geliş”, “Açık Baş” ve “Ahz-ı Sar” gibi kitaplarını da Rodos’tayken yayımlanır. Ancak hapishanede yazışmaları kontrol altında olduğu için ilk zamanlarda kendi yazılarını gizlice İstanbul’a göndermiştir ve o sırada matbaasının başında olan Cevded Bey gelen metinleri kendi adıyla yayımlamıştır. Ancak yolladığı bazı metinler ele geçirilir. Bunun üzerine dönemin “Maarif Nazırı Safvet Paşa”nın Ahmet Mithat Efendi’nin eserlerinin faydalı olduğuna dair görüş belirtmesiyle eserlerini kendisi açıktan göndermeye başlamıştır (Menfa: 279-281). Ahmet Mithat Efendi sürgünde olduğu süre boyunca kendisinin ve ailesinin geçimini yayımcılık faaliyetleriyle sağlamıştır.

Ahmet Mithat Efendi’nin sürgün dönemiyle ilgili olarak üzerinde durduğu bir başka konu ise eğitimidir.

Daha Bağdat’ta bulunduğum zamandan beri bende bir emel doğmuştu ki o da bizim memlekette eğitim ve öğretim yöntemlerini islah etmektir. Hattâ bundan evvel daha ayrıntılı açıklamalarla ortaya koymuş olduğum gibi, bana göre milletimizin cidden gelişip

ilerlemesi eğitimin yaygınlaşmasına bağlıdır. Eğitimin yaygınlaşmasının ilk şartı da eğitim yöntemlerinin kolaylaştırılması olduğundan, Bağdat'ta Mekteb-i Sanâyi öğrencileri için düşündüğüm bazı yöntemleri tecrübeye başlamış ve **Hâce-i Evvel**'in birinci ve ikinci baskılarını ve daha sonra İstanbul'da yayımlamış olduğum üçüncü baskısını dahi bunlar için yazmışım.

Zindana girdik ya! Vakit o kadar çok ki, bitmek tükenmek bilmiyor. Yazı yazmaya da kâfi, kitap okumaya da kâfi, oturup derdine ağlamaya da kâfi. Bununla beraber yine vaktin bitip tükeneceği yoktur. Bu aralık eğitimin kolaylaşması için yapılan tecrübeleri geliştirmeyi düşündüm. Bizi muhafaza etmekle görevli olan asker zabıtları ayda bir değiştirirlerdi. Bu fikir bana geldiği zaman ise Ahmet Ağa isminde bir mülâzım muhafazamıza atanmıştı. Onun dahi Mustafa isminde bir yeğeni vardı ki bazı hizmetler için aralıkta oraya gelip gittiğinden şu çocuğu okutmak için Ahmet Ağa'dan istediğim müsaadeyi adamcağız memnuniyetle verdi.

Çocuk on, on bir yaşında olduğu halde henüz hiçbir harf öğrenmemişti. Zekâsı ise orta düzeydeydi. Alfabenin ilk harfinden başlayarak çocuğa ders vermeye koyulduk. Tecrübelerimin gelişme şeklini daima yazardım. Her gün gördüğüm ilerleme işaretleri, tecrübelerimde başarılı olacağımı gösterdiğinden memnuniyetim göklere çıkardı. Dersimiz daha alfabeden ibaret bulunduğu halde bu çocuğa neler okutacağımı düşündükçe ve planladıklarımın hepsini başarırısam vatanım ve milletim için ne faydalı bir iş görmüş olacağımı hatıra getirdikçe dünyalar benim olurdu. (Menfa: 282)

Ahmet Mithat Efendi'ye göre eğitim, Osmanlı'nın kalkınmasının ve ilerlemesinin en önemli aracıdır. Bunun için eğitimin yaygınlaştırılması gerekmektedir. Ancak mevcut eğitim öğretim yöntemleriyle bunu sağlamak olanaksızdır. Dolayısıyla eğitim ve öğretimin kolaylaştırılması için çeşitli fikirler geliştirir. Geliştirdiği bu düşünceleri uygulamak için Rodos'ta eğitim faaliyetlerinde bulunur. İlk olarak, muhafazalarından sorumlu bir askerin "Mustafa" isimli yeğenine okuma yazma öğretmeye başlar. Ancak kısa süre sonra Rodos mutasarrıfının izinli olarak İstanbul'a gitmesiyle yerine bakan yetkili bu derslere onay vermez ve dersler biter.

İşte bu müsaadeler içindeydi ki eğitimi kolaylaştırmak için başladığım tecrübeyi, hem de evvelkinden daha geniş bir şekilde tekrar uygulamaya başladım. Zira Mustafa'nın birkaç ay içinde kazandığı kuvvet herkesin dikkatini çekmişti. Bazıları, özellikle de iyiliğini, mertliğini yaradılışındaki saflığını ömrüm oldukça unutamayacağım manav oğlu Yusuf Ağa, Arapça ve Farsça'yı önceden görmüş olan Ethem isimindeki oğlunu bizim ellerimize bıraktılar.

Bundan başka muhasebeci Hamidi Efendi dahi on sekiz, on dokuz yaşlarında Şükrü isimindeki oğlunu yanıma verdi ki, bu çocuk rüştiyeden diploma alarak çıkmış, hattâ birkaç memuriyette bulunmuş ise de eğitimi pek eksik, fikirleri pek kapalı bir şeydi. Fakat bunda gördüğümüz övülecek huyları hiçbir gençte görmemiş olduğumu da en ewel itiraf etmeliyim. Özellikle bu çocukla aramızda kardeş gibi bir yakınlık kurmuştuk. Rodos'tan İstanbul'a gönderdiğim yazıların adeta hepsi bunun kaleminden çıktığı ve kitabımın bundan aşağısına tamamıyla kendisi dahi ortak olduğu için, ismini akılda tutmalarını okurlarım efendilerimden rica eylerim.

Nihayet beş, altı kadar çocuktan ibaret olarak zindanda bir okul açtık. Okul ise benim kendi odamdan ibaretti. Bunların bazıları alfabenin ilk harfinden başladılar.



Birtakımına imla dersi vermeye başladım. Biraz sonra Arapça ve Farsça'nın ilk dersleri ortaya çıktı. Hele Şükrü ve Edhem Fransızca'ya dahi başladılar.

Medrese-i Süleymaniye ismiyle daha sonra kurmayı başardığım büyük okulun tohumunun bu şekilde atılmış olduğunu düşünürseniz hatâ etmemiş olursunuz. Zira işin üzerinden iki ay geçip de bizim eğitim yöntemimizdeki sihirli üstünlük görülünce herkes evlâdını bize göndermeye kalkıştı ve öğrencilerin sayısı yirmiye ulaştı. (Menfa: 293-294)

Ahmet Mithat Efendi'nin duraksayan eğitim faaliyeti bir süre sonra yeniden başlar. Kısa zamanda beş altı öğrenciyi bir araya getirerek hapisanedeki odasında oluşturduğu derslikle adeta bir okul kurar. Nitekim daha sonra “Medrese-i Süleymaniye” adıyla kuracağı okulun başlangıcının hapisanedeki bu derslik olduğunu belirtmiştir.

O tarihtenberi: (Medrese-i Süleymaniye) adını taşıyan mektep, Rodos halkının hafızasında, ve Rodosun irfan tarih inde çok sıcak çok kıymetli bir hatıra olarak kalmıştır. O mektebin duvarları arasında ilmin besmelesini çeken nice gençler, sonraları, İstanbul büyük mekteplerine geçmişler tahsillerini ilerletmişler ve vatanlarına büyük hizmetlerde bulunmuşlardır (Yazgıç, 1940: 44)

. Süleymaniye Medresesi, Ahmet Mithat Efendi'nin Rodos'tan ayrılmasından sonra da eğitim vermeye devam etmiştir (Öreñç, 2001: 281-284).

### 3.3.3. Ailesi

Ahmet Mithat Efendi'nin ailesini bir tarafta doğup büyüdüğü ailesi diğer tarafta eşleri ve çocuklarından oluşan kendi ailesi olmak üzere iki ayrı aile çerçevesinde düşünmek gerekmektedir.

Ahmet Mithat Efendi anne, baba ve altı çocuktan oluşan bir ailede büyümüştür. Evde akrabalık ilişkisi dolayısıyla ya da herhangi bir hizmeti yerine getirmek amacıyla aileyle birlikte yaşayan bir kişiye rastlanmamaktadır. Anı ve hatıralarında çocukluk döneminde ailesiyle ilişkilerine dair özel detaylar bulunmamaktadır. Ancak diğer vurgulardan hareketle bazı genel sonuçlara ulaşmak mümkündür. Ahmet Mithat Efendi, yoksul bir ailede büyümüştür. Evin geçiminden sorumlu kişi, baba, Süleyman Ağa'dır, anne kendisine yardımcı olur. Annenin evin geçimi için babaya yardımcı olması yoksulluk göstergesi olarak ifade edilmiştir. Babanın evde otorite konumunda olduğu, genel olarak aileyle özel olarak da çocuklarla ilgili kararları kendisinin verdiği söylenebilir. Ahmet Mithat Efendi çocukluğunda babasından yediği dayakları vurgulamıştır. Süleyman Ağa'nın çocuklarını terbiye ederken şiddet kullanması, otoritesini şiddet üzerine kurduğunun göstergesidir. Anne Nefise Hanım ise aile içi

ilişkiler bakımından edilgen bir konumdadır. Çocuklar, baba şiddetinden kaçtıklarında annelerine sığınır. Ancak bu sığınmanın babadan gizli olduğu özellikle belirtilir. Anne, baba otoritesine karşı duran bir figür değildir.

Süleyman Ağa'nın vefatının ardından 1857 yılında Ahmet Mithat Efendi'nin büyük abisi Hafız İbrahim, bütün aileyi, Vidin'e kendi yanına aldırır. Hafız İbrahim, Nefise Hanım'ın ilk eşinden olan çocuğu olmasına rağmen bütün aileyi yanına aldırmasının, aile kurumunun birey yaşamındaki merkezî konumuyla ilgili olduğu söylenebilir. Bu mekân değişikliğini, büyük erkek çocuğun babanın vefatından sonra evdeki otorite konumuna geçtiğinin göstergesi olarak da okumak mümkündür. Baba otoritesine sahip olan Hafız İbrahim, çocuklarla ilgili kararları kendisi vermeye başlar. Ailedeki otoritenin babadan abiye geçmesinin Ahmet Mithat Efendi'nin hayatındaki en önemli sonucu, çıraklıktan ayrılarak okula başlamasıdır. Ahmet Mithat Efendi, geç olsa da Vidin'de sıbyan mektebine başlamıştır.

Bütün eğitimini Hafız İbrahim'in yanında tamamlayan Ahmet Mithat Efendi, yirmili yaşlarına geldiğinde abisiyle çatışır. Çatışmanın nedeni Ahmet Mithat Efendi'nin yaşam tarzı gibi görünse de bu sayede kendi rüştünü ispat etmeye çalıştığını açıkça belirtir. Ahmet Mithat Efendi, kimsenin kararına ve ihsanına ihtiyaç duymadan kendi iradesiyle yaşamını kurmak istemektedir. Dolayısıyla abi otoritesini reddeder ve evden ayrılır. Bu ayrılış sonrasında uzun süre Hafız İbrahim'le bir araya gelmezler. Abisi, Bağdat seyahati sırasında Ahmet Mithat Efendi'ye birlikte gitmeleri için haber gönderir. Ancak bu teklifi reddeder. İlişkilerinin akıbeti tam olarak belli değildir. Hafız İbrahim, aileyle birlikte Bağdat'ta olduğu dönemde vefat eder. Abinin vefatının ardından ailenin sorumluluğunu Ahmet Mithat Efendi üzerine alır. Abisinin vefatının ardından ailede otorite konumuna kendisinin geçtiği söylenebilir. Burada dikkat çeken bir diğer husus, ailede Ahmet Mithat Efendi'den yaşça daha büyük bir erkek kardeş olmasına rağmen sorumluluğu Ahmet Mithat Efendi'nin almasıdır. Buradan hareketle evde otorite konuma sahip olmanın tek kriterinin yaş olmadığı söylenebilir.

Ahmet Mithat Efendi, 1866 yılında 22 yaşında Tuna Vilayetinde çalışırken sefih yaşam tarzı nedeniyle ailesi tarafından "Servet Hanım"la evlendirilir (Us, 1955: 16)

(...) Bereket versin ki karımı seçme hakkımı elimden alacak kadar hürriyetimi kısıtlamamışlardı. Bundan dolayı onlara teşekkür borçluyum (...) (Menfa: 172-173)

Ahmet Mithat Efendi, ailesinin etkisiyle evlendiğini vurgulamasına rağmen eş seçimini kendisinin yaptığını özellikle belirtir. Bu evlilikten ikisi erkek, üçü kız toplam beş çocuğu olmuştur. Çocuklarının isimleri sırasıyla “Dr. İbrahim Kâmil, Mediha Hanım, Samiye Hanım, Fitnat Hanım ve Ahmet Muzaffer Bey”dir. Ahmet Mithat Efendi ikinci evliliğini ise 1884 yılında Paşabahçe’li “Angeliki Karakaş” ile yapmıştır. Angeliki Karakaş, Müslüman olduktan sonra “Hafıza Melek Hanım” adını almıştır (Us, 1955: 18). Bu evlilikten de ikisi erkek üçü kız olmak üzere toplam beş çocuğu olmuştur. Çocuklarının isimleri sırasıyla “Hacer Hanım, Arife Hanım\*, Ziba Hanım, Galip Bey ve Süleyman Bey”dir (Kökden, 2002: 159).

Ahmet Mithat Efendi’nin eşleri ve çocuklarıyla birlikte oldukça kalabalık bir ailenin sorumluluğunu üstüne aldığı söylenebilir. Matbaayı ilk açtığı dönemde kısa bir süreliğine aile üyelerinin yardımını ve sürgün döneminde ve sonrasında yeğeni Cevded Bey’in yardımını dışında ailesinin bütün maddi sorumluluğunu tek başına üstlenmiştir.

Sonra, Beykoz yalısının içinde eski bazı ananeler, olanca bekâretile yaşardı. Evin hâkimi mutlaka, ailenin en yaşlısı olan Şerife Halaydı. Ve mesela, annelerim, ellişer yaşlarını geçmiş buldukları halde, Şerife Haladan izin almadan sokağa çıkamazlardı. (Yazgıç, 1940: 69)

Ahmet Mithat Efendi’nin ailesinde statü ve rollere dayalı bir ilişki düzeni olduğu görülmektedir. Bu düzenin korunmasına özellikle riayet edildiği anlaşılmaktadır.

Babam, akşamları, yalıya gelirken, hepimiz bir deliğe saklanır, ve hiddetli olmadığını öğreninceye kadar gözüne görünmezdik. (Yazgıç, 1940: 60)

Aile içi ilişkiler açısından evde Ahmet Mithat Efendi’nin ve ablasının otorite sahibi olduğu ve bu otoritenin silsile şeklinde yukardan aşağıya doğru indiği söylenebilir. Ailenin tüm bireyleri bu ilişki düzeninin bozulmaması için azami çaba göstermektedir.

Babam eve girer girmez, soyunur, dökünür, entarisini giyip, köşe minderine oturur, kahvesini içerdi, eğer o gün fena bir hadiseye sinirlenmiş değilse, kahvesini içerken:

‘-Çocuklar!...’ Diye seslenir, hepimizi çağırıp etrafına toplardı.

En sevdiğimiz geceler, cuma geceleriydi: Ve cuma geceleri, babam ekseriya, geç vakitlere kadar oturur, ve eğlence hususunda bize karşı çok müsaadekâr davranırdı: Meselâ, o gecelerde, bizleri, -yani oğulları ve damatları- babamızla kadeh tokuşturmak zevkini bile tadardık. Çünkü cuma geceleri, babam bizim arzumuzu sezer, çilingir sofrasını hazırlamamızı emreder, kendisi de başımıza geçer, neşemizi arttırırdı. Vakıa, kırkına kadar, her türlü sefahati tatmış, hattâ zaman zaman ayyaşlık bile yapmış olan

\* Kamil Yazgıç, Arife Hanım’ın adını “Azime Hanım” olarak vermektedir. (Yazgıç, 1940: 72)

Ahmet Mithat, o sıralarda içkiyi bırakmıştı. Fakat cuma geceleri, ‘Servet’ ve ‘Melek’ annelerimin ve bizim hatıralarımızı kırmamak için, birkaç kadeh, daha doğrusu büyük kadehinden birkaç yudum alırdı. Ben, o sıralarda, nargile tiryakisiydim; bu âdet bende, Arabistanda, Mekke’de Yemende bulunduğum günlerden kalmıştı. Cuma geceleri, rakımın tesirile gözlerim parlamaya başlayınca, babam hizmetçiye benim nargilemi getirmesini de emrederdi: Ve o zaman benim keyfim de tam kıvamını bulurdu.

Yine o gecelerde Ahmet Mithatın kızları ve torunları da bulunduğumuz odada toplanırlar, ve biz konuşa gülüşe demlenirken, onlar da sazlarını ellerine alırlar, hepimizi mesteden fasıllar yaparlar, besteler, kârlar çalarlar, şarkılar okurlardı. (Yazgıç, 1940: 61)

Ahmet Mithat Efendi’nin aile içi ilişki düzeni açısından kurduğu otoriteyi iki ilke üzerine bina edildiği söylenebilir. Bu ilkelerden birincisi, eşitlik. Ancak bu eşitlik olarak düşünmemek gerekir. Eşitlik, eşler ve çocuklar arasında ayırım yapmama anlamına gelmektedir ve evdeki statü ve rollere dayalı hiyerarşinin bozulmaması için uygulanmaktadır. İkinci ilke ise serbestliktir. Ancak serbestlik de mutlak değildir. Ahmet Mithat Efendi’nin, çocuklarına aile içerisinde serbestlik tanınması, ev dışında kendilerini kontrol etmelerinin gerekçesi olarak düşünülmelidir. Bu sayede çocuklarının kendi kontrolü dışında bazı alışkanlıklara sahip olmasını engellemeye çalışmıştır.

Ahmet Mithat Efendi’nin çocuklarının kıyafetlerinden eğitimlerine, mesleklerinden eş seçimlerine kadar her türlü ihtiyaçlarıyla özel olarak ilgilendiği söylenebilir. Çocuklarına okul eğitiminin yanı sıra müzik ve Fransızca dersleri aldırıldığı, evde tiyatro sahnesi kurarak oyun oynattığı görülmektedir.

(...) Beni, bugünkü mesleğime hemen hemen zorla teşvik eden odur. Ben, bugün çok sevdiğim mesleğimi de onun teşvik ve intihabına borçluyum. Ne tuhaftır ki, Ahmet Mithat sadece oğullarını doktorluğa teşvik etmekle kalmadı. Kızlarını, torunlarını da hep doktorlara verdi: Mesela, benim İzzet, Galip, Rıza, İrfan, Kadri enişterim hep doktordu. (Yazgıç, 1940: 73)

Ayrıca eğitim konusunu doğrudan meslekle birlikte düşünmüş ve çocuklarını ve torunlarını doktorluğa yönlendirmiş hatta kızlarının da doktorlarla evlenmelerini istemiştir. Anı ve hatıralarda, çocuklarını doktorluğa yönlendirmesinin gerekçesiyle ilgili özel bir vurgu bulunmamaktadır. Ancak aktarlık geçmişinin, dönemin Osmanlısında doktor sayısının az olmasının ve kazançlarının yüksekliğinin tercihinde etkili olduğu düşünülebilir.

- Kız gibi erkeğe kız mı verilir? Damadın öylesi, değil karısına, kendisine bile hâkim olamaz.

Hatta, öyle adamı damat edinmek şöyle dursun, öyle bir kızı gelin edinmek bile işime gelmez! (Yazgıç, 1940: 74)

Çocuklarının, kendi onayından bağımsız olarak eş seçmelerine müsaade etmemiştir. Eş seçiminde aşırı müdahaleci ve yönlendirici olduğu için adeta çocuklarının eşlerini de kendisinin seçtiği söylenebilir. Bu açıdan damat ve gelin adaylarının eğitimlerine ve mesleklerine önem verdiği kadar belli bir hayat tecrübelerinin olmasını istediği de anlaşılmaktadır.

Evimizin içinde, bir bölüğe yakın insan bulunduğu için, bir erkek aşçımız vardı. Evin bütün diğer hizmetleri, analarım, kardeşlerim tarafından görülürdü. Yalnız, sofrta hizmetlerine yardım eden bir kız hizmetçimiz vardı. (Yazgıç, 1940: 70-71)

Ahmet Mithat Efendi'nin ailesi, kendisi, iki eşi ve on çocuğundan başka kendileriyle birlikte ikamet eden kardeşleri ve yeğenlerinden oluşmaktadır. Ayrıca ailenin nüfusu oldukça kalabalık olduğu için ev işlerine yardımcı olmak üzere biri aşçı diğeri hizmetçi iki de yardımcıları bulunmaktadır. Aşçının erkek, hizmetçinin ise "Eleni isminde bir Rum kızı" olduğu belirtilmiştir (Yazgıç, 1940: 71).

O zaman anladım ki, babam icabında çok serbest düşünmesini, ve beşeri ihtiyaçların icaplarına göre davranmasını bilen adamdır. Eğer öyle olmasaydı, o devir babalarının recme müstahak gördükleri bir hareketi, fizyolojik ve tabii bir ihtiyaç şeklinde telakki etmek ve ona göre davranmak genişliğini ve serbestliğini göstermezdi.

Fakat, şimdi bir de madalyonun ters tarafını çevirelim. Orada da karşımda, Ahmet Mithat Efendinin mutaassıp diyebileceğimiz siması çıkıyor:

Meselâ, evinde sahne kuran, çocuklarına tiyatro oynatan, oğlunun cinsi ihtiyaçlarını bile nazarı itibara alan, çocuklarına elile rakı ikram eden Ahmet Mithat Efendi:

- Biz garbın terakkiyatı fenniyesini almıya mecburuz. Fakat onların yaşayış tarzlarını taklit etmekten kaçınmalıyız! derdi.

Ve böyle düşündüğü için, evimizde hemen her musiki âletinden bir tane bulunduğu halde, bir tek dans havası duyulmazdı.

Hattâ bizi, kardeş kardeşe dans etmekten bile şiddetle menederdi. (Yazgıç, 1940: 69)

Ahmet Mithat Efendi'nin çocuklarıyla ilişkisinde iki ayrı yön bulunmaktadır. Bir taraftan çocuklarını oldukça serbest bir biçimde yetiştirmeye gayret ederken diğertaraftan bu özgürlüğün sınırlarını da çizmiştir. Çocuklarının düşüncelerine önem vermek, evde tiyatro sahnesi kurarak çocuklarına tiyatro oynatmak, bir müzik aleti çalmalarını teşvik etmek hatta çocuklarıyla aynı masada rakı içmek serbestlik olarak değerlendirilebilir. Ancak bu serbestliğin sınırları da bulunmaktadır. Ahmet Mithat Efendi, çocuklarının Batılı yaşam tarzını taklit etmelerini istememektedir. Bu çerçevede Batı'nın gelişmişliğini

ve bilimini almanın bir zorunluluk olduğunu ancak yaşam tarzını almanın bir zorunluluk olmadığını düşünmektedir.

### 3.4. Kültürel Çevreleri

Ahmet Mithat Efendi neredeyse yaşamı boyunca dönemin önemli devlet adamları, sanatçıları ve aydınlarıyla ilişki içerisinde olmuştur. Bu ilişkiler çocukluğunun bir kısmını ve gençliğinin tamamını geçirdiği Tuna Vilayetinde başlamıştır. Bu dönemde, başta Mithat Paşa olmak üzere, Vilayetin ileri gelen devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurmuştur. Ardından Mithat Paşa'yla birlikte Bağdat'a girmiş ve burada yeni bir çevre içerisine girmiştir. Bağdat'tan sonra Rodos'taki sürgün dönemi hariç hayatının geri kalan kısmını İstanbul'da geçirmiş ve dönemin önde gelen devlet adamları, sanatçıları ve aydınlarıyla ilişkileri İstanbul'da da devam etmiştir.

#### 3.4.1. Tuna

Ahmet Mithat Efendi, öğrencilik yıllarından itibaren başta Mithat Paşa olmak üzere Tuna Vilayeti'nin ileri gelenleriyle ilişki içerisindeydi. Bu dönemde Mithat Paşa ve Ahmet Mithat Efendi arasındaki ilişkinin en önemli göstergesi, Mithat Paşa'nın kendi adını Ahmet Mithat Efendi'ye vermesidir. Mithat Paşa, Tuna Valiliği döneminde "Ahmet"e "Mithat" ismini vermiştir (Us, 1955: 15).\*

(...) Bu yüce insan, haftanın birkaç gününü okulda geçirip öğrencilerin fikirlerini geliştirmek için okunan dersler üzerine bayağı ciddi ve ısrarlı tartışmalar açmayı kendisine zevk edinmiş olduğu için, bu tartışmalarda en cesur şekilde en ileriye giden ben olduğum gibi, bazı akşamları yanına çağırarak yine tartışmaya girişmek alışkanlığıydı. Hattâ bir akşam kendisi yemek yer ve ben ayak üzeri tartışırken Fransızca bir tercüme için o kadar baskı yaptı ki zaten son derece zayıf bünyeli ve asabi mizaçlı olduğum için gücüm tükenerek yere yıkılıp bayılmış ve kendilerine merak ve telaş vermişim (...) (Menfa: 168)

Tuna Vilayetindeki okulları ziyaret eden ve öğrencilerle özel olarak ilgilenip onlarla ders konularında tartışmalara giren Mithat Paşa, başarılı ve girişken bir öğrenci olan Ahmet Mithat Efendi'yle öğrencilik yıllarından itibaren ilgilenmeye başlamıştır. Rüştüye mezuniyetinden sonra Mithat Paşa'nın inayetiyle "Tuna Vilayeti Mektubi

---

\* Ahmet Mithat Efendi kendi anılarında bu konuyla ilgili özel bir vurgu yapmazken Kâmil Yazgıç, Mithat Paşa'nın, Ahmet Mithat'a kendi adını vermesinin Bağdat valiliği döneminde gerçekleştiğini belirtmektedir (Yazgıç, 1940: 20).

Kalemi”nde çalışmaya başlar. Ayrıca Mithat Paşa’nın kendisini yönlendirmesiyle Hacı Salih Efendi’nin medresesinde Arapça ve Farsçasını ilerletmiş, Tuna Gazetesi başyazarı İsmail Bey’e yardım etmeye başlamış ve Matbuat Kalemi’nde çalışan Dragan Efendi’den ve Tuna Vilayeti Politika Müdürü Odyan Efendi’den Fransızca dersleri almıştır. Bahsi geçen isimler, Tuna Vilayetinin önde gelenleri arasındadır.

Ahmet Mithat Efendi, Dragan Efendi’nin o güne kadar karşılaştığı en bilgili insan olduğunu ve eğitimine katkısının sadece Fransızcayla sınırlı kalmadığını belirtmiştir. Dragan Efendi’yle girdiği tartışmalarda kendi bilgi eksikliğiyle de yüzleşmiştir. Tartışmalarda özellikle fen konularında bilgi eksikliğini hissetmiş ve bu konularda Türkçe kaynak sıkıntısı olduğu için yoğun bir biçimde Fransızca kaynak okumuştur. Bu süreç Ahmet Mithat Efendi’nin Fransızcasını da oldukça ilerletmiş ve basit çocuk kitaplarından ağır felsefe kitaplarına kadar eline aldığı herhangi bir kitabı okuyabilecek düzeye getirmiştir. Bu dönemde Ahmet Mithat Efendi’nin Fransızcasının gelişimine katkısı olan bir diğer kişi ise Tuna Vilayetinde politika müdürü olan “Odyan Efendi”dir. Ahmet Mithat Efendi’nin okuma azmini gören Odyan Efendi, kendisine “La Fontaine”in fabllerini ezberletmiştir. Ahmet Mithat Efendi, Odyan Efendi’den, başka konularda da fayda gördüğünü belirtmiş ancak bu konuların neler olduğuyla ilgili bir açıklamada bulunmamıştır (Menfa: 171-172).

Ahmet Mithat Efendi’nin hayatında etkisi olan bir diğer önemli kişi ise dönemin “Muhacirin Komisyonu Reisi Şakir Bey”dir. Ahmet Mithat Efendi bir akşam daveti için gittiği Şakir Bey’in evinde üç dört ay kalmıştır. Bu dönemde Şakir Bey’in yönlendirmesiyle yazı ve çeviri işleriyle ilgilenemeye başlamıştır. Ayrıca burada kaldığı dönemde Ahmet Mithat Efendi’nin kişilik özelliklerinde de bir değişim meydana gelmiştir. Gençliğindeki sefahat tutkusu sona ererek sorumluluk sahibi bir yetişkine dönüşmüştür. Ayrıca hayatını düzene sokmuş ve Şakir Bey’in yardımıyla eşi Servet Hanım’ı da Sofya’dan yanına getirmiştir (Menfa: 182).

Mithat Paşa’nın Tuna Vilayet Valiliği görevi sona erdikten sonra Bağdat Valiliğine atanmasıyla Şakir Bey de “Bağdat Mutasarrıfı” olur. Şakir Bey’den izin alan Ahmet Mithat Efendi, Mithat Paşa’nın maiyetiyle vilayet gazetesini kurmak üzere Bağdat’a gider.

### 3.4.2. Bağdat

Bağdat'taki memuriyetiyle ilgili fazla bilgi vermeyen Ahmet Mithat Efendi, bu dönemde özellikle çevresinin kişisel gelişimine katkısının üzerinde durmuştur. Bu çerçevede ilk dikkat çeken kişi, “Can Muattar” isimli bir İranlıdır.

(...) Can Muattar dediğimiz kişi, gayet zayıf, esmer, adeta Hintli kalıbında bir adamdı (...) (Menfa: 190)

O dönemde haksız yere hapse yatan Can Muattar'ın kendi durumuyla ilgili yazdığı bir dilekçeyi, eşi, Ahmet Mithat Efendi'ye okutur. Durumdan şüphelenen Ahmet Mithat Efendi, konuyu Şakir Bey'e bildirir. Can Muattar'ı yeniden sorguya çeken Şakir Bey, suçsuzluğuna inanarak serbest bırakılmasını sağlar. Ahmet Mithat Efendi, serbest kalan Can Muattar'ı, Farsça, Arapça, İbranice, Hintçe ve İngilizce bildiği için matbaada düzeltmen olarak işe alır (Menfa: 191). İranlı bir Şii olan Can Muattar, İslam'ın Şii yorumunu öğrendikten sonra şüpheye kapılmış ve sırasıyla önce Hıristiyan, sonra Musevi olmuş ardından tekrar İslamiyet'e dönmüştür. Can Muattar, dinsel serüveni boyunca bir tarafta geniş coğrafyalarda gezmiş diğer taraftan da kabul ettiği dinlerin ilahiyatını oldukça yetkin bir şekilde öğrenmiştir. Ahmet Mithat Efendi, Can Muattar'ın kendisindeki İslam inancını derinleştirdiğini belirtmiştir. Ahmet Mithat Efendi, Can Muattar'dan Kuran dersleri almıştır. Derslerde önce ayetlerin okunduğunu sonrasında ayetlerin neden indirildiğiyle ilgili tarihsel bilgiler verildiğini ve din bilginlerinin ayetlerle ilgili yorumları aktarıldıktan sonra ayetlerin felsefeyle ilişkisi kurularak dersin bitirildiğini belirtmiştir. Ahmet Mithat Efendi'nin, Can Muattar'dan ne kadar süre ile Kuran dersleri aldığı bilinmemektedir. Ancak derslerin kendisine sağladığı en büyük faydanın “tek gerçeğin Kuran'dan ibaret olduğunu” anlaması ve Doğu ve Batı'daki büyük din bilginlerinin eserlerini okuması olarak ifade etmiştir (Menfa: 194-195).

Ahmet Mithat Efendi'yi Bağdat'ta bulunduğu dönemde etkileyen ikinci önemli kişi ise “Hamdi Bey”dir. Hamdi Bey, Mithat Paşa'nın maiyetiyle Bağdat'a gelmiştir. Ahmet Mithat Efendi, Hamdi Bey'in yolculuk boyunca doğa ya da insan manzaralarının resmini yaptığını gözlemlemiştir. Ayrıca, Bağdat'ta, Hamdi Bey'le geçirdiği zamanlarda çeşitli konularda tartıştıklarını ve tartışmalarda kendisinin bilgi düzeyinin ne kadar yetersiz olduğunu ortaya çıktığını ve bu tartışmaların kişisel gelişimi açısından oldukça eğitici olduğunu vurgulamıştır. Hamdi Bey'in uzun süre Avrupa'da yaşadığını ve Batı'nın fen, edebiyat ve felsefesini derinlemesine bildiğini ayrıca ressam olduğunu ve bir ressam



olarak aldığı ödüller ve diplomalarla kendisini ispat ettiğini belirtmiştir. Ahmet Mithat Efendi, Hamdi Bey'in bilgisinden faydalanmış ve tavsiyelerine uyarak Paris'ten Batı edebiyatı, felsefesi ve bilimi hakkında çeşitli kitaplar getirtmiştir. Gerek Hamdi Bey'le yaptığı tartışmalar gerekse bu dönemde okuduğu kitaplar, Ahmet Mithat Efendi'nin özellikle Batı düşüncesi hakkında daha fazla bilgi sahibi olmasını sağlamıştır (Menfa: 196).

Ahmet Mithat Efendi, Haziran 1870'te abisi Hafız İbrahim vefat ettikten sonra ailesini İstanbul'a göndermiştir.

Ahmet Mithat Efendi'nin Bağdat'ta aynı evi paylaştığı arkadaşları politika müdürü ressam Hamdi Bey, vali yardımcısı "Raif Efendi" ve kaymakamlık göreviyle Bağdat'ta bulunan "Fevzi Bey"dir. Ahmet Mithat Efendi bu kişilerle ev arkadaşlığından büyük bir memnuniyetle bahsetmiştir. Evde bir arada yaşamaktan kaynaklanan hiçbir sorunları olmamıştır. İş dışındaki vakitlerinde arkadaşlarıyla birlikte kitap okumak, yazı yazmak, piyano çalmak ya da fotoğraf çekmekle uğraşmıştır.

Ahmet Mithat Efendi ailesini İstanbul'a gönderdikten sonra sekiz ay daha Bağdat'ta kalmış ve ardından İstanbul'a gitmiştir.

### 3.4.3. İstanbul

Ahmet Mithat Efendi, 1873-1876 yılları arasındaki Rodos sürgünü ve 1889 Stockholm Müsteşrikler Kongresi hariç, 1871 yılından vefat ettiği 1912'ye kadar hayatının kalan kısmını İstanbul'da geçirmiştir. Bu dönemde hayatındaki en önemli olay sürgündür. Sürgün öncesi ve sonrası, çevresiyle ilişkileri açısından, hayatında önemli bir değişim meydana gelmiştir. Sürgün öncesi daha çok "Yeni Osmanlılar" olarak bilinen Osmanlı muhalif grubuyla ilişki içindeyken sürgün sonrasında II. Abdülhamit'le yakınlaşmıştır. Bu yakınlaşma "Jön Türkler" in 1908'de II. Abdülhamit'i tahttan indirerek yeniden "II. Meşrutiyet"i ilan etmelerine kadar devam etmiştir. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra gerek yaşı gerekse II. Abdülhamit'le ilişkileri yüzünden eski itibarını kısmen kaybettiği söylenebilir.

1871 yılında Bağdat'tan İstanbul'a gelen Ahmet Mithat Efendi, geldikten kısa süre sonra bir taraftan dönemin gazetelerinde makaleler yazmaya diğer taraftan da matbaacılık yapmaya başlar. Bu dönemde, daha önce yazılarından takip ettiği ve

hayranlık duyduğu, başta “Namık Kemal” olmak üzere, “Yeni Osmanlılar” grubunun üyeleriyle de şahsen tanışma imkânı bulur.

(...) Artık gazetelerin halk için, anlaşılması zor şeyleri açıklayan bir öğretmen olduğu zihnime o kadar yerleşti ve bu yaradılışıma o derece hoş göründü ki bunları yalnız okumakla yetinemeyeceğimi anlayıp ben de bu yola girmeyi arzuladım. O zaman Kemal Bey' in kalemiyle çıkan **Tasvir-i Efkâr** gazetesini adeta biriktirirdim. Bu kalemde gördüğüm parlaklık beni hayrette bırakırdı. Ancak henüz Kemal isminden haberdar değildim.

Gazeteler hakkında bu kadar bilgi, ilgi ve heves sahibi olduğum halde, bunların halka yalnız ziraat, sanayi ve ticaretin gelişmesiyle refah ve milli servetin yolunu göstermeye memur olduklarını düşünerek, hürriyet fikrini yaymanın bunların görevi olmadığına inanmam ilk bakışta şaşkıncıdır. Hattâ Tasvir gibi Muhbir gibi bazı gazetelerde hukuk ve hürriyet üzerine bazı yazılar gördükçe şaşkınlığımı bir türlü önleyemedim. Ama bu halim bende hürriyet fikrinden bir şey bulunmamasından doğmamıştı. Tolçi mutasarrıfı olduğu halde İstanbul' da vefat eden Süleyman Paşa, Tuna vilayetinin kurulurken Niş mutasarrıfı olduğu sırada, benim henüz gelişmemiş bulunan zekacığımı takdir ederek hukuka dair üç cilt kitap hediye eylemişti. (Bunlar kendi tarafından mühürlü yadigarlar olduğu için hala sakladığım gibi, ömrüm oldukça da saklayacağım.) Bense o zaman kitaplara değil okuyacak, yiyecek derecede hevesli olduğum için bunlardan insan hukuku ve milletler hukukuna dair bir hayli bilgi almıştım. Bu bilgiler bende hürriyet fikrini başlatmış olduğu gibi biraz sonra Fransız İhtilali'ni dahi tarihte okuyarak bu meseleyi nazarımda pek ziyade büyütmiştim. Daha tuhafını ister misiniz? Mirabeau gibi bazı kişilere bayağı ilgi gösterdiğimden gece rüyamda bunları görür, konuşurdum. Ancak şu şekilde ortaya çıkan hürriyet fikri bende bu konuları gazete üzerine dahi koymanın doğru olduğuna dair bir fikir oluşturmamıştı. Ben, bir millete bu dersleri vermek lâzımsa başka yol aranmasını düşünürdüm. (Menfa: 207)

Ahmet Mithat Efendi, Tuna Vilayetindeyken, Yeni Osmanlıların İstanbul'da ve Avrupa çıkardıkları yayınları yakından takip etmiştir. Yeni Osmanlıların fikirlerinin kendisinde büyük bir heyecan yarattığını belirtir. Ancak tamamını onaylamaz, eleştirileri de bulunmaktadır. Öncelikle, gazete hakkındaki düşüncelerinin oluşumunda Yeni Osmanlıların yayımlarının olumlu etkisi olduğunu söyler. Ahmet Mithat Efendi'ye göre gazete bir çeşit “halk öğretmeni”dir ve amacı halka ziraat, sanayi ve ticaretin gelişmesiyle refah ve milli servetin yolunu göstermek olmalıdır. Bu aşamada Yeni Osmanlılarla aynı fikirdedir. Ancak Yeni Osmanlıların yayımlarındaki “Hürriyet” vurgusuna karşı eleştirel bir tavır takınır. Eleştirisinin nedeni, hürriyet fikrinin kendisinden kaynaklanmamaktadır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre hürriyetten bahsetmenin belirli koşulları olmalıdır ve Yeni Osmanlılar bu koşulları gözetmeksizin hürriyet fikrini yaymaya çalışmaktadır.

İşte Bağdad'ta geliştirdiğim fikir şundan ibaret olup bu fikrin yardımıyla, Yeni Osmanlılar'ın yaptığı yayınların, bir yönden zamanından pek çok sonra, bir yönden de pek çok evvel, kısacası vakitsiz olarak meydana çıktığına karar verdim. Evet! Bir yönden vaktinden pek çok sonra yayımlandı. Zira böyle bir yol göstericilik eğer Üçüncü Selim döneminde olsaydı, hatta yalnız Muhbir ve Hürriyet'te görülen derecesiyle kalmayıp da

halka Avrupa'daki düzenlemeler ve gelişmeler hakkında yeterli bilgi verilseydi pek çok faydası görülürdü. Bir başka yönden de vaktinden pek çok evvel yayımlandı. Zira bir zamanda meydana konuldu ki milletimiz eski tarz eğitime verilen önemi hemen tamamen gevşetip, halbuki onun yerine yeni tarz eğitimi henüz yerleştirmemiş olduğundan, yapılan yayınların etkisi tam olarak değil kısmen dahi pek güç görüldü. Nasıl güç görülmesin ki? Çünkü delil olarak kullandıkları Şer'i hükümler, tıpkı Avrupa'dan getirdikleri siyasi meseleler gibi halka yeniden yeniye batı işi görünürdü. Ne gerek var? Bu gün bile ortalama halde bulunan üç yüz kişiye "Hürriyet ister misiniz? Hürriyet yolundaki gelişmelere hevesiniz var mıdır?" diye sorunuz. İyi-kötü verecekleri cevabı bir yana bırakıp bir de bunların ne anlama geldiğini sorunuz. Hiç şüphe etmem ki içinden üç tanesi bile gerçeğe yakın cevap bulamazlar. Eğer gazeteleri kamuoyunun özeti gibi kabul edersek, şu üç yüzde üç oranı dahi çok görülür zannederim. Şimdi, öncelikle millete bilgi verilip, sonra bu yayınları yapsalardı elbet daha ziyade faydası görülürdü.

Bu fikir ve görüşe dayanarak, daha Bağdat'tayken kendi kendimce milli gelişmenin tohumu olmak üzere, eğitim yöntemini kolaylaştırmanın yollarını aramaya başladım. Hattâ kendi evimde, kendi çocuk için bir de ders açtım. (Menfa: 212-213)

Ahmet Mithat Efendi, hürriyet fikri üzerinden Yeni Osmanlılar ile kendisi arasındaki farkı belirginleştirmeye çalışır. Bu çerçevede Yeni Osmanlıların hürriyet fikrini yayma çabasının bir açıdan vaktinden önce bir başka açıdan ise vaktinden sonra olduğunu iddia eder. Ahmet Mithat Efendi'ye göre Yeni Osmanlıların fikirlerinin vaktinden önce olmasının nedeni, halkın eğitim düzeyidir. Yeni Osmanlılar kendi fikirlerini savunurken Şeriat'a referans yapsalar da halk bu fikirlerin "Batılı" olduğunu düşünmektedir. Ayrıca halk bu fikirleri anlayabilecek düzeyde eğitilmiş olmadığı için bu aşamada hürriyet fikri de tam anlamıyla anlaşılammaktadır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre içerisinde bulunulan dönemde, eski eğitim sistemi özelliklerini yitirmiş, yeni eğitim sistemi ise istenilen şekilde kurumlaşmamıştır. Bu yüzden Yeni Osmanlıların yaptıkları yayınlar halk tarafından anlaşılammıştır. Dolayısıyla, Yeni Osmanlıların fikirlerini anlayabilmesi için halkın eğitim düzeyinin yükseltilmesi gerekmektedir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre eğitim, sadece Yeni Osmanlıların düşüncelerinin anlaşılması için değil milli gelişmenin sağlanabilmesi için de bir zorunluluktur. Kendisinin bu düşüncelerle eğitim konusuna eğildiğini ve Bağdat'tayken eğitim yöntemini kolaylaştırmanın yollarını üzerine düşünmeye başladığını ve evde kendi çocuklarına ders verdiğini belirtir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre Yeni Osmanlıların fikirlerini yayma çabasının zamanından sonra olmasının geç kalmışlıkla ilgisi vardır. Eğer bu fikirler III. Selim zamanında yayılmış olsalar ve Avrupa'nın mevcut durumu hakkında bilgiler verilseydi çok daha faydalı olurdu. Ancak bunun için de geç kalınmıştır.

Ahmet Mithat Efendi İstanbul'a geldikten sonra daha önce yazılarından takip ettiği Yeni Osmanlılarla kişisel olarak da tanışma imkanını bulmuştur. Bu açıdan üzerinde en çok durduğu isim Namık Kemal'dir. Tesadüf eseri bir karşılaşmayla kendisini Namık Kemal'le tanıştıran kişinin "Ebüzziya Tevfik" olduğunu ve ilk karşılaşmada Namık Kemal'in üstün zekasının yanında etkili ve güzel konuşmasının da hemen hissedildiğini belirtmiştir (Menfa: 213).

Kemal Bey, aşırı bir yiğitlik ve cesaretle bu uygunsuzlukların yok edilme çarelerini nice derin düşünceler ve ayrıntılı konuşmalarla bana da ispat etmeye çalışır ve hatta bazı kere ispat dahi edebilirdi, ama ben bir kere memleketimin haline bakar ve vatanın kurtuluşu ve geleceği için en sıradan rahatımı bile feda etmeyi göze alabilecek adam göremeyince bulunan çarelerin hepsini boş ve faydasız görürdüm.

Kemal Bey'e istediği kadar kolaylıkla teslim olamayışının sebebini biraz daha açıklayayım. Zira daha faydalı olacaktır:

Bir milletin muhtaç olduğu yeniliklerin gerçekleşmesi öncelikle eğitime ihtiyaç gösterir. Bizde ise bunun olup olmadığını ölçmek lazım gelse tek kalemde yokluğuna karar vermektan başka kolayı yoktur. Kamuoyuna sorulsun, elbette yüzde doksan sekiz oranında eğitim denilen şeyi okuma yazmadan ibaret görürler. Okuma yazmanın bir insan için dinleyip söylemekten başka bir şey olmadığı, bunların eğitimin başlangıcı olduğu ve bir adamın bunları öğrendikten sonra eğitime başlayabilecek dereceye gelmiş olacağı henüz memleketimizde yaygınlaşmamış yeni bir fikirdir.

Biz milletimizin yenileşmesi gerektiğini halkımıza anlatmak için ne diyeceğiz? Bir kere şu halimizin fena olduğunu haber vereceğiz, öyle değil mi? Karşımızdaki halimizin fena olduğunu neyle anlayacak? Şüphe yok ki hali iyi olan yerlerle kendimizi kıyaslayınca anlayacak. Bizde ise halimizi, halden en anlayanı bile bilmiyor. Avrupa hakkındaki bilgimiz fihrist derecesinde de kalmıyor. En büyük fenalık şunda ki Avrupa'nın yalnız kötülüklerini görüp zararlarını çekmiş olan halkımız o medeni ülkelerin güzelliklerinden dahi nefret ediyor. Böyle bir memlekette cidden iş olarak ne iş görülebilir?

İşte birinci derecede beni Kemal Bey'e tam olarak teslim olmaktan alıkoyan şey bu görüştü. (Menfa: 218-219)

Ahmet Mithat Efendi, Namık Kemal'le tanıştıktan sonra düzenli olmasa da belirli aralıklarla görüştiklerini, bazı görüşmelerinde sohbetin sabahlara kadar devam ettiğini ve genellikle ülke meselelerini konuştuklarını dolayısıyla konuşmalarının içeriğinin siyasi olduğunu açıkça belirtir. Konuşulan siyasi meseleleri, "vatanın kurtuluşu ve geleceği" olarak ifade eder. Sohbetlerde çoğunlukla Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi'yi ikna etmeye çalışmakta ve bunda başarılı olmaktadır. Ahmet Mithat Efendi, Namık Kemal'in düşüncelerine büyük saygı duymakla birlikte Osmanlı toplumunun mevcut durumunda bu düşüncelerin gerçekleşme olasılığının oldukça düşük olduğunu söyler. Ahmet Mithat Efendi'ye göre Namık Kemal'in düşüncelerinin

gerçekleşebilmesinin önünde üç engel bulunmaktadır. Bunlardan birincisi atalet, ikincisi toplumun eğitim düzeyi, üçüncüsü ise Batı hakkındaki fikirlerdir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre toplumda eğitimle ilgili genel kanı, okuma yazmadan ibarettir. Oysa eğitim, okuma yazma öğrenildikten sonra başlar. Dolayısıyla okuma yazmadan ibaret olan eğitim algısının değişmesi ve toplumun eğitim düzeyinin yükseltilmesi gerekmektedir. Ayrıca Osmanlı toplumunda Batı hakkındaki yaygın kanının büyük ölçüde olumsuz olduğunu oysa Batının olumlu yönlerinin de anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Ahmet Mithat Efendi'ye göre Osmanlı ve Batı arasındaki farkın açık bir şekilde anlaşılabilmesi için olumlu ve olumsuz yönlerinin birlikte ele alınarak karşılaştırılması gerekmektedir.

1871 de İstanbul'a gelen ve Yeni Osmanlılarla yakın ilişkiler kuran Ahmet Mithat Efendi, 1873 yılında bir grup Yeni Osmanlıyla birlikte sürgün edilir. Kendisinin sürgün yeri Ebüzziya Tevfik'le beraber Rodos'tur. Ahmet Mithat Efendi Rodos'a bir mahkûm olarak gittiği için mülki erkanla oldukça sınırlı bir ilişki geliştirmiştir. Ancak kısmî de olsa Rodos'ta bir çevresi olmuştur. Bu çevre içerisinde özellikle iki kişinin adını anar. Bunlardan birincisi, "Hâlidîye Şeyhlerinden olup Rodos'ta postnişinlik yapan Ali Talip Efendi Hazretleri"dir. Ahmet Mithat Efendi, Ali Talip Efendi'nin, kendisinin ve Ebüzziya Tevfik Bey'in üzerinde oldukça büyük bir manevi etkisinin olduğunu belirtmiştir. Ali Talip Efendi sayesinde geçmiş günahlarından tövbe edip beş vakit namazın yanı sıra zikir ve tespihe de başladıklarını belirtmiştir (Menfa: 272). Rodos'ta etkilendiği ikinci kişi ise "Şeyh Abdullah Efendi"dir. Şeyh Abdullah Efendi, Rodos'ta içerisinde yaklaşık bin tane kitap bulunan bir kütüphanenin müdürüdür ve kendisi kütüphanedeki bütün kitapları ve içindekileri ezbere bildiği gibi o kadar iyi bir Arapçası vardır ki Arapça bir kitabı eline alıp doğrudan Türkçeye çevirerek okuyabilmektedir. Ahmet Mithat Efendi Şeyh Abdullah Efendi'nin Arapçası karşısında hayranlığını saklamaz. Ayrıca hapisane koşullarındayken ara ara da olsa kütüphaneye gidebilmenin büyük bir mutluluk olduğunu belirtir (Menfa: 264-265).

Ahmet Mithat Efendi, 30 Mayıs 1876'da, Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilip Sultan V. Murad'ın tahta çıkışıyla, sürgündeki Yeni Osmanlılarla birlikte affedilerek İstanbul'a gelir. Bu dönemde payitahta, anayasalı ve parlamentolu bir rejim isteyen Mithat Paşa ve ekibi hakimdir. Sürgün dönüşü Namık Kemal ve diğer Yeni Osmanlılar önemli görevlere getirilmesine rağmen Ahmet Mithat Efendi'ye özel bir görev verilmemiştir.

Sultan V. Murad'ın akli dengesinin yerinde olmadığı anlaşılınca Mithat Paşa ve ekibi, anayasa ve parlamento şartıyla, II. Abdülhamid'i tahta geçirmiştir. Tahta çıkan II. Abdülhamid, 23 Aralık 1876'da "Kanun-u Esasi"yi ilan etmiş ancak sonrasında 1877 yılında başlayan Osmanlı Rus savaşını öne sürerek parlamentoyu süresiz tatil etmiştir. Bu sayede Osmanlı'da anayasa ve parlamento fiilen sonlandırılmıştır (Tanör, 1998: 159-161). Bu süreçte Ahmet Mithat Efendi'nin II. Abdülhamid'le özel bir yakınlığının olduğu söylenebilir. Sürgün dönüşü yayımladığı "Menfa: Sürgün Hatırları" isimli otobiyografik nitelikli anı kitabında Yeni Osmanlılar ile kendisi arasındaki siyasi bağlantıyı kesin bir şekilde koparmıştır. Ahmet Mithat Efendi, Menfa'da başta Namık Kemal olmak üzere Yeni Osmanlılar'ın düşünceleri ve kişilikleri hakkında oldukça saygılı bir dil kullanmıştır. Ancak Yeni Osmanlıların "ihtilalci" düşüncelere sahip olduğunu oysa kendisinin toplumun eğitimiyle ilgilendiğini de açık bir şekilde belirtmiştir. Bundan başka II. Abdülhamid'in padişahlığının hemen başlangıcında yayımladığı "Üss-i İnkılap" ve "Zübdetü'l-Hakâyık" isimli eserlerde siyasi tercihini ortaya koymuş ve II. Abdülhamid'e olan yakınlığını da açıkça ifade etmiştir. Bu dönemde Ahmet Mithat Efendi'nin, Namık Kemal'le ve Mithat Paşa'yla ilişkisinde bir değişim meydana gelmiştir. Ahmet Mithat Efendi, kamuoyunda "hürriyetperest" olarak bilinen ve bu vasfiyle Kanun-ı Esasi'yi yazmak için kurulan komisyonda görev alan Namık Kemal'in aslında dolaylı olarak II. Abdülhamid'i desteklediğini belirtmiştir (Üss-i İnkılap: 391-392). Namık Kemal mektuplarında Ahmet Mithat Efendi'nin ithamlarını yanıtlamış ancak esas suçlamayı reddetmemiştir (Gemici, 2009: 76). Ahmet Mithat Efendi'nin, ayrıca, Mithat Paşa'nın önce yargılanması ardından da sürgün edilmesi sürecinde de aktif rolü olduğu görülmektedir (Uzunçarşılı, 1987: 44-50). Mithat Paşa anılarında Ahmet Mithat Efendi'nin kendisi hakkında yazdıklarını reddetmiş; görev, rütbe ve para karşılığında kendi aleyhinde yazılar yazdığını iddia etmiştir (Mithat, 1997:101).

Ahmet Mithat Efendi'nin, Namık Kemal ve Mithat Paşa karşısındaki tavrı özellikle Cumhuriyet döneminde yapılan çalışmalarda kendisiyle ilgili algıyı belirlemiştir.

Hatta o zamana kadar evc-gâh-ı serbestînin en yüksek tabakalarından bâlâ-pervez olan ve mücerret bu kadar hürriyetperver olmalarından dolayı iltifat-ı mahsus-ı hazret-i tac-dariye dahi mazhar olmuş bulunan Kemal Bey'in hak-i pay-i şahaneyeye takdim eyleyerek bu tarihi kaleme almak emrinde mütalaa-güzarım olan âsâr meyanında gördüğüm arizalarında dahi Kanunuesasi'nin hukuk-ı celile-i hilafet-penahiye dokunacak bir hayli cihetleri olduğu arz edilmiş ve mekâtib-i mezkûrenin birisinde şu "...Bundan başka yapılan nizam-ı esasiye meclis-i vükelada icra olunan tadiller dikkat-i mahsusa-i

şahanelerine şayestedir. Çünkü her şeyden ziyade hukuk-ı seniye-i şehinşahilerine dokunuluyor.” ibaresi bir numune olmak üzere buraya kaydedilmiştir. (...) İşte bu suretle olunan tadilatın kâffesi hürriyet-i umumiyeyi tahdit değil, bi kat daha tevsî edeceği Mithat Paşa ve Sait Paşa layihalarıyla bir de Kanunuesasi-i Osmani’yi tatbikten anlaşılacakken bu tadilatı Kemal Beyefendi gibi ammenin en ziyade hürriyetperest tanıdığı bir zatın beğenmemesi ve bahusus “her şeyden” yine nice mazarrat-ı bî nihayeden başka “hukuk-ı şehinşahiye” dahi dokunacağı arz etmesi istigrab olunur. Bahusus ki mazhar olduğu iltifat-ı padişahinin sebep-i aslisi hilafında olduğu için istigrab olunur (Üss-i İnkılap, 391-392)

Ahmet Mithat Efendi’nin ithamlarına karşı Namık Kemal mektuplarında cevap yazmıştır.

Benim Hünkâr’a olan arizam sahihtir; fakat ibaresinden de bedâhaten anlaşılacağı veçhile, Midhat Paşa’nın verdiği Lâyiha aleyhinde değil, bizim otuz bir kişilik cemiyetin yaptığı Kânûn-ı Esâsi’ye, Meclis-i Vükela’nın ettiği ta’dilât aleyhindedir. Bu ta’dilâtın birçok yerine, Makâm-ı sadâret’ten Emirnâme-i sâmi kılıklı bir şey ilâve olunmasından ibaret idi. Bu tağyir ise, pâdişah’ın hukukuna dokunur idi; çünkü Pâdişâh duruken, Sadr-i a’zam, millete Kânûn-i Esâsi veremez. Milletın hukukuna dokunur idi; çünkü Avrupa, bizden ciddi İslâhat bekliyordu; Mahmud Paşa’nın İslâhat fermanına nazire değil. Şiddetle itiraz ettiğim maddelerin birisi de, 113’üncü bend idi. Buna dair olan sözlerimin arasında, “O Kânûn-ı Esâsi’yi bu haliyle neşretmekten ise, hiç neşretmemek daha hayırlıdır” yollu bir ibare de var idi (Gemici, 2009: 76).

Namık Kemal verdiği yanıtta Padişahı özel olarak bilgilendirdiğinin doğru olduğunu ancak bunun Mithat Paşa ve Sait Paşa’nın yapmak istediği değişikliklerle ilgili olmadığını “Meclis-i Vükela”nın yapmak istediği değişikliklerle ilgili olduğunu belirtmiştir. Namık Kemal’e göre padişahın yetkilerinin kısıtlanması, “millet’in hukuna” ve “Avrupa’nın beklentilerine” uygun düşmemektedir. Ayrıca padişaha, istediği kişiyi sınırdışı etme yetkisi veren “113. maddeye” karşı olduğunu “hürriyetperestliğinin” kanıtı olarak özellikle vurgulamıştır. Teknik olarak bakıldığında Kanun-ı Esasi maddeleriyle ilgili gibi görünen bu tartışma esasında bir egemenlik problemidir. Padişah’ın yetkilerinin Kanun-ı Esasi’de belirlenmesiyle ve dolayısıyla kamu hukuku açısından özgürlüklerle ilgili bir konudur. Namık Kemal, çeşitli gerekçelerle, aynı anda hem padişahın yetkilerinin kısıtlanmasına hem de bu yetkilerin keyfi bir şekilde kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Bu yaklaşım Namık Kemal’in bir taraftan padişah egemenliğini destekleyip diğer taraftan kişi özgürlüklerini savunması gibi bir sonuç doğurmaktadır. Ahmet Mithat Efendi bu ikilemin Namık Kemal’in kamuoyundaki algılanışıyla örtüşmediğini vurgulamaktadır. Nitekim kamuoyunda “hürriyetperest” olarak bilinen Namık Kemal’in, II. Abdülhamid’i “uyarması” siyasi olarak II. Abdülhamid’in elini güçlendirmiştir. Üss-i İnkılap’taki açıklamalar Namık Kemal’le Ahmet Mithat Efendi’in arasını açmıştır.

Mithat Paşa ise anılarında iki ayrı yerde Ahmet Mithat Efendi hakkında oldukça ağır suçlamalar yapmıştır. Bunlardan birincisi, “Yıldız Mahkemesi”ne giden süreçte Ahmet Mithat Efendi’nin Üss-i İnkılap’ta yazdıklarının etkisi olduğu iddiasıdır.

Lakin biraz vakit geçince merhum Hakan’ın israfları ve sūstimallerine ve Mahmut Nedim Paşa’nın hıyanetlerine dair gazeteci Ahmet Mithat Efendi’ye yazdırılıp yayınlatılan Uss-i İnkılâb adlı tarihçe’de ve Sultan Aziz’in ölümüne dair olan bahiste, merhumun kendi kendini makas ile keserek öldürdüğü beyan olunduktan sonra, bunun planlanmış bir suikast [fi’l-i ahar] olması ihtimali dahi ilave olduğundan, buradan hareketle böyle bir fikir ve tasavvur hazırlandığı anlaşılmıştır. (...) (Mithat, 1997: 74).

Ahmet Mithat Efendi Üss-i İnkılap’ta Sultan Abdülaziz’in tahttan indirilişini “Dokuzuncu Fıkra: Hal’ ve Vefat-ı Abdülaziz Han” başlıklı bölümde ele almıştır. Bu bölümde Sultan Abdülaziz’in hal’iyle ilgili olarak üst düzey devlet adamları ve Osmanlı kamuoyunda bir fikirbirliği olduğunu belirtmiştir.

Hafaya-yı umura vâkıf olanlardan bazıları dahi Sultan Abdülaziz Han hazretlerinin vefatları kendi kendilerine suikasttan neşet etmeyip hariçten bir yed-i kast ile şehit edildiği fikir ve itikadında bulunmakta olduklarından böyle mühim bir meselede itikad-ı mezkûrun da meskûtun-anh bırakılmaması lazım gelir. Ol bapta etibba tarafından ita olunan rapor dikkatlice mütalaa olunursa şu itikat bir kat daha kuvvet bulabilir. Zira fenn-i tıbbın delalet eyleyeceği veçhile bir adam eğerçi mıkraz gibi bir küçük alet ile iki kolundan birisinin kan damarını açabilirse de şu hâlde mecruh ve kuvvet-i fiiliyeden muattal kalan kolu ile diğerini dahi cerihadar edebilmesi müsteb’addır. Bu itikat o zamanlar havas beyninde münteşir olarak hatta aşağıdaki fıkrada arz olunacağı veçhile Hüseyin Avni Paşa’nın Çerkez Hasan tarafından şehit edilmesi paşa-yı müşarünileyhin Abdülaziz Han hazretlerine ol suretle muamele-i gadrde bulunmasının intikamı olduğu dahi tevcih ve tevil kılınmıştı. Ancak biz bir padişahın böyle bir muamele-yi gadre duçar olmasını tecviz değil, tasavvur bile etmek istemediğimiz cihetle ol bapta arz olunan rivayetlerden birinci kısma rüçhan verilmesini ve hakan-ı müşarünileyhin kendi kendini telef eylediğine rıza gösterilmesini tavsiye etmek isteriz (Üss-i İnkılap: 149-150).

Ahmet Mithat Efendi’ye göre Abdülaziz’in hal’inde bir fikirbirliği olmasına rağmen vefatında derin bir şüphe bulunmaktadır. Bu şüphenin en önemli kanıtı da doktor raporlarıdır. Üss-i İnkılap’ta Ahmet Mithat Efendi Abdülaziz’in vefatıyla ilgili olarak doğrudan kimseyi suçlamasa da dolaylı olarak Hüseyin Avni Paşa’yı işaret etmektedir. Ahmet Mithat Efendi, Sultan Abdülaziz’in ölümüyle ilgili olarak kamuoyundaki şüpheleri yazmış ancak özel olarak Mithat Paşa’yı suçlamamıştır.

Mithat Paşa’nın anılarında Ahmet Mithat Efendi’yi suçladığı ikinci konu ise görev, rütbe ve para karşılığında kendisinin “Osmanlı Hanedanı aleyhine ve devletin cumhuriyet suretiyle idaresinin iyiliklerine” dair sözler sarfettiğini Saray’a ihbar etmesidir (Mithat, 1997: 101).



Ahmet Mithat Efendi'nin Namık Kemal ve Mithat Paşa'yla arasının açılmasına neden olan olaylar kendisiyle ilgili düşüncelerin oluşumunda belirleyici olmuştur. Nitekim Ahmet Mithat Efendi, II. Abdülhamid'in ihsanından ziyadesiyle faydalanmış, yüksek memuriyet kadrolarına getirildiği gibi II. Abdülhamid'den maddi destek de almıştır (Can, 2017: 243-249).

II. Abdülhamid döneminde yoğun bir şekilde yayım faaliyetine başlayan Ahmed Midhat Efendi kendi eserlerinin de önemlice bir kısmını bu dönemde yazmıştır. Ayrıca çıkardığı gazete Tercüman-ı Hakikatte gençlere yer vermiş, onların bir kısmının eserlerini gazetesinde yayımlayarak yazarlık mesleğinde önemli bir aşamayı katetmelerine yardımcı olmuş bir kısmıyla da daha yoğun bir ilgi göstermiştir. Bunlar arasında Ahmet Rasim, Hüseyin Rahmi, Hüseyin Cahit, Ali Kemal, Ahmet İhsan, Muallim Naci, Mustafa Refik, Veled Çelebi, Halit Ziya, Necip Asım, Beşir Fuat, Tevfik Fikret, Cenap Şahabettin, Sami Paşazade Sezai ve Fatma Aliye Hanım, Gülnar Hanım, Makbule Leman Hanım ve Şair Nigar Hanım ilk akla gelenlerdir (Uğurcan, 2006: 289-306). Ayrıca yine bu dönemde özellikle edebiyatçılar arasında devam eden çeşitli dil ve edebiyat tartışmalarında taraf olmuş ya da kendisi çeşitli tartışmalar başlatmıştır (Durgun, 2015: 38-49).

XIX. yüzyılın sonlarına doğru "Jön Türk" hareketinin yükselmeye başlamasıyla birlikte Ahmet Mithat Efendi'nin de adı ve etkisi unutulmaya başlamıştır bile. Nitekim, Ahmet Mithat Efendi, 1908'de ilan edilen II. Meşrutiyet'ten sonra önemli bir göreve getirilmez. Bu dönemde de yayım faaliyeti yapmaya çalışsa da fazla takip edildiği söylenemez.

## BÖLÜM IV

### 4. BULGULAR VE YORUMLAR

#### 4.1. Romanların Konu Özelliklerine İlişkin Bulgular

##### 4.1.1. *Bahtiyarlık*

###### 4.1.1.1. *Konu*

Ahmet Mithat Efendi "Bahtiyarlık" romanında, "Senai Efendi" ve "Şinasi Bey" in hayatlarından bir kesit sunmuştur. "Mekteb-i Sultani"de (Galatasaray Lisesi) sınıf arkadaşı olan Senai Efendi ve Şinasi Bey, birbirlerinden tamamen farklı ailevi kökenlerden ve toplumsal çevrelerden gelmektedir. Bu durum, onların okul sonrası için tasarladıkları gelecek beklentilerini de farklılaştırır. Köyde doğan ve taşrada büyüyen Senai Efendi, arzuladığı Batılı yaşamı ancak şehirde kurabileceğini düşünmektedir. Şehirde doğan Şinasi Bey ise köyde yaşamayı tercih etmektedir. Senai Efendi ve Şinasi Bey'in aileleri, eğitimleri ve kurdukları yaşamın konu edildiği Bahtiyarlık romanının, genel niteliğine göre, sosyal içerikli bir roman olduğu söylenebilir.

###### 4.1.1.2. *Özet*

Öykü, Mekteb-i Sultânî'nin üçüncü sınıfında, sınıf arkadaşı olan Senai Efendi ve Şinasi Bey'in uykudan önce okulun yatakhaneğinde yaptıkları sohbetle başlar. Sohbet, mezun olduktan sonra kurmak istedikleri yaşamla ilgili düşüncelerini birbirleriyle paylaşırlar. Senai Efendi, şehre yerleşip bir Batılı gibi yaşamak istemektedir. Şinasi Bey ise şehir yaşamından uzaklaşıp köye yerleşmeyi düşünmektedir. Sohbetin ardından Senai Efendi ve Şinasi Bey'in ailevi kökenleri, yaşadıkları toplumsal çevre ve eğitimleri oldukça detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Senai Efendi, Bursa'nın bir köyünde yaşayan "Yamalı Musa Ağa" adında oldukça zengin bir toprak ağasının oğludur. Şinasi Bey ise İstanbullu bir memur olan "Semih Efendi"nin çocuğudur.

Öğrencilik yıllarında Batı kültürü ve değerlerini kendini gerçekleştirmenin yegâne hedefi olarak gören Senai Efendi, mezuniyetin ardından bu hedefini gerçekleştirmek için bir arayış içine girer. İstanbul’da Batı kültürünün yaşandığı sosyal mekânların müdavimi olur. “Flâmme” isimli bir mekânda şarkı söyleyen, Fransız asıllı “Rizet” isimli bir şarkıcıya âşık olur. Pahalı hediyelerle kısa zamanda Rizet’le yakınlaşır. Rizet, Senai Efendi’nin Batı kültürüne olan abartılı ilgisini anlar ve kendisinden ciddi miktarda maddi fayda sağlar. Ancak bir süre sonra İstanbul’daki Batılı yaşam da Senai Efendi için yetersiz kalmaya başlar ve kendini gerçekleştirmek için Avrupa’ya gitmeye karar verir.

Şinasi Bey ise öğrenciyken, mezuniyet sonrasında ne yapacağına karar vermiştir. Köye yerleşecek, tarım ve hayvancılıkla uğraşacaktır. Bunun için öğrencilik yıllarından itibaren hazırlık yapar. Bir taraftan tarım ve hayvancılıkla ilgili Fransızca kitaplar okurken diğer taraftan boş zamanlarında İstanbul civarındaki bahçelerde çalışarak tecrübe kazanır. Babası Semih Efendi’yle köye yerleşme fikrini paylaşan Şinasi Bey, babasının da desteğini alır. Semih Efendi, Şinasi Bey’e öğrencilik yıllarında harcadığı yıllık para kadar parayı vermeye devam edeceğine söz verir. Şinasi Bey, Mekteb-i Sultani’den mezun olduktan sonra istediği yaşamı kurabilmek için köye yerleşmek üzere İstanbul’u terk eder. Yolculuğunda ilk önce, Senai Efendi’nin babası Yamalı Musa Ağa’yı ziyaret eder. Ziyaretinin amacı, Yamalı Musa Ağa’nın desteğini almaktır. Ancak bu ziyaret istediği gibi sonuçlanmaz. Yamalı Musa Ağa, Mekteb-i Sultânî mezunu bir gencin memuriyette yükselmektense köye yerleşmek istemesini anlamsız bulur. Yamalı Musa Ağa’dan beklediği desteği göremeyen Şinasi Bey, misafir olduğu başka bir köyde “Süleyman Efendi” isimli yaşlı biriyle tanışır. Süleyman Efendi, Şinasi Bey’in hikayesini dinleyip ne yapmak istediğini öğrendikten sonra kendisine yardımcı olur. Şinasi Bey, Süleyman Efendi’nin köyünde toprak alıp tarım ve hayvancılık yapmaya başlar ve buraya yerleşir. Kısa zamanda, yerleştiği köyün sakinleriyle de iyi ilişkiler geliştiren Şinasi Bey, tarım ve hayvancılık hakkında bildiklerini köylülerle paylaşır. Babasının sınırlı maddi desteği ve harcadığı yoğun emekle Şinasi Bey’in köy yaşamına uyum sağlaması çok uzun sürmez.

Kendisini gerçekleştirmek için Avrupa’ya gitmesi gerektiğini düşünen ancak yeterli maddiyata sahip olamayan Senai Efendi, babası Yamalı Musa Ağa’nın vefatının ardından bu fikrini gerçekleştirebilecek maddiyata kavuşur. Yamalı Musa Ağa’nın mirası iki eşi, ilk eşinden olan oğlu Senai Efendi ve ikinci eşinden olan kızı “Zeliha” arasında paylaşılır. Senai Efendi mirastan kendi payına düşen bütün arazileri satar. Satılan

arazilerin tamamını Şinasi Bey alır. Senai Efendi arazi satışından eline geçen paranın bir kısmıyla borçlarını öderken kalanıyla da hukuk öğrenimi görmek amacıyla Paris'e gider. Ne var ki öğrenime başlamadan önce biraz eğlenmek ister. Kısa zamanda Paris'in içki içilen ve kumar oynanan eğlence mekânlarının müdavimi olur. Başlarda kumardan para kazansa da sonrasında ciddi miktarda para kaybettiği gibi yüklü miktarda da borçlanır. Ayrıca bu sürede uykusuzluk, fazla alkol tüketimi ve gayrimeşru ilişkilerle sağlığı da bozular. Tedavi olduktan sonra borçlarını ödediği takdirde elinde para kalmayacağını düşünerek Paris'ten kaçar. Kalan son parasıyla yine hukuk eğitimi alabilmek için Sicilya'ya gider. Bu sefer de parasını İtalyan mafyası elinden alır. Bütün servetini kaybeden Senai Efendi, oldukça kötü koşullarda İstanbul'a döner.

Avrupa'dan dönen Senai Efendi, annesinin de arzusuyla evlenmeye karar verir. Annesinin bulduğu adayları beğenmez, kendisi için uygun eş adayının “Nusret Hanım” olduğuna karar verir. Nusret Hanım, Mısır'dan gelerek İstanbul'a yerleşen “Abdülcabbar Bey”in iki çocuğundan birisidir. Abdülcabbar Bey'in diğer çocuğunun adı, “Mansur Bey”dir. Abdülcabbar Bey, çocuklarının eğitimine önem veren bir kişidir. Çocuklarının hem klasik Osmanlı hem de Batılı tarzda eğitim görmelerini istemektedir. Nusret Hanım ve Mansur Bey, “Hoca Efendi” isimli bir öğretmenden klasik Osmanlı eğitimi, “Madam Terniye” isimli bir Fransız öğretmenden ise Batılı tarzda eğitim alırlar. Bütünüyle evde gerçekleşen eğitim sürecinde kişisel özellikleri ve yaklaşımı nedeniyle Madam Terniye'nin verdiği eğitim ağır basar. Nusret Hanım ve Mansur Bey, birer Batılı gibi yetiştirilirler. Zamanla Madam Terniye ve Nusret Hanım arasındaki ilişki bir öğretmen öğrenci ilişkisini aşar ve Madam Terniye, Nusret Hanım için adeta ikinci bir anne konumuna gelir. Öyle ki Nusret Hanım, kendi hayatıyla ilgili en önemli kararlarda bile annesi ve babasından çok Madam Terniye'nin görüşlerini dikkate alır. Bir Batılı gibi yetiştirilen Nusret Hanım, evlenme çağına geldiğinde, geleneksel usullerle yapılan evlilik tekliflerini reddeder. Nusret Hanım'ın kendisi için uygun bir eş adayı olduğunu düşünen Senai Efendi, önce Madam Terniye ile iletişime geçer. Kendisini, Bursa'da oldukça geniş arazilere ve çiftliklere sahip ve Avrupa'da öğrenim görmüş bir avukat olarak tanıtır. Madam Terniye'ye kendisini beğendiren Senai Efendi'nin, Nusret Hanım'ı kendisine bağlaması zor olmaz. Ailelerin de rızasıyla Senai Efendi ve Nusret Hanım evlenirler.

Bursa'da bir köye yerleşen Şinasi Bey, ara ara İstanbul'a babasını ziyarete gitmektedir. İstanbul'a gidip gelirken, Senai Efendi'nin babası Yamalı Musa Ağa'yı da ziyaret eder. Ziyaretlerinden birinde, Yamalı Musa Ağa'nın ikinci eşinden olan çocuğu

Zeliha ile karşılaşır. Her ikisi de birbirlerinden hoşlanırlar. Şinasi Bey, Zeliha'yla karşılaştıktan sonra İstanbul ziyaretlerini sıklaştırır ve Yamalı Musa Ağa'nın evindeki konaklamalarını daha uzun sürelerle yaymaya başlar. Yamalı Musa Ağa'nın vefatından sonra da oldukça geniş katılımlı bir köy düğünüyle Şinasi Bey, Zeliha'yla, babası Semih Efendi de Yamalı Musa Ağa'nın ikinci eşiyle evlenir. Bu evlilikler sayesinde Şinasi Bey ve Semih Efendi, Yamalı Musa Ağa'nın arazilerinin neredeyse tamamına sahip olur.

Madam Terniye ve Nusret Hanım, evlilik sonrasında Senai Efendi'nin sahip olduğu arazileri ve çiftlikleri görmek isterler. Ancak Senai Efendi, babasının ölümünün ardından Avrupa'ya gitmek için kendisine kalan bütün mirası satmış ve Nusret Hanım'a bu konuda yalan söylemiştir. Bu vesileyle yalanlarının ortaya çıkacağını anlayan Senai Efendi, Bursa seyahatine katılmaz. Şinasi Bey'e bir mektup yazarak ailesini karşılamasını ister. Şinasi Bey, aileyi karşılar ve ağırlar. Kısa süre sonra Senai Efendi'nin yalanları ortaya çıkar. Bu arada İstanbul'da kalan Senai Efendi, ailenin evindeki değerli eşyaları satıp Abdülcabbar Bey adına biraz da borçlanarak Avrupa'ya gitmek üzere İstanbul'u terk eder. Avrupa'dan Şinasi Bey'e bir mektup yazarak, yaşadıklarından elde ettiği tecrübeyle bundan böyle elindekileri muhafaza etmeye çaba göstereceğini itiraf eder. Öykü, bu mektupla son bulur.

#### 4.1.1.3. Kişiler

**Şinasi Bey**, yirmili yaşlarının ilk yarısında Müslüman, Türk bir Osmanlı gencidir. Fiziksel olarak, “kara yağız dört kaşlı orta boylu tıknazca güçlü kevvetli”dir. Memur bir babanın oğlu olarak İstanbul'da doğmuş ve burada yetişmiştir. Batılı tarzda eğitim veren kurumlarda eğitim gördüğü için Batı kültürü ve değerlerini tanır. Bununla beraber Osmanlı kültürü ve değerlerine olan bağlılığı da hiçbir biçimde tartışma konusu yapılmamıştır. Batı tarzı bir eğitimden geçmiş olmasına rağmen İstanbul'dan uzaklaşıp Batı kültürü ve değerleriyle hiçbir bağlantısı olmayan bir köye yerleşmek istemektedir. Şinasi Bey zeki, dürüst, tutumlu, kanaatkâr, planlı, öngörü sahibi, çalışkan, sabırlı, yardımsever ve zamanını iyi kullanabilen bir kişilik olarak tasvir edilmiştir.

**Senai Efendi**, yirmili yaşlarının ilk yarısında Müslüman, Türk bir Osmanlı gencidir. Fiziksel olarak “uzun boylu gayet yakışıklı bir delikanlı”dır. Gerçek adı “Osman Kâmil” olmasına rağmen adını Senai olarak değiştirmiştir. Oldukça geniş arazilere ve çiftliklere sahip bir “mültezim”in oğlu olarak Bursa'nın bir köyünde dünyaya gelmiştir.

Ardından öğrenim amacıyla Bursa'ya taşınmış ve son olarak İstanbul'a yerleşmiştir. Ayrıca farklı amaçlarla Fransa, İtalya ve İsviçre'ye seyahatler yapmıştır. Dikkat çeken en önemli özelliği, Batı kültürü ve değerlerine olan tutkulu ilgisidir. Öyle ki Senai Efendi, kendini gerçekleştirmek için adeta bütün yaşamında bir Batılıya dönüşmek istemektedir. Ancak Batı kültürü ve değerleriyle ilgili bilgisi oldukça yüzeyseldir. Senai Efendi, Batı kültürü ve değerlerini Batının sefahat dünyasından ibaret olduğunu düşünmektedir. Batı kültürü ve değerlerine olan tutkusuyla Osmanlı ve Türk kültürünü aşağılaması birbirlerini tamamlayan davranış özellikleri olarak gösterilmiştir. Kişisel özellikleri bakımından savurgan, mirasyedi, yalancı, kibirli ve düşüncesiz olarak tasvir edildiği söylenebilir.

**Yamalı Musa Ağa**, Senai Efendi'nin babasıdır. Yaşı ya da fiziksel özellikleriyle ilgili özel bir detaya yer verilmemiştir. Yamalı Musa Ağa'nın dikkat çeken en önemli özelliği, bir köy ağası hatta "mültezim" olmasıdır. Bu özellikleri öyküde oldukça detaylı bir şekilde tasvir edilmiştir. Yamalı Musa Ağa'nın, Bursa'da geniş arazileri ve çiftlikleri vardır ayrıca bu bölgedeki köylünün vergisini de kendisi toplamaktadır. Üst düzey devlet memurlarıyla yakın ilişki içerisinde. Bu sayede köylüler üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabilmektedir. Köylüler, Yamalı Musa Ağa'nın tahakkümü ve acımasızca sömürsünden şikâyet etmektedir. İki ayrı eşten iki çocuğu bulunmaktadır. Okuma yazma bilmemektedir. Eğitimsiz oluşu nedeniyle yüksek mevkilere ulaşmadığını ve bu sayede daha fazla gelir elde edemediğini düşünmektedir. Ahmet Mithat Efendi, Yamalı Musa Ağa tasvirlerinde Osmanlı toplumundaki "iltizam sistemi"ni ve mültezimlik kurumunu açık bir biçimde eleştirmiştir. Yamalı Musa Ağa, bir mültezim olarak Osmanlı Devleti'ndeki değişimi gözlemlemiş ve kendi gerçekleştiremediklerini oğlu Senai Efendi'nin gerçekleştirmesini istemiştir. Senai Efendi'ye, küçük yaşlardan itibaren, okuyup üst düzey bir memur olmasını telkin etmiştir. Dikkat çeken en önemli kişisel özelliği, maddiyata aşırı önem vermesidir. Ayrıca maddi gücünü arttırabilmek için vazgeçemeyeceği hiçbir ilke yoktur.

**Semih Efendi**, Şinasi Bey'in babasıdır. Fiziksel özellikleri ya da yaşıyla ilgili herhangi bir detaya yer verilmemiştir. İstanbul'da yaşayan üst düzey bir memurdur. Kendisi bir memur olmasına rağmen dönemin Osmanlı bürokrasisine karşı oldukça eleştirel bir yaklaşımı bulunmaktadır. Oğlu Şinasi Bey'in kendisi gibi bir devlet memuru olmasını istemez. Ahmet Mithat Efendi, Semih Efendi üzerinden dönemin Osmanlı bürokrasisini eleştirmiştir. Oldukça zeki ve ileri görüşlü olduğu vurgulanmıştır.

**Rizet**, İstanbul'da yaşayan Fransız asıllı bir şarkıcıdır. İstanbul'un Batılı tarzdaki içkili mekânlarında şarkı söylemektedir. Fiziksel olarak çirkin bir kadın olarak tasvir edilmiştir. Ancak sesinin güzelliği dolayısıyla İstanbul'da geniş bir hayran kitlesine sahiptir. Öyküde Batı kültürünün sefahat yönünü temsil etmektedir. Bu çerçevede Senai Efendi'yle olan ilişkisi tasvir edilmiştir. Senai Efendi, Rizet'le birlikte olabilmek için kayda değer bir servet tüketmiştir. Kişisel özellikleri bakımından maddi savurganlığı ve laubaliliği vurgulanmıştır.

**Abdülcabbar Bey**, Mansur Bey ve Nusret Hanım'ın babasıdır. Fiziksel özellikleri ve yaşıyla ilgili özel bir detaya yer verilmemiştir. Mısır'dan gelerek İstanbul'a yerleşmiştir. Mısır'da oldukça geniş arazilere sahip olduğu vurgulanmıştır. Yaşam tarzı dolayısıyla yüksek bir gelire sahip olduğu söylenebilir. Batı kültürü ve değerleriyle doğrudan hiçbir bağlantısı olmamasına rağmen çocuklarının özel olarak Batı kültürü ve değerlerini öğrenmesini istemiştir. Bunun en önemli nedeni bir Doğulu olmasına rağmen Batı kültürüne ilgi duymasıdır. Ancak bu ilginin oldukça yüzeysel olduğu söylenebilir.

**Nusret Hanım**, Abdülcabbar Bey'in iki çocuğundan birisidir. On üç on dört yaşlarındadır. Fiziksel özellikleriyle ilgili olarak herhangi bir detaya yer verilmemiştir. Madam Terniye sayesinde tam anlamıyla bir Batılı gibi yetiştirilmiştir. Nusret Hanım'ın Batı kültürü ve değerlerine olan yakınlığı, Müslüman, Türk ve Osmanlı kültüründen kopmasına neden olmuştur. Öyle ki yer yer içerisinde bulunduğu kültürü aşağılamaktan geri durmaz. Ahmet Mithat Efendi, Nusret Hanım'ın eğitiminden hareketle dönemin eğitim sistemini ve bu sistem içerisinde kız çocuklarının yerini eleştirmiştir. Nusret Hanım, yanlış bir eğitim süreciyle Batı kültürü ve değerlerini yaşamının merkezine koyan ve bu nedenle kendi kültürüne uzaklaşan Osmanlı kadını temsil etmektedir.

**Mansur Bey**, Abdülcabbar Bey'in iki çocuğundan birisidir. Nusret Hanım'dan iki yaş büyüktür. Fiziksel özellikleriyle ilgili olarak romanda herhangi bir detaya yer verilmemiştir. Evde aldığı eğitim sayesinde tamamen bir Batılı gibi yetiştirilmiştir. On üç yaşındayken mühendislik öğrenimi görmek üzere Fransa'ya gönderilmiş ve kendisinden bir daha haber alınamamıştır. Kişilik özellikleriyle ilgili herhangi bir detaya yer verilmemiştir.

**Madam Terniye**, Abdülcabbar Bey'in çocukları Nusret Hanım ve Mansur Bey'e evde Batı kültürü ve değerlerini öğretmek üzere tutulan öğretmendir. Yaşı ya da fiziksel özellikleri bilinmemektedir. Dikkat çeken en önemli özelliği mesleğindeki başarısıdır.

Ahmet Mithat Efendi, Madam Terniye'nin öğretmenliğinden hareketle dönemin öğretmenlik anlayışını eleştirmiştir. Kişisel özellikleri, mesleki başarısının bir parçası olarak tanımlanmıştır. Madam Terniye oldukça nazik, hoşgörülü ve anlayışlıdır. Öyle ki Nusret Hanım ve Mansur Bey, Madam Terniye'yi kendilerine annelerinden daha yakın hissetmektedir.

**Hoca Efendi**, Nusret Hanım ve Mansur Bey'e evde Müslüman, Türk ve Osmanlı kültürünü öğretmek üzere tutulan öğretmendir. Yaşı ya da fiziksel özellikleriyle ilgili herhangi bir detaya yer verilmemiştir. Romana geleneksel Osmanlı öğretmeni olarak yerleştirilmiştir. Öğreteceği konular hakkındaki bilgisi oldukça sınırlıdır. Ayrıca eğitim anlayışı da tamamen ezbere dayanmaktadır. Çocuklara baskı ve zorla bir şeyler öğretmeye çalışır. Ahmet Mithat Efendi, Hoca Efendi üzerinden geleneksel eğitim sistemini eleştirmiştir. Hoca Efendi, kişisel özellikleri bakımından inatçı, kendi bildiğinin yegâne doğru olduğunu düşünen ve şiddetli eğitim yöntemi olarak benimseyen bir öğretmen olarak tasvir edilmiştir.

**Zeliha**, Senai Efendi'nin üvey kardeşidir. On beş yaşındadır. Fiziksel olarak beyaz tenli, uzun boylu ve geniş omuzludur ve yüz hatları minyondur. Şinasi Bey'le ilk görüşte birbirlerine aşık olur ve evlenirler. Tamamen geleneksel bir eğitimden geçmiş ve geleneksel bir çevrede yetişmiştir. Roman anlatısı içerisinde geleneksel Osmanlı kadını temsil ettiği söylenebilir.

#### 4.1.1.4. Zaman

Ahmet Mithat Efendi'nin Bahtiyarlık romanı, ilk defa 1885 yılında, Letaif-i Rivayat isimli hikayeler derlemesinin "11. Cüz"ü olarak yayımlanmıştır. Romanın merkezî kişileri, Senai Efendi ve Şinasi Bey, Mekteb-i Sultani'nin üçüncü sınıfından arkadaşlarıdır. Mekteb-i Sultani 1868 yılında açılmıştır. Mekteb-i Sultani'ye, Senai Efendi on dört yaşında kaydolmuş ve on yedi on sekiz yaşındayken de mezun olmuştur. Öykü içerisinde belirtilmiş olmasa da Şinasi Bey için de aynı yaş aralığını düşünmek mümkündür. Aileler, Mekteb-i Sultani'yi bilinçli bir şekilde tercih ettiklerine göre, okulun, Şinasi Bey ve Senai Efendi kayıt olmadan önce en azından bir mezun verdiği öngörülebilir. Dolayısıyla romanın yazıldığı tarihte Senai Efendi ve Şinasi Bey, otuz yaş civarındadır. Bu çerçevede romanın yaklaşık 1855-1885 arasındaki dönemle ilgili olduğu söylenebilir.



### 4.1.2. *Felatun Bey ile Râkım Efendi*

#### 4.1.2.1. *Konu*

Ahmet Mithat Efendi'nin "Felatun Bey ile Râkım Efendi" romanında, on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unda yaşayan "Felatun Bey" ve "Râkım Efendi"nin yaşamlarından bir kesit sunulmuştur. Felatun Bey ve Râkım Efendi'nin her ikisi de İstanbullu, Müslüman, Türk ve Osmanlı'dır. Ancak, toplumsal özellikleri bakımından, birbirlerinden tamamen farklı ailelerde büyümüşlerdir. Felatun Bey'in ailesi, oldukça zengin ve hayranlık düzeyinde Batı kültürüne ilgi duyan bireylerden oluşmaktadır. Râkım Efendi'nin ailesi ise yoksul ve geleneksel bir Osmanlı ailesidir. Dolayısıyla Felatun Bey ve Râkım Efendi'nin yetiştirilme tarzları ve sosyal çevrelerinin birbirlerinden farklı olduğu söylenebilir. Ancak her ikisi de birer yetişkin olduğunda İngiliz ve Fransızlardan oluşan ve farklı nedenlerle İstanbul'da ikamet eden bir grup Batılı, ortak çevreleri olur. Bu çerçevede romanda, Felatun Bey ve Râkım Efendi'nin birbirileri, aileleri ve ortak Batılı çevreleriyle ilişkilerinin konu edildiği söylenebilir.

#### 4.1.2.2. *Özet*

Öykü, Felatun Bey ve Râkım Efendi'nin kendilerini ailelerinin tanıtımıyla başlar. Felatun Bey, annesi vefat ettiği için babası "Mustafa Meraki Efendi" ve kız kardeşi "Mihriban Hanım"la birlikte yaşamaktadır. Mustafa Meraki Efendi, Batılı yaşam tarzına hayran bir kişidir. Çocuklarını da Batılı gibi yetiştirmeye çalışır. Ancak kendisinin Batı kültürü hakkındaki bilgisi oldukça yüzeyseldir. Bundan dolayı çocuklarının davranışlarındaki Batılılık yüzeysel kaldığı gibi Osmanlı yaşam tarzını da öğrenememişlerdir. Râkım Efendi ise yoksul bir ailenin çocuğudur. Çok küçük yaşta babasını kaybettiği için, babasından miras kalan küçük bir evde annesi ve dadısı "Fedayi" ile birlikte yaşamaktadır. Annesi ve dadısı gündelik işlerde çalışarak Râkım Efendi'yi büyütürler.

Râkım Efendi on altı yaşına geldiğinde annesi de vefat eder. Dadısı Fedayi ile birlikte yaşamaya başlar. Annesinin vefatının ardından "Hariciye Kalemî"nde işe başlar. Ancak Kalemde kazandığı para evini geçindirmeye yetmez. Ek iş olarak gazetecilik, çevirmenlik ve öğretmenlik de yapar. Ek işlerden elde ettiği gelire evin geçimini sağlamaya başlar ve memuriyetten ayrılır. Râkım Efendi'nin kazancının evi geçindirmeye

başlaması, dadısı Fedayi'nin gündelik işleri bırakmasına neden olur. Fedayi sadece kendi evlerinin işleriyle ilgilenir. Râkım Efendi artık yetişkin biri olmuştur. Fedayi, yaşlandığı için evin işlerinde bir yardımcıya ihtiyaç olduğunu belirtir. Fedayi'nin beklentisi, Râkım Efendi'nin evlenmesidir. Ancak Râkım Efendi evlenmeyi düşünmediği için eve bir cariye almaya karar verirler. Getirilen cariyeler, Fedayi beğenmediği için geri gönderilir. Râkım Efendi'nin tesadüfen yolda görüp beğenerek satın aldığı cariye Fedayi de onaylar. Çerkez asıllı bu cariye'nin adını "Canan" koyarlar. Canan eve yerleşir.

Râkım Efendi, bir arkadaşının tavsiyesi üzerine, İstanbul'da yaşayan İngiliz kökenli "Ziklas" ailesinin kızları "Can" ve "Margrit"e evlerinde Türkçe dersleri vermeye başlar. Bu dersler esnasında evde Felatun Bey'le karşılaşır, Felatun Bey ve Râkım Efendi birbirlerini önceden tanımaktadır.

Ziklas Ailesi'nin üyeleri hem Felatun Beyle hem de Râkım Efendiyle evlerinde ve ev dışında birlikte zaman geçirirler. Birlikte geçen zamanlarda Râkım Efendi, samimi davranışları ve öğretmenlikteki başarısı nedeniyle aile üyelerinin güvenini ve takdirini kazanır. Kendisini, ailenin bir üyesi gibi görürler. Felatun Bey ise evin kızlarına yakınlaşmaya çalışmaktadır. Ancak davranışlarındaki abartı, kibir ve samimiyetsizlik kızları oldukça rahatsız eder. Kızlardan yüz bulamayan Felatun Bey, sonunda evin Fransız aşçısıyla gizli bir ilişki yaşamaya başlar. Evde yemeğe davetli olduğu bir gün karanlık bir koridorda aşçı sanarak Bayan Ziklas'a sarılınca aşçıyla ilişkisi ortaya çıkar. Bunun üzerine aile, Felatun Bey'le ilişkisini keser.

Râkım Efendi, dadısı Fedayi'ye ev işlerinde yardımcı olmak üzere aldığı cariye Canan'ın eğitimine özel önem verir. Canan'ın geleneksel Osmanlı yaşam tarzını öğrenmesinden sorumlu kişi Fedayi'dir. Râkım Efendi ise Osmanlı Türkçesi, Arapça ve Farsça öğretir. Ayrıca "Jozefino" isimli Fransız bir öğretmenden de piyano ve Fransızca dersleri alır. Canan zeki bir kız olduğu için kendisine öğretilmek istenen her şeyi hızlı bir şekilde öğrenir. Jozefino ve Râkım Efendi ortak bir Fransız arkadaşlarının evinde tanışmışlardır. Aralarında gizli bir ilişki yaşanmaktadır. Jozefino piyano dersleri için eve gelip gittiğinden Fedayi ve Canan'la da tanışır ve birlikte zaman geçirirler. Râkım Efendi'nin Jozefino'yla ilişkisi devam ederken Canan da aklını çelmektedir. Eve yardımcı olarak alınan cariye Canan adeta Râkım'a eş olacak biçimde eğitilmiştir. Râkım Efendi, Canan'a olan ilgisini Jozefino'dan saklamaz. Ardından Jozefino'yla ilişkisini sonlandırır ve Cananla birlikte olur.

Felatun Bey'in evin aşçısı sanarak Bayan Ziklas'a sarıldığı günden sonra Felatun Bey ve Râkım Efendi uzun süre görüşmezler. Bu süreçte Felatun Bey'in babası Mustafa Meraki Efendi vefat eder. Felatun Bey'e yüklü miktarda miras kalır. Felatun Bey de babasından kalan mirası arzuladığı Batılı yaşam hevesi uğruna tüketir. "Polini" isimli Fransız bir tiyatro oyuncusuyla birlikte oldukça lüks ve pahalı bir hayat sürer. Ayrıca kumar oynamaya başlar. Bir gün Râkım Efendi'yle yolda karşılaşır ve Râkım Efendi'yi Polini'yle tanıştırır. Râkım Efendi, Polini hakkında yorum yapmaz ancak pahalı yaşam ve kumar konusunda Felatun Bey'i uyarır. Felatun Bey, kısa sürede babasından kalan mirası tükettiği gibi yüklü miktarda da borçlanır. Gerçekte Polini, Felatun Bey'le sadece maddi çıkarı için birlikte olmuştur. Felatun Bey'in kumarda kaybettiği paralardan pay alır ve aldığı payla Fransa'da birikim yapar. Felatun Bey borçlarını ödeyemez duruma düşünce Polini kendisini terk eder. Tamamen parasız kalan Felatun Bey bir memuriyet kadrosuna atanarak borçlarını ödeme planı yapar.

Râkım Efendi, Ziklas Ailesinin kızlarına Türkçe dersleri vermeye devam etmektedir. Bu sürede evin büyük kızı Can aniden hastalanır ve yatağa düşer. Eve çağrılan doktor, Can'ın Râkım Efendi'ye âşık olduğunu ve bu yüzden hastalığını söyler. Doktor'a göre Can'ın iyileşmesinin tek yolu Râkım Efendi'yle evlenmesidir. Bay Ziklas ve doktor, bunun için Râkım Efendi'yle görüşürler. Bay Ziklas, Can'la evlenmesinin karşılığı olarak Râkım Efendi'ye servetinin yarısını teklif eder. Râkım Efendi bu teklifleri reddeder. Tekrar sağlığına kavuşması için Can'a kendisini sevdiğini söyler. Can, Râkım Efendi'nin gerçekte kendisini sevmeyişi ve iyileşmesi için bunu yaptığını anlamıştır. Bundan dolayı evlenme teklifini reddeder. Ancak Râkım Efendi'nin kendisiyle konuşması, Can'ın toparlanmasına neden olur. Kısa süre sonra Can, eski sağlığına kavuşur.

Öykünün sonunda Ziklas Ailesinin kızları akrabalarıyla evlenirler ve düğünlerine Râkım Efendi'yi de davet ederler. Ayrıca düğünden hemen sonra Râkım, eşi Canan'ın hamile olduğunu öğrenir ve altı ay sonra bir erkek evlat sahibi olur. Felatun Bey ise İstanbul dışında istediği bir memuriyet kadrosuna atanmıştır.

#### 4.1.2.3. Kişiler

**Râkım Efendi**, yirmi beş yaşında Müslüman, Türk bir Osmanlıdır. Romanda, fiziksel özellikleriyle ilgili herhangi bir detaya yer verilmemiştir. En fazla dikkat çeken özelliği, Batı kültürü ve Osmanlı kültürünü aynı anda yaşamasıdır. Ancak bu durum,

Râkım Efendi'nin davranışlarında hiçbir şekilde eğreti durmaz. Davranışları, Batılı çevresi tarafından takdirle karşılanırken Osmanlılığı da hiçbir biçimde tartışılmamış, eleştiri konusu olmamıştır. Genel kişilik özellikleri bakımından çalışkan, dürüst, yardımsever, tutumlu, zamanını iyi kullanabilen, duygusal ve iyi niyetli bir kişi olarak tasvir edilmiştir. Bu çerçevede Râkım Efendi'nin, öykü içerisinde on dokuzuncu yüzyılın ideal Osmanlı bireyini temsil ettiği söylenebilir.

**Felatun Bey**, yirmi yedi yaşında, Müslüman, Türk bir Osmanlıdır. Fiziksel olarak, orta boylu, zayıf bünyeli, siyah saçlı ve kadınlar tarafından beğenilen bir kişi olarak tasvir edilmiştir. En çok dikkat çeken özelliği, içerisinde yetiştiği Müslüman, Türk ve Osmanlı kültürü ve değerlerini reddederek Batı kültürü ve değerleriyle kendisini gerçekleştirmeyi yegâne hedef olarak görmesidir. Bu çerçevede kendi kültürünü tanımadığı gibi Batı kültürü ve değerlerini de tam olarak içselleştiremez. Genel olarak bakıldığında Felatun Bey, müsrif, tembel, eğlence düşkün ve ikiyüzlü bir kişi olarak tasvir edilmektedir. Felatun Bey'i, Batı kültürü ve değerlerinin, Osmanlı bireyinin davranışlarındaki olumsuz etkisini gösteren bir örnek olarak düşünmek mümkündür.

**Canan**, on dört yaşında, uzun boylu, esmer ve minyon bir Çerkez cariyedir. Satın alınıp eve getirildiğinde Türkçe bilmeyen ve Osmanlı yaşam tarzına oldukça uzak olan Canan, öncelikle bir eğitim sürecine girer. Bir taraftan geleneksel Osmanlı diğer taraftan ise Batılı bir kadının özelliklerine sahip olacak biçimde yetiştirilir. Canan'ın kimden, neyi, ne ölçüde öğreneceğini belirleyen kişi ise Râkım Efendi'dir. Canan'ın en fazla dikkat çeken özelliği, zekâsıdır. Zekâsı sayesinde kısa zamanda çevresindekileri kendisine hayran bırakır. Ayrıca kişisel özellikleri bakımından becerikli, azimli, uysal, iyi niyetli, duygusal ve merhametli olduğu söylenebilir.

**Ziklas ailesi**, İstanbul'a yerleşmiş İngiliz kökenli bir ailedir. Aile, anne ve babanın yanı sıra **Can** ve **Margrit** isimli iki kız çocuktan oluşmaktadır. Bay ve Bayan Ziklas'ın yaşı ya da fiziksel özellikleriyle ilgili herhangi bir detaya yer verilmemiştir. Ailenin kızları Can ve Margrit'in birbirlerine çok benzedikleri, her ikisinin de uzun boylu, zayıf, kızıl tenli, mavi gözlü ve sarı saçlı oldukları belirtilmiştir. Ailenin reisi Bay Ziklas'ın oldukça zengindir. Servetini kendi çabasıyla ticaretten kazanmıştır. Kazandığı parayla iyi bir yaşam sürmek için ailesiyle birlikte İstanbul'a yerleşmiştir. Aile üyeleri açık sözlü, paylaşmayı seven ve meraklı bireylerdir.

**Jozefino**, kırklı yaşlarına bir Fransız'dır. Fiziksel olarak esmer ve güzel bir kadın olduğu belirtilmiştir. İstanbul'da özel piyano dersleri vererek geçimini sağlar. Bu açıdan romanda "yabancı öğretmen" rolünün temsilcisi olduğunu söylemek mümkündür. Tek başına yaşamaktadır. Kendi geçimini sağlamaya yetecek bir geliri vardır ve bu geliri kendisi kazanmaktadır. Kararlarında bağımsızdır, akli ve vicdanıyla hareket eder. Oldukça dürüst ve açık yürekli bir kadın olarak tasvir edildiği söylenebilir.

**Fedayi**, Râkım Efendi doğmadan önce ailesiyle birlikte yaşamaya başlamış Arap kökenli bir cariyedir. Yaşı ya da fiziksel özellikleriyle ilgili özel bir detaya yer verilmemiştir. Sadece, Arap olduğu için ten renginin koyuluğu vurgulanmıştır. Râkım Efendi'nin babasının ve annesinin vefatından sonra aileyi terk etmemiştir. Râkım Efendiyle ilişkisinden dolayı anne rolünde olduğu söylenebilir. Dikkat çeken en önemli kişisel özelliği fedakarlığıdır. Fedayi isminin tercih edilmesinde kişilik özelliklerine bir gönderme bulunmaktadır.

**Mustafa Meraki Efendi**, Felatun Bey'in babasıdır. Kırk beş yaşındadır. Fiziksel özellikleri hakkında herhangi bir detaya yer verilmemiştir. Oldukça genç yaşta eşini kaybetmiş ve bir daha evlenmemiştir. En fazla dikkat çeken özelliği, Batı kültürü ve değerlerine olan hayranlık düzeyindeki tutkusudur. Ancak Batı kültürü ve değerleri hakkındaki bilgisi oldukça yüzeyseldir. Bu durum Mustafa Meraki Efendi'nin Batı ilgisinin sadece özentisi düzeyinde kalmasına neden olmuştur. Oldukça büyük arazilere sahiptir ve geçimini bu arazilerden elde ettiği gelire sağlamaktadır. Batı özentisi davranışlarından dolayı genel olarak olumsuz bir şekilde tasvir edildiği söylenebilir.

**Mihriban Hanım**, Felatun Bey'in kardeşidir. On beş yaşındadır ve fiziksel özelliklerinin Felatun Bey'e benzediği belirtilmiştir. Romanda Mihriban Hanımla ilgili tasvirler, iki döneme ayrılmıştır. Birinci dönemde dikkat çeken en önemli özelliği şımarıklığı ve Batı özentiliğidir. Bu özelliklerini belirginleştirmek için kendi yaşıtı olan geleneksel Osmanlı kadınlarıyla karşılaştırılır. Mihriban Hanım'ın örgü örmeyi, çamaşır yıkamayı, ütü yapmayı, yemek pişirmeyi bilmez. Ancak kendisi bu özellikleri bir eksiklik olarak da görmez. Ayrıca okuma yazma bilmediği gibi piyano dersleri almasına rağmen başarılı olamamıştır. Mihriban Hanım, kendi yaşıtı Osmanlı kadınlarının sahip olduğu hiçbir özelliğe sahip olmadığı gibi Batı kültürü ve değerleriyle ilişkisi de nerdeyse tamamen görüntüden ibarettir. Yine bu dönemde, özellikle babasının servetinden dolayı, kendisiyle evlenmek isteyen adayların hiçbirisini beğenmez ve hepsini şımarık bir

biçimde geri çevirir. Bu süreçte Mihriban Hanım'ın babası Mustafa Meraki Efendi vefat eder. Babasının vefatı, Mihriban Hanım'ın hayatını önemli ölçüde değiştirir. Babasının vefatından sonra kardeşi Felatun Bey de kendisiyle ilgilenmeyince, çevrenin telkinleriyle, otuz yaşında bir yüzbaşıyla evlenir. Yüzbaşı başlangıçta çok şımarık bulduğu Mihriban Hanım'ı zamanla hem değiştirir hem de kendisine bağlar. Mihriban Hanım, babasından kalan mirası kocasının idaresine verir ve oldukça müreffeh bir yaşam sürer. Kısaca ifade etmek gerekirse romanda, birbirlerinden tamamen farklı iki ayrı Mihriban Hanım tasviri bulunmaktadır. Birinci dönemde, babasının servetinden dolayı oldukça şımarık ve Batı özentisi, ikinci dönemde ise geleneksel bir Osmanlı kadını portresi çizilmiştir.

**Polini**, Felatun Bey'in sevgilisidir. İstanbul'a yerleşmiş Fransız asıllı bir tiyatro oyuncusudur. Tam olarak kaç yaşında olduğu bilinmemekle birlikte genç ve güzel bir kadın olarak tasvir edilmiştir. Felatun Bey'in Batı kültürü ve değerlerine olan hayranlığını anlamış ve bundan dolayı abartılı davranışlarla kendisine daha fazla bağlanmasını sağlamıştır. Ne var ki asıl amacı Felatun Bey'den maddi çıkar sağlamaktır. Kişisel özellikleri bakımından yalancı, ikiyüzlü, sinsi ve dolandırıcı olarak tasvir edildiği söylenebilir.

#### 4.1.2.4. Zaman

Felatun Bey ile Râkım Efendi romanı 1875 yılında yayımlanmıştır. Öykü, Felatun Bey'in babası Mustafa Meraki Efendi'nin tanıtımıyla başlar. Mustafa Meraki Efendi, kırk beş yaşındadır. Oğlu Felatun Bey ise, yirmi yedi yaşındadır (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 3). Dolayısıyla öykünün, 1830'ların başıyla 1875 arasında geçtiği söylenebilir.

### 4.1.3. Mesâil-i Muğlâka

#### 4.1.3.1. Konu

Ahmet Mithat Efendi "Mesâil-i Muğlâka" romanında, hukuk öğrenimi görmek amacıyla Paris'e giden "Abdullah Nahifi" isimli bir Osmanlı gencinin, Paris yaşamından bir kesit öykülemiştir.

Öyküde, Abdullah Nahifi'nin Paris'te "Rosette" adında genç bir Fransız kadınla tanışması ve ardından gelişen olaylar bir aşk hikayesi olarak kurgulanmıştır. Konu bir aşk

hikayesi olmasına rağmen dönemin Paris'indeki toplumsal ilişkiler oldukça detaylı bir şekilde tasvir edilmiş ve Avrupa toplumları ile Osmanlı toplumu farklı özellikleri açısından karşılaştırılmıştır. Bu çerçevede romanın sosyal içeriğinin de oldukça zengin olduğu söylenebilir.

#### 4.1.3.2. Özet

Hukuk öğrenimi görmek üzere Paris'e giden Abdullah Nahifi, karlı bir kış gecesinde evine giderken, "Moustique" isimli bir erkeğin, "Rosette" isimli genç bir kadını taciz etmesine şahit olur. Ne erkeği ne de kadını tanımayan Abdullah Nahifi, Rosette'in yardım istemesi üzerine, kavga ederek Moustique'i uzaklaştırır. Moustique'nin kafasındaki bereden tıp öğrencisi olduğunu anlamıştır. Abdullah Nahifi'den dayak yiyen Moustique, kendisini okuldan tanıdığını ve okul arkadaşlarıyla bu olayın hesabını soracağını belirterek uzaklaşır. Rosette, Abdullah Nahifi'ye teşekkür eder. Rosette ve Abdullah Nahifi bu olay vasıtasıyla tanışmış olurlar. Ancak her ikisi de birbirlerinin isimlerini sormazlar. Aralarında geçen kısa bir diyalogdan sonra olay yerinden ayrılırlar.

Taciz olayının ardından Moustique, kendisi gibi tıp öğrenimi gören arkadaşlarıyla bir kahvehanede buluşur. Taciz olayını değiştirip, biraz da abartarak anlatır. Abdullah Nahifi'yle kendisi arasındaki meseleyi, tıp öğrencilerinin hepsini ilgilendiren bir meseleymiş gibi yansıtır. Abdullah Nahifi'nin kavga esnasında bütün tıp öğrencilerine hakaret ettiğini iddia eder. Bunun üzerine Moustique ve arkadaşları, Abdullah Nahifi'yi ilk gördükleri yerde dövmeğe karar verirler. Bir kahvehanede sıkıştırdıkları Abdullah Nahifi'ye saldırırlar. Abdullah Nahifi, kendisini olabildiğince iyi bir şekilde savunur. Kavgada yaralananlar olduğu gibi kahvehanede de ciddi miktarda maddi zarar meydana gelir. Olay yerine gelen Paris jandarması ve polisi, şiddet kullanarak kavgayı bastırır. Kavgaya karışan öğrenciler karakola götürülür. Karakoldaki isim ve adres sorgusunun ardından evine gönderilen Abdullah Nahifi'yi, komşusu "Michele Valide" ve binanın hizmetlisi "Papa Paupons" karşılar. Kavga esnasında aldığı yaralardan dolayı doktor çağrılır ve tedavisine başlanır.

Polisin yaptığı tahkikat ve açılan dava neticesinde Abdullah Nahifi'ye saldıran öğrenciler para cezası alırlar. Ancak, Abdullah Nahifi'ye göre, öğrenciler ceza almalarına rağmen sorun çözülmemiştir. Olayı gurur meselesi haline getirmiştir. Saldırıya karşılık vermezse diğer Osmanlı öğrencilerin de benzer saldırılara maruz kalacağını

düşünmektedir. Saldıran öğrencileri düelloya davet etmek ister. Bu isteğini arkadaşlarıyla paylaşır. Tabanca ve kılıç kullanmadaki maharetinden dolayı saldırgan öğrencilerin hepsiyle tek başına mücadele edebileceğine arkadaşlarını ikna eder. Düello için tarih ve yer belirlenerek karşı taraf davet edilir. Belirlenen tarihte ve yerde yapılan düelloda, kendisi de yaralanmasına rağmen, kimseyi öldürmeden bütün rakiplerini yener. Düello, Abdullah Nahifi ve rakipleri arasındaki son çatışma olur. Bir süre sonra aralarındaki husumete son vermek için düzenlenen bir yemek davetinde bir araya gelir ve barışırlar.

Taciz, kavga ve düello, birbiriyle bağlantılı bu üç olayın gazetelerde haber olmasıyla hukuk öğrencisi Abdullah Nahifi, Parislilerin tanıdığı bir isim haline gelir. Kahvehanedeki kavgadan sonra gazetelerde çıkan haberler sayesinde Rosette, kendisini tacizden kurtaran kişinin adını öğrenir ve Abdullah Nahifi'yi bulur. İlk karşılaşmalarında kavga olayı henüz gerçekleşmiştir ve Abdullah Nahifi yatakta tedavi görmektedir. Bakımından sorumlu kişi ise komşusu Michele Valide'dir. Rosette, bu süreçte Michele Valide'ye yardımcı olmaya başlar. Kısa zamanda hem Michele Valide'nin hem de Abdullah Nahifi'nin sevgisini kazanır. Michele Valide, Abdullah Nahifi ve Rosette için anne rolündedir. İlişkileri geliştikçe adeta üç kişilik bir aile haline gelirler. Başlangıçta kendisini tacizden kurtardığı için minnet duygusuyla Abdullah Nahifi'ye destek olmaya çalışan Rosette, zamanla ondan hoşlanır. Aynı süreç içinde Abdullah Nahifi'nin de Rosette'e karşı duygusal bir ilgi duymaya başladığı söylenebilir.

Hayatını terzilik yaparak kazanan Rosette'in, "Madam de Rose Bouton" isimli bir müşterisi vardır. Madam de Rose Bouton, Paris'in önde gelen zenginlerinden "Monsieur de Rose Bouton"un eşidir. Rosette, işi gereği Madam de Rose Bouton'un evini sık sık ziyaret etmektedir. Ziyaretlerinde, Abdullah Nahifi'den bahsedildiğini duyar. Başlarda bu durumu çok fazla önemsemez. Ancak, zamanla, Abdullah Nahifi ismini evde daha fazla duymaya başlar. Öyle ki bir gün, Madam, evindeki misafirlere birtakım hediyeler göstererek bunları kendisine Abdullah Nahifi'nin aldığını söylediğine şahit olur. Bunun üzerine Rosette, Madam'ın Abdullah Nahifi'yle bir ilişkisi olduğunu düşünmeye başlar. Gerçeği öğrenmek için Abdullah Nahifi'ye, Madam de Rose Bouton'u tanıyıp tanımadığını sorar. Abdullah Nahifi bu ismi tanımadığını söyler.

Paris'te Abdullah Nahifi ismini bilen kişi sayısı her geçen gün artmasına rağmen gerçekten tanıyanlar oldukça azdır. Bu durumu fırsat bilen "Abdullah Rec'âni" isimli bir dolandırıcı, kendisini Abdullah Nahifi olarak tanıtır. Aslen Lübnan'lı Hıristiyan bir



Maruni olan Abdullah Rec'âni, Paris'lilerin Osmanlı hakkındaki yetersiz bilgilerinden dolayı, kendisini rahat bir şekilde Abdullah Nahifi olarak tanıtabilmiştir. Bu sayede maddi çıkar sağlamaya çalışmaktadır. Madam de Rose Bouton da "Madam de..." isimli bir arkadaşının çay partisinde Abdullah Rec'âni'yle, Abdullah Nahifi olarak tanıştırmıştır. Abdullah Rec'âni, Abdullah Nahifi'nin sahip olduğu ünü kullanarak Madam de Rose Bouton'u kandırması ve maddi çıkarı uğruna kendisiyle bir ilişki yaşamaya başlamıştır. Gerçekte Madam de Rose Bouton, Abdullah Rec'âni'nin kandırarak maddi çıkar sağladığı ilk kadın da değildir. Monsieur de Rose Bouton, eşinin Abdullah Rec'âni'yle ilişkisini bilmektedir. Ancak, servetini eşinin üst düzey devlet adamlarıyla gayrimeşru ilişkileri sayesinde kazandığı için gelir getirmeyen ilişkilerinden rahatsızlık duymaktadır. Abdullah Rec'âni'yle ilişkisinden dolayı Madam'ı uyarır.

Rosette, Madam de Rose Bouton'un evine gittiği bir gün Madam'ın, Abdullah Nahifi'yle buluşmak için evden çıktığını öğrenir. Kendisini takip eder. Amacı Madam de Rose Bouton'un Abdullah Nahifi'yle birlikte yakalamaktır. Takip sonunda Madam de Rose Bouton'un "Maison Dorée" isimli bir mekânda, Abdullah Nahifi'yle birlikte olduğunu öğrenir. Kendisi de arkasından mekâna girer. Madam de Rose Bouton bu mekânda bir erkekle uygunsuz bir durumdadır ancak bu erkek Abdullah Nahifi değildir. Rosette'nin ardından mekâna, polis eşliğinde, gerçek Abdullah Nahifi ve Monsieur de Rose Bouton da girer.

Maison Dorée'de birlikte yakalanan Madam de Rose Bouton ve Abdullah Rec'âni tutuklanır. Rosette ve Abdullah Nahifi ise kısa bir polis sorgusundan sonra serbest bırakılır. Bu olaydan sonra Rosette, Abdullah Nahifi'den şüphelendiği için mahcup ancak mutludur. Romanın "Hatime" başlıklı bölümde aktarıldığı kadarıyla, Rosette ve Abdullah Nahifi evlenerek İstanbul'a yerleşir ve iki çocuk sahibi olurlar. Çocukları okul çağına geldiğinde eğitimi için öğretmen arayışına girerler. Öğretmenin Fransız olmasını tercih ederler. Tavsiye üzerine Rosette, "Julie Marcos" isimli bir öğretmenle görüşür. Ancak Rosette, görüştüğü kişiyi tanımıştır. Kendisini Madam Julie Marcos olarak tanıtan bu kişi, gerçekte Madam de Rose Bouton'dur. Roman bu olayla sonlanır.

#### 4.1.3.3. Kişiler

**Abdullah Nahifi**, yirmi beş yirmi altı yaşlarında, orta boylu, "değirmi çehreli" (yuvarlak yüzlü), iri kaşlı, gür bıyıklı, aslan tavırlı, "tosun ıtlakında" bir gençtir. Öyküde,

Türklük ve Müslümanlıkla özdeşleştirilen Osmanlı kültürünün Batı'daki temsilcisi olarak tasvir edilmiştir. Bu açıdan Batılı kimliği karşısında Osmanlı kimliğini temsil eden bir birey olarak kurgulandığı söylenebilir. Kişisel özellikleri bakımından yardımsever, cömert, cesur, namuslu, çalışkan, başarılı, güvenilirdir.

**Rosette**, fiziksel olarak kısa boylu, esmer, beyaz tenli, minyon hatlara sahip bir kadındır. Bir moda evinde terzilik yaparak hayatını kazanır ve kimsesi yoktur. En fazla vurgulanan özelliği, Paris ahalisinin sıradan, genç bir kadın üyesi olmasıdır. Ahmet Mithat Efendi, maddi olarak tamamen kendine yeterli bir dünya içerisine yerleştirdiği Rosette'i, içerisinde bulunduğu ilişkilerden (Parisli, Fransız, Batılı, Hıristiyan) ayırmak istemiştir. Rosette'in davranışlarını ve yaşam tarzını genel olarak Doğu kültürüyle ve Müslümanlıkla ilişkilendirmiştir. Bu sayede Rosette, kendi gerçekliğini kuran Batılı kadın imgesinden soyutlanabilecek ve Abdullah Nahifi gibi bir Osmanlıya eş olabilecektir. Kişisel özellikleri bakımından çalışkan, dürüst, vefalı, tutumlu ve akıllıdır.

**Madam de Rose Bouton**'un yaşı, yirmi beş ile otuz arasındadır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre "Kadınlık çağının tam kemalindedir". Güzel bir kadın olarak tasvir edilmiştir. Eşi Monsieur de Rose Bouton oldukça zengin bir kişi olduğu için çalışmamaktadır. Ahlaki özellikleri bakımından olumsuz bir şekilde tasvir edildiği söylenebilir. Nitekim Madam de Rose Bouton'un gayriahlaki ilişkileri detaylı bir biçimde örneklenmiştir. Kocasını Monsieur de Rose Bouton, eşinin gayriahlaki ilişkilerini bilmekte ve kendisine maddi menfaat sağlayabilecek üst düzey devlet adamlarıyla olan ilişkilerine karışmamaktadır. Ancak, Madam de Rose Bouton'un bütün gayriahlaki ilişkileri kocasının maddi beklentilerine uygun değildir. Maddi menfaat sağlamayan ilişkileri ise kocasını rahatsız etmekte hatta aralarında sorun oluşturmaktadır. Madam de Rose Bouton'un davranışları ve yaşam tarzı, içinde bulunduğu sosyal çevrenin tipik bir örneği olarak tasvir edilmiştir. Tasvirlerin eleştirel tonu oldukça yüksektir. Bu çevrenin üyelerinin, Paris'in geleneksel soylu aileleriyle ilgisi yoktur. Sonradan zengin olmuş bireylerden oluşmaktadır. Ayrıca, Ahmet Mithat Efendi, Madam de Rose Bouton tasvirlerinin satır aralarında, Batılı kadınlar hakkındaki genel düşüncelerini de yansıtmaktadır. Nitekim, Madam de Rose Bouton tasvirindeki detayların, özellikle de ilişkilerindeki serbestliğin, Batılı kadınlar hakkında genel bir kanı olarak öyküye yerleştirildiği iddia edilebilir.

**Monsier de Rose Bouton**'un yaşı ya da fiziksel özellikleriyle ilgili hiçbir detaya yer verilmemiştir. Yetimhanede büyümüştür. Ailesinin kim olduğu bilinmemektedir. Yetimhaneye, gonca gül anlamına gelen, "Rose Bouton" ismiyle teslim edilmiştir. Bu ismin kendisine, bir Fransız kralı tarafından verildiğine dair, sonradan uydurulmuş bir hikâye bulunmaktadır. İsmi başındaki "de" edatı bir asalet unvanıdır. Ancak bu unvan kendisine ailesinden geçmemiş, parayla satın alınarak ismine eklenmiştir. Monsier de Rose Bouton tam anlamıyla yokluktan gelmiş olmasına rağmen kısa zamanda Paris'in tanınan zenginlerinden birisi olmuştur. Servetinin büyük kısmını, borsada hile ve manipülasyon yaparak elde etmiştir. Hile ve manipülasyon yapabilmek için üst kademelerdeki siyasetçi ve bürokratlarla yakın ilişkiler kurmuştur. Üst düzey devlet adamlarıyla ilişki kurmasını sağlayan kişi, eşi Madam de Rose Bouton'dur. Bu ilişkiler sayesinde hem servetini arttırabilmiş hem de koruyabilmiştir. Monsier De Rose Bouton tasvirlerinde öne çıkan en önemli özellik maddi çıkarı için vazgeçemeyeceği hiçbir ahlaki ilke olmamasıdır. Ahmet Mithat Efendi, Monsier de Rose Bouton'u öyküye, içerisinde bulunduğu sosyal çevrenin temsilcisi olarak yerleştirmiştir. Bu çevrenin üyelerinin en önemli özelliği, sonradan sahip oldukları servettir. Ancak, bu servet gayriahlaki yollardan elde edilmiştir. Romanda Monsieur de Rose Bouton'un ahlaki özellikleri olumsuz bir şekilde tasvir edilmiştir. Öyle ki Monsieur de Rose Bouton'un davranışları örneklenerek Batılı erkeğin ahlaki değerleri eleştirilmiştir. Dolayısıyla eleştirilerin bütününden Ahmet Mithat Efendi'nin Batılı erkeklerle ilgili genel düşüncelerini de çıkarsamak mümkündür.

**Moustique**, Paris'in üniversite öğrencilerinin (étudiant) tipik bir temsilcisidir. Fiziksel olarak zayıf, ahlaki olarak yalancı, şımarık, hırslı ve korkak özellikleriyle tasvir edilmiştir. Bu özelliklerin, Ahmet Mithat Efendi'nin kurgusundaki Batılı erkek imgesiyle örtüştüğü söylenebilir.

**Michele Valide**, Paris ahalisinin yaşlı, yoksul ve sıradan bir temsilcisidir. Yaşlı ve yoksul olmasına rağmen çalışkanlığı ve yardımseverliği, annelik rolüyle ilişkilendirilmesinin yanı sıra Rosette ile arasındaki ilişki, dikkat çeken özellikleridir. Bu özellikler, Michele Valide'nin de Rosette gibi ahlaki olarak Batılı kadın imgesinden ayrılmasının göstergeleri olarak düşünülebilir.

**Abdullah Rec'âni**, kendisini Abdullah Nahifi olarak tanıtan Lübnan'lı Maruni bir Hıristiyan'dır. Fiziksel ve ahlaki özelliklerinin yanı sıra davranışları da neredeyse tamamen Abdullah Nahifi'yle karşılaştırılarak tasvir edilmiştir. Fiziksel olarak ortadan

biraz daha uzun boylu, iri kemikli, normal kilolu, esmer tenli, siyah saçlı ve siyah gözlü bir genç olarak tasvir edilmiştir. Abdullah Rec'âni'nin davranışları, kendinden emin, özgüvenli bir karaktere sahip olduğu izlenimi bırakmaktadır. Ayrıca fiziksel özellikleri, dış görünümü ve davranışları, Batılı yaşam tarzına tamamen uyum sağladığını göstermektedir. Çok iyi Fransızca konuşmakla birlikte telaffuzundaki Doğu aksanı bulunmaktadır. Dolayısıyla bir taraftan Batıya uyum sağlamış, diğer taraftan da Doğulu olduğu anlaşılan özellikleri sahiptir. Bu sayede kendisini oldukça kolay bir şekilde Abdullah Nahifi olarak tanıtabilmiştir. Ancak Abdullah Nahifi'nin tam tersi ahlaki özelliklere sahiptir. İkiyüzlü, yalancı, dolandırıcı ve hırsız gibi olumsuz ahlaki özelliklerle tasvir edilmiştir. Abdullah Rec'âni'ninin, Batılıların zihin dünyasındaki Müslüman, Türk ve Osmanlı imgesininin yanlışlığını göstermek üzere öyküye yerleştirildiği söylenebilir.

#### 4.1.3.4. Zaman

Ahmet Mithat Efendi'nin Mesail-i Muğlâka romanı ilk defa 1898 yılında basılmıştır. Öykü içerisinde olay zamanı ile ilgili somut bir tarihsel bulgu bulunmamakla beraber "Fransız Devriminden yüz sene mukaddem" ifadesinden on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinin konu edildiği anlaşılmaktadır.

#### 4.1.4. Yeryüzünde Bir Melek

##### 4.1.4.1. Konu

Ahmet Mithat Efendi'nin "Yeryüzünde Bir Melek" romanında, on dokuzuncu yüzyılda İstanbul'da yaşayan "Raziye" ve "Şefik" isimli iki gencin aşk hikayesi anlatılır. Raziye ve Şefik, aynı konakta doğar ve birlikte büyürler. Çocukluk yılları birlikte geçtikten sonra ilk gençlik dönemlerinde duygusal olarak da birbirlerine yakınlaşmaya başlarlar. Ancak, Şefik'in tıp öğrenimi görmek üzere Paris'e gitmesiyle uzun bir ayrılık süreci yaşarlar. Bu süreç boyunca Şefik'ten haber alamayan Raziye evlenir. Öğrenimi sona eren Şefik'in Paris'ten İstanbul'a dönmesiyle yeniden görüşmeye başlarlar.

Romanın konusu bir aşk hikayesi üzerine kurgulansa da dönemin kültürel dünyası ve Osmanlı toplum yapısıyla ilgili birçok öğeye de yer verilmiştir. Bu açıdan romanın sosyal içeriğinin de oldukça zengin olduğu söylenebilir.

#### 4.1.4.2. Özet

Şefik ve Raziye, üç yıl arayla “Mehmet Hulusi Efendi”nin konağında doğarlar. Raziye, konağın sahibi Mehmet Hulusi Efendi'nin kızıdır. Şefik ise aynı konakta yaşayan “Safiye” isimli bir cariye ve "Hacı Hafız Mehmet Singapuri" isimli gezgin bir alimin oğludur. Çocuklukları birlikte geçtikten sonra Şefik on dört, Raziye ise on bir yaşlarına geldiklerinde aralarında romantik bir yakınlaşma olur. Ancak Şefik, aralarındaki sosyal farklılığın ilişkilerinin geleceği açısından sorun olacağını düşünmektedir. Raziye ve Şefik'in aralarında yakınlaşmanın olduğu dönemde sırayla önce Raziye'nin annesi sonrasında ise Şefik'in hem annesi hem de babası vefat eder. Şefik'in babası, ölmeden önce oğlunun Paris'te tıp eğitimi görmesini vasiyet etmiştir. Mehmet Hulusi Efendi, bu vasiyeti yerine getirmek üzere Şefik'i, Paris'e gönderir. Şefik, doktor olmayı çok istemektedir. Doktor olduktan sonra Raziye ile aralarındaki sosyal farklılığın kalkacağını ve evlenebileceklerini düşünmektedir. Şefik, Paris'e gittiğinde on yedi, Raziye ise on dört yaşındadır. Şefik, Paris'teyken kendisini tamamen eğitime adan ve Raziye ile iletişimini keser. Bu dönemde Raziye, babası Mehmet Hulusi Efendi tarafından "İskender Bey"le evlendirilir.

Paris'te dört yıl süren tıp eğitimini tamamlayıp İstanbul'a dönen Şefik, Raziye'yle evlenmek amacıyla Mehmet Hulusi Efendi'nin konağına gider. Ancak Raziye'nin evlendiğini ve Mehmet Hulusi Efendi'nin vefat ettiğini öğrenir. Bir süre Raziye'yi arar fakat bulamaz. Bir gün çarşıda alışveriş yaparken tesadüfen Raziye'yi görür ve takip ederek yaşadığı konağı tespit eder. Kısa zaman sonra da bohçacı bir kadın aracılığıyla Raziye'ye mektup gönderir. Raziye, Şefik'in mektubuna cevap verir. İlerleyen süreçte Raziye'nin yaşadığı konağın penceresinden de yüz yüze görüşmeye başlarlar.

Şefik bir taraftan Raziye ile görüşürken diğer taraftan da doktorluk yapmaya başlar. “Arife Hanım” isimli bir hastası vardır. Arife Hanım, eşini genç yaşta kaybetmiş, varlıklı, genç ve güzel bir kadındır. “Lâ Bey” isimli bir delikanlı tarafından terkedildiği için ciddi bir ruhsal bunalım geçirmektedir. Şefik, Arife Hanım'ın sağlığına kavuşması için özel ilgi gösterir. Lâ Bey'le tanışarak ayrılığın nedenini öğrenmeye çalışır. Şefik'in tedavi için gösterdiği çaba Arife Hanım'ın kendisine bağlanmasına neden olur. Ancak Şefik, başka bir kadını sevdiğini söyler. Ayrıca sevdiği kadının evli olduğunu da belirtir. Arife Hanım, evli bir kadın yüzünden reddedilmeyi kabullenemez. Uşağı Şakir Ağa

vasıtasıyla çeşitli komplolar kurarak Şefik'in sevdiği kadının Raziye olduğunu öğrenir. Ardından her ikisini de tehdit ederek ilişkilerini bozmaya çalışır.

Arife Hanım'ın tehditleri Şefik'i oldukça tedirgin eder. Raziye'nin zarar görmesini istemez. Bunun üzerine Arife Hanım'a ilişkisini sonlandırdığını söyler. Ancak aynı anda iki kadınla da görüşmeye devam eder. İki kadın, bir gün Şefik'in muayenehanesinde karşılaşır ve kavga ederler. Kavga esnasında Şefik'in Raziye'den taraf olması üzerine Arife Hanım tehditler savurarak muayenehaneyi terk eder.

Muayenehanedeki kavgadan sonra Raziye ve Şefik, Arife Hanım'ın kendilerini bulamayacağını düşünerek, Şefik'in aşçısı "Neşe"nin evinde yeniden görüşmeye başlarlar. Ancak Arife Hanım bu görüşmelerden de haberdar olur. Uşağı Şakir Ağa'ya mahallenin kahvehanesindekileri galeyana getirterek Neşe'nin evini bastırır. Aralarında sadece "Salih Çavuş" kalabalığı sakinleştirmeye çalışır ancak başarılı olamaz. Raziye ve Şefik mahkemeye çıkarılır. Raziye serbest kalırken, Şefik, Vidin'de üç yıl kürek mahkumiyetiyle cezalandırılır.

Cezasını çekmek üzere Vidin'e yollanan Şefik, hapisaneye yerleştirilir. Ancak, kısa süre sonra, "Kethüda İbrahim Bey"ın yardımıyla, cezasını hapisane dışında çekmek üzere, hapisten kurtulur. Şefik'in arkadaşı İsmail, Kethüda İbrahim Bey'i tanımaktadır ve Şefik'e yardımcı olması için kendisine mektup yazmıştır. Şefik, Kethüda İbrahim Bey sayesinde, Vidin'deki en üst düzey Osmanlı yöneticisi olan "Vali Paşa"yla da tanışır. Hapisten kurtulduktan sonra, öncelikle Raziye'den haber almaya çalışır. Bunun için hem Raziye'nin kendisine hem de arkadaşı İsmail'e mektuplar yollar. Raziye, Şefik'in mektuplarına cevap vermez. İsmail ise, Raziye'nin, eşinden boşandığını ve İstanbul'un gayrimeşru ilişkileri içerisinde kaybolduğunu bildirir. Raziye'den umudunu kesen Şefik, bir süre sonra, Vidin'deki Osmanlı memurlarına doktorluk yapmaya ve Vali Paşa'nın oğluna Fransızca dersleri vermeye başlar. Ayrıca Vidin'deki diplomatlarla da dostluk kurar. Özellikle "Avusturya Balyosu" ve ailesiyle yakın ilişkiler geliştirir. Şefik'in Vidin'deki hapis süresinin bitiminde Avusturya Balyosu da İstanbul'da görevlendirilir. Şefik, Balyos Ailesiyle birlikte İstanbul'a döner.

Balyos ve ailesiyle birlikte İstanbul'a dönen Şefik, Beyoğlu'na yerleşir. Yeniden doktorluk yapmaya başlar ve Batılı çevresi sayesinde kısa sürede büyük bir servete sahip olur. Bu zaman zarfında Raziye'yi tamamen unutmuştur. Ancak bir gün tesadüf eseri Raziye'yle karşılaşır. Raziye ve Şefik ayrı kaldıkları süre boyunca başlarından geçenleri

birbirlerine anlatırlar. Neşe'nin evinde yaşananlardan sonra eşi Raziye'den boşanmıştır. Sonrasında Raziye, dadısı "Nimetullah Hanım" ve Salih Çavuş'la birlikte kendisine yeni bir hayat kurmuştur. Şefik, Vidin'de Raziye'den haber almaya çalışırken Raziye de İstanbul'da Şefik'ten haber almaya çalışmıştır. Ancak her ikisi de birbirlerine ulaşamamıştır. Bu süreçte de Arife Hanım, öncelikle Raziye'ye yakınlaşmaya çalışmış ancak başarılı olamamıştır. Ardından Şefik'in arkadaşı İsmail'in sevgilisi Cevriye'yi kandırmıştır. Cevriye'yi, Raziye'ye ile benzerliğinden dolayı, İstanbul'un gayrimeşru dünyasında Raziye diye tanıtmış ve Raziye'nin adının çıkmasına neden olmuştur. Ayrıca kurduğu komplolarla birbirlerine haber yollamalarını engellemiştir. Ayrı kaldıkları süre boyunca birbirlerinden haber alamamalarına rağmen her ikisi de birbirlerini unutamadıklarını fark eder. Romanın sonunda Raziye ve Şefik evlenir. Arife Hanım düğünlerinden haberdar olur ve oldukça sefil bir durumda düğüne gelir. Raziye'nin ve Şefik'in kendisini tanımaları sonucunda düğün yerinden kaçarak intihar eder.

#### 4.1.4.3. Kişiler

**Şefik**, Hacı Hafız Mehmet Singapuri isimli bir alim ve Safiye isimli bir cariye'nin tek çocuğu olarak Mehmet Hulusi Efendi konağında dünyaya gelmiştir. Fiziksel özellikleri Hint'li bir babayla, Çerkez bir annenin fiziksel özelliklerinin karışımı olarak tasvir edilmiştir. Ten rengi ve yüz özellikleri babasını andıran Şefik, kemik yapısı ve vücut ölçüleri açısından annesine benzetilir. Babasından aldığı fiziksel özellikler beğenilmez. Annesinden aldığı fiziksel özellikler ise övgüye değer bulunur. Şefik, üç yaşından itibaren kişilik özelliklerini göstermeye başlamıştır. Fiziksel özelliklerinde olduğu gibi, kişilik özellikleri de annesi ve babasının birleşimi olarak tasvir edilmiştir. Öykü içerisinde tasvir edilen davranışlarından hareketle Şefik'in çalışkan, duygusal, yardımsever, tutkulu, ihtiyatlı, cömert, zeki bir kişi olduğu söylenebilir. Şefik'in, anne ve babası oldukça yoksuldur. Eğitim, Şefik'in maddi olarak kendisini var edebileceği yegâne yoldur. Mehmet Hulusi Efendi sayesinde Paris'te tıp öğrenimi gördükten sonra İstanbul'a gelir ve yüksek gelir elde eder.

**Raziye**, oldukça varlıklı bir ailenin tek çocuğudur. Babası, Kazasker Mehmet Hulusi Efendi'dir. On üç on dört yaşındayken annesi vefat etmiştir. Raziye'nin isim babası Hacı Hafız Mehmet Singapuri'dir. Romanda Raziye'nin fiziksel özellikleri, bebeklikten başlamak üzere her yaş dönemi için ayrı ayrı tasvir edilmiştir. Raziye,

doğduğunda çok güzel bir bebek değildir. Ancak her yaş döneminde daha da güzelleşir ve gerçek güzelliği otuzlu yaşlarda ortaya çıkar. Roman anlatısı içerisinde Raziye'nin sadece fiziksel özellikleri değil kişilik özellikleri de özenli bir biçimde tasvir edilmiştir. Kişilik özellikleri bakımından oldukça duygusal, sabırlı, dürüst, saygılı, sadık, yardımsever, ölçülü ve vefalı olduğu söylenebilir.

**Arife Hanım**, otuzlu yaşların başındadır. Etkileyici bir güzelliğe sahiptir. Fiziksel özellikleri detaylı bir şekilde tasvir edilmiştir. Yapılan tasvirlerin cinsel çağrışımları olduğu söylenebilir. Maddi olarak varlıklı bir aileden gelen Arife Hanım, "Şahbaz Bey" isimli zengin bir kişiyle on beş yaşında evlenir ancak evliliğinden bir sene sonra kocası vefat eder. Eşini kaybettikten sonra karşısına çıkan eş adaylarıyla ilişkileri olur. Ancak, kendisiyle evlenmek isteyenleri beğenmezken, kendi beğendiği eş adayları da Arife Hanım'la evlenmek istemezler. Bu çelişki, Arife Hanım'ın roman boyunca tasvir edilen bütün ilişkilerinde kendisini gösterir. Davranışları tasvir edilirken vurgulanan en önemli özelliği, ihtirasları ve bedensel arzularıdır. Arife Hanım, kendi arzularına büyük bir tutkuyla bağlıdır. İstediklerine sahip olabilmek veya istediğini yapabilmek için göze alamayacağı hiçbir şey ya da vazgeçemeyeceği hiçbir ahlaki ilke yoktur. Bu özelliği, kendisine ve çevresindekilere zarar vermektedir. İhtirasları yüzünden bütün malvarlığını ve çevresindeki insanları kaybeder ve ihtirasları yüzünden intiharla hayatına son verir.

**İsmail**, Şefik'in en yakın arkadaşıdır. Fiziksel özellikleri ya da yaşıyla ilgili herhangi bir detaya yer verilmemiştir. Ancak Şefik'le akran olduğunu söylemek mümkündür. Tanınmış bir aileden gelen İsmail, ihtiyaç duyduğu kadar para kazanıp hayattan zevk almaya çalışır. Mülkiyet sahibi olmak istemez. Kişilik özellikleri bakımından yardımsever, dürüst ve vefalı olarak tasvir edilmiştir. Yegâne olumsuz özelliği kıskançlığıdır. Sevgilisi Cevriye'ye olan tutkusu yakın arkadaşı Şefik'ten şüphelenmesine neden olmuştur.

**Nimetullah Hanım**, Raziye'nin dadasıdır. Fiziksel özellikleri hakkında hiçbir detaya yer verilmemiştir. Kendisine zor bir anında yardımcı olan Raziye'ye minnet borcu olduğunu düşünmektedir. Raziye ile ilişkisi çoğunlukla anne kız ilişkisi özelliği gösterdiğinden, Raziye'den yaşça oldukça büyük olduğu anlaşılmaktadır. Zeki, dikkatli, sadık, vefalı, dürüst, cesur, güvenilir, çalışkan ve şüpheli kişilik özelliklerine sahip biri olarak betimlenmiştir.



**Salih Çavuş**, eski bir yeniçeridir. Fiziksel olarak "uzuna karib orta boylu, gayet melih ve mütebessim yüzlü, vücutluca ve bahusus dinç bir adam" olarak tasvir edilmiştir. Yaşı hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Nimetullah Hanım'la evlenmiş ve bu sayede Raziye'nin babası baba rolüne sahip olmuştur. Kişisel özellikleri bakımından cesur, adaletli, vefalı, güngörmüş ve yardımsever olduğunu söylemek mümkündür.

**Cevriye**, İsmail'in sevgilisidir. En önemli özelliği, fiziksel olarak Raziye'ye benzerliğidir. En belirgin kişilik özelliği ise kolay kandırılabilmesidir. Bu özelliği, Arife Hanım'ın tuzağına düşmesine ve her şeyini kaybetmesine neden olmuştur.

**Safiye**, Mehmet Hulusi Efendi konağında yaşayan Çerkez bir cariyedir. Konakta çamaşır, temizlik gibi ev işleriyle ilgilenir. Hacı Hafız Mehmet Singapuri'yle evlendiğinde otuz beş yaşını geçmiş ve daha önce hiç evlenmemiştir. Bu evlilikten Şefik dünyaya gelmiştir. Güzel bir kadın değildir. Safiye'nin fiziksel özellikleri, çoğunlukla oğlu Şefik'in fiziksel özellikleri tasvir edilirken belirtilmiştir. Şefik, iri yapılı bir çocuktur ve bu özelliğini annesinden almıştır. Maddiyata önem vermeyen, bilgiye değer veren, fedakâr, düşünceli ve iyi niyetli bir kadın olarak tasvir edilmiştir.

**Neşe**, Şefik'in yaşadığı evde ihtiyaç duyduğu temizlik, yemek gibi gündelik hizmetleri yerine getiren yardımcısıdır. Aşçı, kalfa ya da dadı olarak da adlandırılmıştır. Fiziksel özellikleri ve yaşı hakkında hiçbir detaya yer verilmemiştir. Ancak, Şefik'ten büyük olduğu düşünülebilir. Kişilik özellikleriyle ilgili ifadeleri iki ayrı döneme ayırmak mümkündür. Birinci dönemde Neşe, Şefik'in yardımcısıdır. Bu dönemde yardımsever ve özverili bir kadın olarak tasvir edilir. Ancak ikinci dönemde maddi menfaat sağlamak için Şefik'in Raziye'yle ilişkisi hakkında Arife Hanım'a bilgi verir. Bu dönemde çıkarıcı ve maddi menfaati için vazgeçemeyeceği hiçbir değer olmayan bir kişi olarak tasvir edildiğini söylemek mümkündür.

**Hacı Hafız Mehmet Singapuri**, Şefik'in babasıdır. "Hintli" olması ve Şefik'in babasına olan benzerliği, esmer bir tene ve zayıf bir bünyeye sahip olduğunu düşündürmektedir. Hacı Hafız Mehmet Singapuri, anadili olan Urduca ve Farsçanın yanı sıra Arapça ve İngilizce de bilmektedir. Ayrıca İstanbul'a geldikten sonra Türkçe de öğrenmiştir. Tam anlamıyla bir alim olan Hacı Hafız Mehmet Singapuri'nin en önemli özelliği gezgin olmasıdır. Hindistan'dan çıktıktan sonra Çin, Moğolistan, Orta Asya, İran, Anadolu, Suriye, Mekke, Mısır, Libya, Tunus, Cezayir, Fas, Londra, Lizbon, İspanya, İtalya, Fransa, Almanya, Avusturya'yı gezer ve Tuna Nehri sayesinde İstanbul'a gelir.

Hacı Hafız Mehmet Singapuri, İstanbul'a geldiğinde kırklı yaşlarının ikinci yarısındadır. Mehmet Hulusi Efendi konağında misafir olur ve bir daha buradan ayrılamaz. Konağın cariyelerinden Safiye ile evlenir. Bu evlilikten Şefik dünyaya gelir. Hiçbir maddi geliri olmayan Hacı Hafız Mehmet Singapuri bilgisi, görgüsü, sohbeti ve hitabeti sayesinde konak sakinleri tarafından sevilir ve misafir edilerek bütün ihtiyaçları giderilir. Gezgin bir alim olması nedeniyle İstanbul'da "hazîne-i muşahhasa-i maârif" ve "ayaklı kütüphane" olarak tanınmaktadır. Bunun dışında çok neşeli ve konuştuğunda kendisini dinlettiren bir kişi olduğu belirtilmiştir.

**Mehmet Hulusi Efendi**, Raziye'nin babasıdır. Romanda fiziksel özellikleriyle ilgili hiçbir detaya yer verilmemiştir. İsmi önünde "kazasker" sıfatının kullanılması ve "kuzât-ı askeriyyeden" olduğunun belirtilmesi, üst düzey bir memur olduğunun göstergeleridir. Ayrıca Hacı Hafız Mehmet Singapuri'yi evinde kalıcı olarak misafir etmesi ve oğlu Şefik'i tıp öğrenimi için Paris'e göndermesi, maddi olarak varlıklı bir kişi olmasının yanı sıra bilgiye ve eğitime önem verdiğini de göstermektedir. Yardımsever ve vefalı bir kişi olarak tasvir edildiği söylenebilir. Yetmişli yaşlarına geldiğinde vefat etmiştir.

**Lâ Efendi, Abdülkerim ve Şahbaz Efendi'nin** ortak özelliği Arife Hanım'la yaşadıkları gönül ilişkileridir. Üçü de gençtir ve Arife Hanım'la ya gönül eğlendirmek ya da maddi nedenlerle birlikte olmuşturlar. İstediklerini aldıklarında da Arife Hanım'ı terk etmişlerdir. Ayrıca, çok fazla alkol tüketen ve sadece bedensel hazları için yaşayan bireyler olarak tasvir edilmişlerdir.

#### 4.1.4.4. Zaman

Roman ilk defa 1879 yılında yayımlanmıştır. Romanda geçen olayların ise 1820-1855 yılları arasında olduğu söylenebilir.

#### 4.1.5. Değerlendirme

Yukarıdaki açıklamalalarda görüldüğü üzere incelenen romanlar ya doğrudan toplumsal bir konuya sahiptir ya da örneğin aşk romanı olmasına rağmen yoğun bir toplumsal içeriğe sahiptir.

Romanlarda tasvir edilen kişiler Osmanlı yurttaşları ve Batılılardan oluşmaktadır. Bu çerçevede Osmanlı yurttaşlarının dini özellikleri bakımından Müslüman ve gayrimüslim, etnik özellikleri bakımından Türk, Arap, Çerkez, Rum ve Ermeni oldukları görülmektedir. Batılılar ise dini özellikleri bakımından hepsi Hıristiyan olmakla birlikte etnik bakımdan Fransız, İngiliz ve sınırlı sayıda İtalyandan oluşmaktadır. Batılılar, İstanbul'da yaşayanlar ve Avrupa ülkelerinde yaşayanlar olmak üzere kendi içerisinde sınıflandırılabilir. Roman kişilerinin fiziksel ve davranışsal tasvirlerinden hareketle dini ya da etnik özellikleri hakkında ulaşılabilecek yargılar oldukça sınırlıdır. Öykü içerisinde roman kişilerinin çocuklukları hakkında çeşitli bilgiler verilse de, kadın ya da erkek, merkezi kişilerin çoğunlukla evlenme çağındaki bekâr gençlerden seçildiği görülmektedir.

İncelenen romanların dördü de on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde yayımlanmıştır. Ele aldıkları konular on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğine kadar geri götürülebilmektedir. Bu çerçevede romanların, Osmanlı tarihi açısından, II. Abdülhamid döneminde yayımlandıkları ve Tanzimat'ın ilanından sonraki dönemi konu edindikleri söylenebilir.

## 4.2. Romanların Temalarına İlişkin Bulgular

### 4.2.1. Bahtiyarlık

#### 4.2.1.1. Tema

Ahmet Mithat Efendi, Bahtiyarlık romanında, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumunun sorunlarını ve çözüm önerilerini, gerek doğrudan konuyla ilgili görüşlerini aktararak gerekse dolaylı olarak öykü içerisinde, edebi bir metnin olanakları çerçevesinde tartışmıştır.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumu, önemli bir değişimden geçmektedir. Mevcut haliyle değişim, toplumsal yaşamın her alanında kendisini bunalım olarak göstermektedir. Öykü içerisinde, bunalımın siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel nedenlerine hem bireysel hem de toplumsal düzeyde değinilmiştir. Yaşanan toplumsal bunalımın nedeni, geleneksel Osmanlı toplumsal düzeninde meydana gelen değişimdir. Ahmet Mithat Efendi, değişimin genel olarak iki nedenden kaynaklandığını düşünmektedir. Bunlardan birincisi ve öykü içerisinde daha fazla üzerinde durduğu neden, Batı kültürü ve değerlerinin Osmanlı toplumu üzerindeki etkisidir. On dokuzuncu yüzyılda Batı kültürü gerek Avrupa ülkelerinden gelerek Osmanlı toplumunda yaşamaya başlayan Batılılar tarafından gerekse Batı kültürüyle ilişki içerisindeki Osmanlılar tarafından oldukça etkin bir biçimde yaşanmaktadır. İkinci neden ise geleneksel Osmanlı toplumsal kurumlarının işlevlerini yitirmiş olmalarıdır. Bu açıdan özel olarak aile, ekonomi, bürokrasi ve eğitim gibi kurumlardaki geleneksel anlayışın toplumsal değişime bağlı olarak ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap veremediğini düşünmektedir. Bir taraftan Batı kültürünün etkisi diğer taraftan geleneksel Osmanlı toplumsal kurumlarının işlevlerini yitirmiş olmaları, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunu bir bütün olarak bunalım içerisine sokmuştur.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunun yaşadığı bunalımın toplumsal yapıda bir çözülme yaratması ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla çözülmeye neden olan unsurlar giderilerek toplumsal istikrarın tesis edilmesi gerekmektedir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre bunalım, Batı kültürünün etkisi ve geleneksel toplumsal kurumların işlevlerini yitirmelerinden kaynaklansa da istikrarın sağlanması için her iki nedene karşı bütünsel bir yaklaşım sergilemez. Batı kültürünü

topyekûn kabul ya da reddetmediği gibi geleneksel Osmanlı toplumsal düzenine geri dönüşü de savunmaz. Toplumsal istikrarın sağlanabilmesi için bireysel düzeyde ve toplumsal kurumlar düzeyinde, birbirleriyle ilişkili, iki ayrı dönüşüm modeli kurgulanmıştır. Bir taraftan yeni bir Osmanlı bireyi tasvir ederken diğer taraftan aile, ekonomi, eğitim ve bürokrasi gibi kurumlardaki geleneksel özelliklerin değişen toplumsal koşullara uyum sağlaması gerektiğini ileri sürmüştür.

Bu çerçevede Bahtiyarlık romanının temasının, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunun yaşadığı değişime bağlı olarak ortaya çıkan bunalımın nedenleri ve toplumsal istikrarın sağlanabilmesinin koşulları olduğu söylenebilir. Hem bunalımın nedenleri hem de istikrarın koşulları, bireysel ve toplumsal örnekleriyle karşılaştırmalı bir kurgusal bütünlük içerisinde öykülenmiştir.

#### 4.2.1.2. Kavramsal Temalar

##### 4.2.1.2.1. Medeniyet-Bedâvet.

On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplum yapısındaki değişimi anlayabilmek için sosyal ve siyasal kuramların birbirinden farklılaşan kavramlarını ve yöntemlerini kullanabilmek mümkündür. Ancak bizatihi dönemin düşünürlerinin kullandıkları kavramlar ve yöntemler, toplumsal yapıda meydana gelen değişimi anlamak için ipuçları verebilecek niteliktedir.

"Medeniyet" ve "Bedâvet" kavramları, Osmanlı düşünürlerinin yaşadıkları toplumun mevcut durumunu ve geçmişini anlayabilmek için kullandıkları birer kavramdır. Bu kavramlar, Osmanlı düşünce dünyasına, Orta Çağ İslam düşünürü "İbn-i Haldun"un 1377 yılında yayımlanan ünlü eseri "Mukaddime" aracılığıyla girmiş ve özellikle on dokuzuncu yüzyıl boyunca yoğun bir kullanıma sahip olmuştur. Mukaddime, İbn-i Haldun'un genel tarih çalışmasına giriş olarak yazdığı kitabın adıdır. Mukaddime'de tanımlanan ve kullanılan kavramlar ve yöntem, Osmanlı düşünürleri tarafından Osmanlı tarihini ve toplumunu anlamak için de kullanılmıştır. Öyle ki kimi yazarlara göre on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasında bir "İbn-i Haldunizm"den bahsetmek mümkündür (Neumann, 1999: 168-173).

İbn-i Haldun'a göre toplumlar çalışma, tüketim, yerleşme ve siyasal örgütlenme biçim ve alışkanlıklarına göre, genel olarak, medeni (yerleşik) ve bedevi (göçebe) toplumlar olmak üzere ikiye ayrılır. Tarih de medeni ve bedevi olarak adlandırılan toplumlar arasındaki mücadeleyle şekillenen "döngüsel" bir süreçtir. Tarihsel süreç içerisinde medeni ve bedevi toplumlar arasındaki mücadeleyi niteleyen kavram ise "Asabiyyet"tir. Tam anlamıyla diğer dillere çevrilemeyen ve Arapça bir kavram olan asabiyyet, özellikle bedevi toplumları niteler. İbn-i Haldun'un, toplumsal birlikteliğin niteliğini vurgulamak için kullandığı bir kavram olan asabiyyetin iki türü bulunmaktadır. Bunlardan birincisini "Sebeb Asabiyyeti", ikincisini ise "Nesep Asabiyyeti" olarak isimlendirir. Sebeb asabiyyeti, toplumsal birlikteliğin sosyal, ekonomik, kültürel, coğrafi, iklimsel vb nedenlerle oluştuğu durumları; nesep asabiyyeti ise toplumsal birlikteliğin, akrabalık ya da kan bağı gibi nedenlerden kaynaklandığı durumları nitelemektedir. Bu çerçevede İbn-i Haldun, bedevi toplumlarla medeni toplumları karşılaştırır. İki toplum, neredeyse bütün yönleriyle, birbirlerinin tam tersi özellikler gösterir. Medeni toplumlar yerleşiklik özellikleri nedeniyle zaman içerisinde bolluk ve refaha ulaşır ve bu durum lüks ve israfı ortaya çıkarır. Lüks ve israf harcamaları arttıracığından, yöneticiler, artan harcamaları karşılayabilmek için daha fazla vergi alırlar. Daha fazla vergi alabilmek için de topluma zorla baskı uygularlar. Bu durum, asabiyyeti olumsuz yönde etkiler ve bir bütün olarak toplumsal yapıda ve onun siyasal ifadesi olarak devlet yapısında çözülme başlar. Çözülen medeni toplum ve devlet, dışarıdan gelen ve asabiyyeti güçlü bedevi toplumların saldırılarına boyun eğmek zorunda kalır ve yeni bir medeniyetin kurulma süreci başlar. Toplumlar varoluşlarını, medenilik ve bedevilik arasındaki bu döngüde sürdürürler. Dolayısıyla asabiyyetin, devletin teşekkülüyle ilgili, siyasal bir kavram olduğu söylenebilir (Doğan, 2012: 23-28).

İbn-i Haldun'un genel tarih çalışmasına giriş amacıyla yazdığı Mukaddime'de kullandığı kavramlar ve yöntemle ilgili en önemli hususlardan birisi de bugün bilinen anlamda, bilimsel düşünüşün henüz ortaya çıkmadığı bir dönemde, bilimsel düşünüşün temeli sayılan nesnellik ölçüsüyle toplumları açıklama çabasıdır. İbn-i Haldun'un çabası, kendisini ve çalışmalarını zamandan ve mekândan bağımsızlaştırmış, bir taraftan doğrudan kendisiyle ilgili çalışmalar yapılmış diğer taraftan yönetsel ve kavramsal yaklaşımı kullanılarak toplumlar açıklanmaya çalışılmıştır.

Ahmet Mithat Efendi, Bahtiyarlık romanında, İbn-i Haldun'un medeniyet ve bedavet kavramlarını geniş bir bağlamda kullanmıştır. Romanın bölümlerinden birisinin

başlığını da "Medeniyet ve Bedavet" koyarak kavramlara verdiği önemi göstermiştir. Ayrıca romanda, İbn-i Haldun'un sadece kavramlarının değil yönteminin de kullanıldığı görülmektedir. Ahmet Mithat Efendi, öykü içerisinde İbn-i Haldun'un kavramlarını ve yöntemini iki farklı düzeyde kullanmıştır. Bunlardan birincisini "öznel düzey", ikincisini ise "nesnel düzey" olarak adlandırmak mümkündür.

Öznel düzeyde medeniyet ve bedavet kavramlarının anlamlarını, İbn-i Haldun'un kullanımıyla doğrudan ilişkilendirmek mümkün değildir. Bu düzeyde medeniyet ve bedavet, Batı kültürü ve değerlerini yaşamlarının merkezine almaya çalışan Senai Efendi ve Nusret Hanım'ın, kendileri ve Osmanlı toplumu hakkındaki düşüncelerini ifade etmek amacıyla kullandıkları kavramlardır. Senai Efendi ve Nusret Hanım için medeniyet, daha çok Batı'lı olana, bedavet ise Osmanlı olana karşılık gelmektedir. Öykü içerisinde toplumsal yaşamın her alanını kuşatacak genişlikte kullanılan medeniyet ve bedavet kavramlarının öznel kullanımında Batı, ulaşılması gereken ideale, Osmanlı ise, Batı karşısında, geri kalmışlığa işaret etmektedir. Öznel düzeyde medeniyet kavramının, işaret ettiği bireysel ve toplumsal özellikleri yüceltici bir biçimde, bedavet kavramının ise işaret ettiği bireysel ve toplumsal özellikleri küçümseyici bir biçimde kullanıldığını söylemek mümkündür.

Nesnel düzeyde ise, Ahmet Mithat Efendi, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumu hakkındaki görüşlerini İbn-i Haldun'un sadece kavramlarıyla değil yöntemiyle de dile getirmiştir. Bu düzeyde kavramlar, öyküdeki kişilerin öznel düşünceleriyle doğrudan ilişkilendirilmemiştir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunun yaşadığı bunalım, İbn-i Haldun'un medeniyet kavramıyla örtüşen özellikler göstermektedir. Öykü içerisinde Batı kültürü ve değerlerinin Osmanlı toplumu üzerindeki etkisinin detaylandırılması ve geleneksel Osmanlı toplumsal kurumlarının işlevlerini yitirmiş olarak tasvir edilmeleri, Osmanlı toplumunun çözülme aşamasında bir medeni toplum olarak kurgulandığının göstergeleridir. Bu çerçevede, Osmanlı toplum yapısının bir çözülme riskiyle karşı karşıya olduğunu iddia etmek mümkündür. Ancak, Ahmet Mithat Efendi'ye göre, Osmanlı toplumunun bunalımdan çıkarak istikrara kavuşması mümkündür. Öyküde, Osmanlı'nın içerisinde bulunduğu bunalımdan çıkarak istikrarın tesis edilmesini sağlayacak unsurlara yer verilmiştir. Dolaylı olarak bedavet kavramıyla da ilişkilendirilen bu unsurlar, mevcut toplum yapısı içerisinde potansiyel olarak mevcuttur. Dolayısıyla, İbn-i Haldun'un yönteminde olduğu gibi Ahmet Mithat Efendi'nin düşüncesinde de istikrarın sağlanması için Osmanlı toplumundaki bedavetin,

medeniyyete üstün gelmesi gerekmektedir. Bu şekilde Osmanlı, adeta yeniden kurulacaktır.

Bir bütün olarak bakıldığında, Ahmet Mithat Efendi'nin medeniyyet ve bedavet kavramlarını kullanım tarzıyla İbn-i Haldun'un kullanışı arasında benzerlikler olduğu gibi bazı farklar da bulunmaktadır. Bu farklılardan birincisi, kavramların ve yöntemin, bir tarih çalışmasında değil, edebi bir eserde kullanılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Ahmet Mithat Efendi, "öznel" bir edebi eser olan Bahtiyarlık romanının kurgusunu, "nesnel" bir on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumu değerlendirmesiyle ilişkilendirmiştir. İbn-i Haldun'un yöntemi ve kavramları da hem öznel edebi metnin hem de nesnel analizin kurgusunda kullanılan temel kavramlar olmuştur. Böylesi bir kurgu, roman anlatısı açısından oldukça zenginleştirici olduğu gibi özgün bir İbn-i Haldun yorumu olduğu da açıktır. Ahmet Mithat Efendi'nin, Bahtiyarlık romanının, doğrudan ya da dolaylı olarak İbn-i Haldun'un yöntemini ve kavramlarını kullanan çalışmalar içerisinde, oldukça özgün bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür.

İkinci önemli fark, İbn-i Haldun, kavramlarını ve yöntemini, incelediği toplumların ortak özelliklerini ifade etmek üzere genel soyutlamalar olarak kullanmışken, Ahmet Mithat Efendi'nin soyut kavramları on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumuna uygulamasıdır. Soyut kavramlar ve yöntemler, somut toplumlara uygulanırken, çeşitli açılardan daraltılabilir ya da genişletilebilir. Örneğin, İbn-i Haldun'un yaklaşımında, yöntemsel açıdan en önemli kavramlardan birisi olan asabiyyet, öykü içerisinde hiç kullanılmamıştır. Asabiyyet kavramının doğrudan siyasi sonuçları olması, öyküde kullanılmamasının gerekçelerinden birisi olarak düşünülebilir.

Başka bir fark ise, medeni toplumlarla bedevi toplumlar arasındaki ilişkinin siyasal sonuçlarıyla ilgilidir. İbn-i Haldun'a göre medeni toplumlar ve bedevi toplumlar arasında döngüsel bir süreklilik vardır. Ancak bu süreklilik, bedevi toplumun medeni toplumu "yıkarak" siyasal egemenliği eline geçirdiği bir "şiddet" ilişkisi barındırır. Bu anlamda bedavet, medeniyyete "dışsal" bir toplumsal konumdur. Ahmet Mithat Efendi'nin yorumunda ise medeniyyet ve bedavet aynı toplumsal ilişkiler içerisine yerleştirilmiştir. Bu anlamda, bedavetin, medeniyyete "içsel" olduğu söylenebilir. Ahmet Mithat Efendi on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunu yıkılmak üzere bir medeni toplum olarak kurgulamakla birlikte bu toplumu yıkacak olan bedaveti yine Osmanlı toplumunun içerisine yerleştirmiştir. Bu yaklaşımla Ahmet Mithat Efendi'nin medeniyyet



ve bedavet kavramlarıyla İbn-i Haldun'un kullanımını arasındaki farka işaret eder. Ahmet Mithat Efendi, İbn-i Haldun'un kavramlarını adeta ters-yüz etmiştir. Ahmet Mithat Efendi, medeniyet ve bedavet kavramlarını bireysel ve toplumsal boyutuyla ele almış, bundan doğrudan siyasal bir sonuç çıkarmamıştır. Aralarındaki farklar ne olursa olsun, Ahmet Mithat Efendi, İbn-i Haldun'un yöntemini ve kavramlarını, kendisinden neredeyse altı yüzyıl sonra, yaşadığı topluma uyarlayabilmiş ve edebi bir formda kullanabilmiştir. Bu durum, bir taraftan, İbn-i Haldun'un yönteminin ve kavramlarının gücünü, diğer taraftan, Ahmet Mithat Efendi'nin yeteneğini göstermektedir.

#### 4.2.1.3. Bireysel Temalar

Öykü içerisinde tasvir edilen kişiler etnik özellikleri bakımından Türk, Arap ve Fransız, dini özellikleri bakımından Müslüman ve Hıristiyan olarak birbirlerinden ayrılabilirler. Ancak romanın teması ve kavramları açısından kişi kadrosunun oluşumunda Ahmet Mithat Efendi'nin on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumu hakkındaki düşüncelerinin belirleyici olduğu söylenebilir. Ayrıca, Ahmet Mithat Efendi kişi kadrosunu, medeniyet ve bedavet kavramlarıyla da ilişkilendirmiştir. Bu çerçevede medeniyet daha çok Batılı yaşam tarzı ve davranışları, bedavet ise Müslüman, Türk ve Osmanlı yaşam tarzı ve davranışlarını betimlemek için kullanılan kavramlardır.

##### 4.2.1.3.1. Kadınlar.

Öyküde tasvir edilen kadınlar, genel özellikleri bakımından, Osmanlı ve Batılı olmak üzere ikiye ayrılabilir. Osmanlı kadınlar anne, eş veya kız kardeş, Batılı kadınlar ise öğretmen ve şarkıcı rollerinde görülmektedir. Ayrıca Osmanlı kadınları kendi içerisinde de ikiye ayrılmaktadır. Ayrımda belirleyici olan unsur, Batı kültürü ve değerleriyle olan ilişkileridir. Bu çerçevede bir tarafta tamamen geleneksel diğer tarafta ise Batı kültürü ve değerleriyle yetiştirilen Osmanlı kadınları bulunmaktadır.

Öykü içerisindeki tasvirlerden hareketle geleneksel Osmanlı kadınının hayatındaki dönüm noktasının evlilik olduğu söylenebilir. Kadının evliliğiyle ilgili kararı veren kişi, babası ya da ailede baba otoritesine sahip olan bir başka erkektir. Evlenen kadın, baba otoritesine tabiiyetten koca otoritesine tabiiyete geçer. Evli kadından beklenen, temizlik, yemek gibi ev işlerini gerçekleştirmesi ve çocuk sahibi olmasıdır. Çocuk sahibi olan kadının hayatı tamamen değişir. Kadın, anne olduktan sonra neredeyse

bütün ömrünü çocuklarına adar. Fedakârlık, anne kavramıyla özdeştir. Ancak burada da belirleyici olan çocukların babasıdır. Annenin çocuklar üzerindeki tasarrufu babanın çizdiği sınırları aşamaz. Toplumsal statüsü bakımından geleneksel Osmanlı kadınının edilgen olduğu görülmektedir. Geleneksel Osmanlı kadınının karşısında tasvir edilen diğer Osmanlı kadınının vurgulanan en önemli özelliği, Batı kültürü ve değerleriyle eğitilmiş olmasıdır. Bir kız çocuğunun Batı kültürü ve değerleriyle yetiştirilmesinde belirleyici olan unsur aile, yani baba otoritesidir. Baba isterse, kızı, Batı kültürü ve değerlerini öğrenebilir. On dokuzuncu yüzyılın özgül koşullarında Müslüman, Türk, Osmanlı aileler, çocuklarına Hıristiyan okullarında ya da evde özel öğretmen tutarak Batı kültürü ve değerlerini öğretebilirler. Ancak bu aşamada Ahmet Mithat Efendi aileleri uyarmaktadır. Kız çocuklarına Batı kültürü ve değerlerini öğretmek isteyen aileler çocuklarının tamamen bir Batılı gibi yetişip Müslüman, Türk ve Osmanlı kültürüne yabancılaşmalarına neden olabilir. Bir Batılı gibi yetişen kız çocuğu, baba otoritesine itaati sorgular. Ayrıca evlilik aşamasına geldiğinde kendi tercih edeceği bir erkekle evlenmek ister. Öykü içerisinde bu özellikler, geleneksel Osmanlı kadınının yaşam tarzı ve davranışlarıyla karşılaştırılmış ve genel olarak olumsuz bir şekilde tasvir edilmiştir. Ayrıca Batılı yaşam tarzı ve davranışlara göre yetiştirilmiş Osmanlı kadını için Batı kültürü ve değerleri medeniyeti buna karşın Osmanlı kültürü ve değerleri ise bedaveti simgelemektedir. Bu çerçevede medeniyet olumlu, bedavet ise olumsuz bir kavram görünümündedir. Öyküde Osmanlı kadını, Zehra ve Senai Efendi'nin annesi temsil etmektedir.

Öyküdeki Batılı kadınlar ise değişik gerekçelerle Fransa'dan gelerek İstanbul'a yerleşen bireylerdir. Tasvirlerde bu kadınların öne çıkan ortak özellikleri tek başına yaşamaları, emekleriyle geçinebilmeleri, kararlarında ve tercihlerinde bağımsız olmalarıdır. Bu çerçevede Batılı kadınların hayatlarında kendileri dışında bir otoriteye tabi olmadıkları görülmektedir. Mesleklerinde oldukça başarılıdırlar. Kişilik özellikleri, mesleki özelliklerinin bir parçası gibidir. Öykü içerisinde tasvir edilen iki Batılı kadın, Madam Terniye ve Rizet'tir. Madam Terniye tasvirlerinde dikkat çeken en önemli unsur mesleki başarıyı yaşamının merkezine koymasıştır. Rizet'in ise maddi ve bedensel hazlarına göre yaşamına yöne vermeye çalışan bir kadın olduğu söylenebilir.

#### 4.2.1.3.2. Erkekler.

Öyküde tasvir edilen bütün erkekler Müslüman ve Osmanlıdır. Abdülcabbar Bey ve oğlu Mansur Bey Mısır'lı oldukları için Arap, diğer erkekler ise Türk'tür. Aile ilişkileri bakımında baba ya da erkek evlat, mesleki açıdan, memur ya da çiftçi ayrıca öğrenci rollerine sahiptirler. Romanın teması çerçevesinde tasvir edilen erkekleri geleneksel Osmanlı ve Batı kültürü ve değerleriyle yetiştirilen Osmanlı erkekleri olarak ikiye ayırmak mümkündür.

Geleneksel Osmanlı erkekleri, toplumsal statüsü ve rolleri bakımından oldukça etkindir. Bütün rollerinde karar veren ve denetleyen bir konuma sahiptir. Öykü içerisinde geleneksel Osmanlı erkeklerinin de ikiye ayrıldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi geleneksel Osmanlı toplumsal düzenin temsilcisi olan erkeklerdir. Bu erkeklerin ortak özellikleri, geleneksel toplumsal kurumlarda mevki sahibi olmaları ve yaşanan toplumsal değişimle beraber artık karşılığı olmayan bir toplumsal düzenin temsilcileri olarak tasvir edilmeleridir. Ayrıca, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunda meydana gelen toplumsal değişimin ve kendi konumlarının farkındadırlar. Bu açıdan yaşanan toplumsal değişime birbirlerinden farklı uyum stratejileriyle ayak uydurmaya çalışırlar. Ahmet Mithat Efendi bu aşamada erkeklerin birbirlerinden farklı iki uyum sağlama stratejisini belirginleştirmiştir. Bunlardan birincisi, yaşanan değişimi sadece kendi maddi menfaatleri için yönlendirmeye çalışan; ikincisi ise sadece kendi menfaatlerini değil aynı zamanda toplumsal menfaatleri de gözetmeye çalışan erkeklerdir. Ayrıca eğitim yoluyla, çocuklarının, değişen toplumsal koşullara uyum sağlamasını kolaylaştırmaya çalışırlar. Roman anlatısı içerisinde birinci kategoriye Yamalı Musa Ağa, ikinci kategoriye ise Semih Efendi temsil etmektedir. Öykü içerisinde köyde yaşayan ve geçimini çiftçilikten kazanan geleneksel bir Osmanlı erkeği tasviri daha yapılmıştır. Bu kategorideki Osmanlı erkeğinin Batı kültürü ve değerleriyle herhangi bir ilişkisi yoktur. Oldukça ilkel denilebilecek bir şekilde sürdürülen tarım ve hayvancılıkla geçimlerini sağlarlar. On dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal bunalımdan çıkış için köyde yaşayan bu kategorideki Osmanlı erkeği oldukça önemsenmiştir. Şinasi Bey'in yerleştiği köyde yaşayan çiftçiler bu kategorinin temsilcileridir.

Öykü içerisinde geleneksel Osmanlı'nın yanı sıra Batı kültürü ve değerleriyle yetiştirilen Osmanlı erkeklerinden de bahsetmek mümkündür. Ahmet Mithat Efendi bu kategoriye de kendi içerisinde ikiye ayırır. Bunlardan birincisi, Batılı bir eğitim alsa da

kendi kültürü ve değerlerini de kaybetmemiştir. Şinasi Bey tarafından temsil edilen bu Osmanlı erkeği bütünüyle olumlu bir şekilde tasvir edilmiştir. Öyle ki on dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal bunalımdan çıkış için tasvir edilen ideal Osmanlı bireyine karşılık gelir. Batı kültürü ve değerleriyle yetiştirilen ikinci Osmanlı erkeği ise bütünüyle olumsuz bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu kategorideki Osmanlı erkeği Senai Efendi tarafından temsil edilmektedir ve on dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal bunalımın nedenlerinden biri olarak kurguya dahil edilmiştir. Ayrıca Batı kültürü ve değerleriyle yetiştirilen Osmanlı erkeği, medeniyet ve bedavet kavramlarıyla da ilişkilendirilmiştir. Bu çerçevede medeniyet daha çok Batı kültürü ve değerleriyle ilişkilendirilerek olumlu bir şekilde kullanıldığı söylenebilir. Bedavet ise Müslüman, Osmanlı ve Türk kültürü ve değerleriyle ilişkilendirilir ve olumsuz bir kavram görünümündedir.

#### 4.2.1.4. Toplumsal Temalar

##### 4.2.1.4.1. Aile.

On dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal değişimin aile kurumu üzerindeki etkisi, öykü içerisinde tasvir edilen aile örnekleriyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Örneklenen ailelerin hiçbiri, durağan bir şekilde tasvir edilmemiştir. Bu anlamda hiçbiri, sadece geleneksel aile yapısına ait bütünsel bir resmi sergilemezler. Hepsinde geleneksel Osmanlı ailesiyle ilişkilendirilebilecek çeşitli öğeler bulunmakla birlikte on dokuzuncu yüzyılın özgül toplumsal koşullarının etkisi de gözlenmektedir. Bu çerçevede, öykülenen aile örneklerini, genel olarak iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, yaşanan toplumsal değişime uyum sağlayamamış ve bundan dolayı toplumsal bunalımın nedenlerinden biri haline gelmiş geleneksel Osmanlı ailesidir. Bu ailenin oldukça olumsuz bir şekilde öyküye dahil edildiği söylenebilir. Romanda öykülenen ikinci ailenin en genel özelliği ise yaşanan toplumsal değişime kendisini uyarlamış olmasıdır. Bu aile, toplumsal değişimin aile üzerindeki etkisini olumlu bir şekilde yansıtır.

Öykü içerisinde örneklenen ailelerden hareketle geleneksel Osmanlı ailesine ait bazı özellikleri tespit etmek mümkündür. Bu ailenin en önemli özelliği, aile bireylerinin statü ve rollerinin otorite ve itaat ilişkileri çerçevesinde belirlenmiş olmasıdır. Baba rolüyle simgelenen otorite figürü, aile yaşamının merkezine yerleştirilmiştir. Baba, ailenin maddi ve manevi bütünlüğünü simgeleyen otorite figürüdür. Bu açıdan, maddi ve

manevi beklentileriyle, aile bireylerinin yaşam tarzlarına ve gelecek kurgularına doğrudan müdahale eder. Geleneksel ailede baba otoritesine diğer aile bireylerinin itaat etmesi beklenir. Öyküde oldukça sınırlı bir şekilde yer alan anne rolünün ise ailevi ilişkiler açısından edilgen bir konumda tasvir edildiğini söylemek mümkündür. Anne, bir taraftan baba otoritesi diğer taraftan çocukların beklentileri arasında sıkışmıştır. Fedakârlık, annenin davranışlarını belirleyen en genel özelliktir. Herhangi bir gerekçeyle annenin uzun süre aileyle birlikte olamadığı durumda baba, ikinci bir eşle hayatını birleştirebilir. Bu durum, ilk eşle olan evlilik bağının geçersiz kılmaz. Çocuklar, baba otoritesinin belirleyiciliği altında geleceğe hazırlanırlar. Baba ve çocuklar arasındaki ilişki, ailenin, maddi ve manevi sürekliliğini sağlayan bir ilişkidir. Çocuklar, babanın beklentilerini yerine getirerek ailenin sürekliliğini sağlayan edilgen bireyler konumundadır. Bu çerçevede kız çocuklarla erkek çocuklar arasında bir ayırım yapılmamıştır. Baba otoritesine, annenin ya da çocukların karşı çıkması söz konusu değildir. Geleneksel ailede bütün statü ve roller, otorite ve itaat dengesi üzerine kurulmuştur.

On dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal değişim, geleneksel ailede baba otoritesiyle sağlanan istikrarın sarsılmasına neden olur. Böylece aile bireylerinin birbirleriyle olan ilişkileri bozulur ve geleneksel aile yapısında bunalım ortaya çıkar. Bunalım, en açık şekilde, babalar ve çocuklar arasındaki ilişkilerde görülmektedir. Hem babanın hem de çocukların aile içerisindeki statü ve rolleri niteliksel bir değişim geçirmektedir. Toplumsal koşullar, babanın, aile bireyleri üzerindeki karar vericilik özelliğinin sınırlanmasına, çocukların ise kendileri hakkında verilen kararların edilgen uygulayıcıları olmaktan çıkmalarına neden olmaktadır. Değişen baba rolünün karşısında, çocukların, hayatlarını kendi tercihlerine göre kurmak isteyen bireylere dönüşmeye başladıklarını söylemek mümkündür. Çocukların kendi öznel tercihleriyle yaşamlarına yön vermek istemelerine neden olarak, Batılı eğitim ve ilerleyen yaşlarda girdikleri yeni toplumsal ilişkiler gösterilmiştir. Babaların da bu durumu anlamaları ve çocuklarıyla ilişkilerini yeni toplumsal koşullara uyarlamaları gerekmektedir. Aksi halde babalar ve çocuklar arasındaki ilişkiler kopma noktasına gelebilmektedir.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre aile kurumunun değişen toplumsal koşullara uyarlanabilmesi için babanın statüsünde bir değişim yaşanılması kaçınılmazdır. Baba, geleneksel ailede olduğu gibi, aileyle ilgili her konuda tek karar verici olmamalıdır. Özellikle çocuklarının öznel tercihlerinin farkında olmalı ve çocuklarının tercihlerini

yönetebilmelidir. Değişen toplumsal koşullara uyum sağlayabilen bir baba, aile birlikteliğine süreklilik kazandırabilecektir. Bu sayede aile kurumunda tekrar istikrar sağlanacak ve toplumsal bunalıma neden olan önemli bir sorun çözülmüş olacaktır. On dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal değişime kendisini uyarlamış olan aileler sürekliliklerini sağlarken, değişime uyum sağlayamayan aileler dağılma riskiyle karşı karşıya kalırlar. Ahmet Mithat Efendi ne aile kurumunun kendisini ne de baba otoritesinin varlığını tartışmaz. Sorun baba otoritesinin nasıl tesis edileceğiyle ilgilidir. Baba, diğer aile bireylerinin kararlarını anlayışla karşılayıp, kendi otoritesini onların rızalarıyla tesis edebilmelidir.

#### 4.2.1.4.2. Ekonomi.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre on dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal bunalımının nedenlerinden birisi de mevcut haliyle Osmanlı ekonomisidir. Öykü içerisinde Osmanlı ekonomisi, yaşanan toplumsal değişime uyum sağlayamadığı için bunalımın nedeni haline gelmiş geleneksel bir toplumsal kurum olarak tasvir edilmiştir. Ahmet Mithat Efendi, Osmanlı ekonomisini genel olarak iki kategoriye ayırmıştır. Bunlardan birincisi, sanayi ve ticaret, ikincisi ise tarım ve hayvancılıktır. Ayrım yaparken gözettiği unsur, ekonomik faaliyetin yapıldığı toplumsal mekândır. Romanda, sanayi ve ticaretle ilişkili örnekler, İstanbul ve Bursa gibi dönemin büyük kentlerinden, tarım ve hayvancılıkla ilgili örnekler ise Anadolu köylerinden seçilmiştir. Dolayısıyla, sanayi ve ticaretin şehirlerde, tarım ve hayvancılığın ise köylerde yapılan bir ekonomik faaliyet türü olarak görüldüğü söylenebilir. Ahmet Mithat Efendi, öykü içerisinde, bir taraftan Osmanlı ekonomisindeki gerilemenin nedenlerini diğer taraftan bu sorunun çözüm yollarını göstermeye çalışmıştır.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre geleneksel Osmanlı sanayisi ve ticareti, toplumsal değişimin yarattığı ihtiyaçlara cevap verebilecek düzeyde değildir. Bu durumu göstermek için geleneksel Osmanlı sanayisi tarafından üretilen ürünleri ve ticaret anlayışını Batılı muadilleriyle karşılaştırır.

(...) İstanbul ve Galata ve Beyoğlu mağazalarını gezip sanayiinin derece-i terakkisine dâll olan bunca icazkârâne masnuâtı görmüyor musunuz? Üstatlarından gördüklerinden başka bir şey yapmayanlar bu âsâr-ı mevcûdâne bu mamûlât-ı muhteriâneyi meydana koyabiliyorlar mı? Bahçekapısı ve Galata gibi merâkiz-i ticâriyyede bulunan mağazaları görmüyor musunuz ki derunlarında birer yazıhaneden başka bir şey bulunmadığı hâlde size iki kelimeyle iki bin kese akçelik mal devrediyorlar

bunlarla kırk paralık kuru kahve satan tacir arasındaki farkı bulamıyor musunuz? 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? (...) (Bahtiyarlık: 10).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre mevcut haliyle Osmanlı ekonomisinin ne sanayisi ne de ticareti Batı ülkeleriyle rekabet edebilecek düzeyde değildir. Bunun en önemli nedeni, sanayi ve ticaretinin sadece geleneksel olanı yeniden üretmeye dönük biçimde yapılmış olmasıdır. Ahmet Mithat Efendi, mevcut sanayi ve ticaretin sürekli kendisini yeniden üreten bir kısır döngü içerisinde olduğunu düşünmektedir. Bu sorunun aşılabilmesi için, sanayi ve ticaretle uğraşan kişilerin yeniliklere uyum sağlamaları, hatta kendilerinin yenilik üretmeleri gerekmektedir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre sanayi ve ticarete değişimin koşulu eğitimidir. Eğitim, sadece devlet memurları için değil, sanayi ve ticaretle uğraşanlar için de zorunlu olmalıdır.

Sanayi ve ticaretle birlikte tasvir edilen ikinci ekonomik kategori ise tarım ve hayvancılıktır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre tarım ve hayvancılık, Osmanlı ekonomisinin temelidir. Bundan dolayı, öykü içerisinde, bir taraftan Anadolu köylerindeki geleneksel tarım ve hayvancılığın mevcut durumuyla ilgili düşüncelerini yansıtırken diğer taraftan tarım ve hayvancılığa dayalı üretimi toplumsal bağlam içerisine yerleştirerek daha geniş bir çerçevede ele almıştır.

Ahmet Mithat Efendi, öncelikle, Anadolu köylerindeki tarım ve hayvancılığın genel durumu hakkında çeşitli bilgiler verir. Geleneksel yöntemlerle yapılan tarımsal üretimde toprağın ıslah edilmediğini, gübre kullanımının yetersizliğini, sulama rejimi hakkındaki bilgi düzeyinin oldukça düşük olduğunu, ıslah edilmeyen tohumların ekildiğini, kullanılan tarım aletlerinin teknolojik özelliklerinin gelişkin olmadığını, üretim için oldukça yoğun emek kullanıldığını ancak elde edilen ürünlerin bu emeği karşılamadığını gözlemlemektedir. Çok fazla örneklendirip detaylandırılmasa da hayvancılığın da tarımdan farklı olmadığını düşünmektedir. Bu çerçeve, Anadolu köylerindeki tarım ve hayvancılığın durumunu, verimsiz olarak nitelenmek doğru olacaktır. Oldukça iptidai koşullar içerisinde yoğun emek harcayarak, sadece geçim sağlayabilecek düzeyde bir üretim yapılmaktadır. Dolayısıyla sadece geçim sağlamaya yetecek bir tarım ve hayvancılığın Osmanlı ekonomisini kalkındırması mümkün değildir (Bahtiyarlık: 19-33).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre, tarım ve hayvancılıkta verimsizliğe neden olan unsurları ortadan kaldırmak mümkündür. Bunun için bütün olanaklar potansiyel olarak mevcuttur. Sorun, verimsizliğe neden olan unsurları ortadan kaldıracak bilgi, donanım ve irade eksikliğidir.

Öyküde, tarım ve hayvancılığın mevcut durumu değerlendirilmekle beraber, köy ekonomisini, daha geniş bir toplumsal bağlam içerisine yerleştirilmiştir. Köy ekonomisini Osmanlı toplumsal yapısının bütünüyle ilişkilendirerek ele almasını sağlayan kavram, "iltizam"dır. Osmanlı toplum yapısının bütününe ilgilendiren özel bir ekonomik kavram olan iltizam, Osmanlı tarihi açısından da oldukça önemlidir. Bu açıdan kavramın, öykü içerisinde kullanılması bir tesadüf değildir. İltizam kavramının tarihsel anlamı ve öykü içerisindeki kullanımını birlikte düşünüldüğünde, Ahmet Mithat Efendi'nin bu kavrama verdiği önem daha iyi anlaşılır.

Osmanlı tarihine özgü bir kavram olarak iltizam, Osmanlı Devleti'nin, belirli bir bölgesinin vergi toplama işini, sınırlı bir zaman dilimi için, genellikle müzayede usulüyle rekabete açık bir şekilde ve bir bölümünü de peşin tahsil ederek "Mültezim" adı verilen şahıslara güvenilir bir kefaletle devretmesidir (Genç, 2000: 154-155). İdeal olarak bu şekilde tanımlanan iltizam sistemi, zamanla önemli değişiklikler geçirmiştir. İltizam sisteminin yaygınlık kazanması, klasik Osmanlı düzeninde meydana gelen değişim süreciyle bağlantılı görülmektedir. Klasik Osmanlı düzenindeki değişimin nedenleri arasında, savaş gelirlerinin azalması, özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra, coğrafi keşiflere bağlı olarak, Osmanlı topraklarından geçen ticaret yollarının önemini kaybetmesi, Amerika kıtasının keşfinden sonra Avrupa'ya giren altın ve gümüş gibi değerli madenlerin artışıyla yükselen enflasyon, ateşli silahların savaş alanlarında üstünlük göstermesi ve Osmanlı topraklarındaki nüfus artışı ve işsizlik gibi nedenler sayılabilir. Bu değişimin en önemli sonuçlarından birisi de devlet gelirlerinin azalmasıdır. Azalan devlet gelirlerini arttırmak için, mevcut vergi toplama sistemi içerisinde en düşük maliyetle en fazla vergi toplamaya yarayan sistem olan iltizam daha fazla önem kazanmaya başlamıştır. İltizam sistemine yaygınlık kazandırılarak devlet gelirlerini artırılması amaçlansa da gerçekte gelirleri artanlar, payitahttaki ve taşradaki yöneticiler olmuştur (Öz, 2005: 35-49). Devletin ve yöneticilerin gelirlerinin artması, toplumun üretici kesimi olan köylülerin üzerindeki vergi yükünü arttırmış, dolayısıyla bu durum, köylülerin fakirleşmesine yol açmıştır.



Musa Ağanın bu memaliki bir değil beş on Musa Ağayı tamamıyla bahtiyar etmeye kafi olduğu elbette karilerimizin hatırına gelmiştir. Ancak bu hatıra Musa Ağada yoktu. Cemettiği arazi ve emlâkin hüsn-i idaresini yorgunluğuna değmez bir faidecik intaç eder diye bittelâkki yorulmaksızın binlerce kese akçe kazanmak için en büyük hevesini iltizamcılığa vermiş ve filvaki aşarını iltizam eylediği köylerde ahalinin mahsulâtını ta'sire başladıkça südüs ve belki de rub' derecesinde iddialara bilkiyam biçare köylüler feryat ve figan için hükûmete müracaat edecek olsalar, mecâlis-i hükumetteki aza ve ayanın hemen kaffesi Musa Ağanın ahababı veya hemhâli olarak yine köylülerin haksız çıkacakları derkâr bulunmakla biçareler mültezim ağanın mezalimine ister istemez gerdendâde-i teslîmiyyet olurlardı.

İşte bu suretle Yamalı Musa hakikaten mâl-ı Karun'a malik olduğu halde dahi gözü doymayıp dünyada bir bahtiyarlık varsa o dahi İstanbullu olmaktan ve menasib-i devlette bulunmaktan ibaret olduğunu zihnine koymuştu. «Ah! İstanbullu bulunsaydım da bir eyalet valisi değilse bile hiç olmazsa bir sancak mutasarrıfı olsaydım bak o vakit paranın belini nasıl kırardım!» diye her-bar tahassürlerde bulunurdu. (Bahtiyarlık: 6)

Ahmet Mithat Efendi, iltizam sistemindeki değişimin toplumsal sonuçlarını Yamalı Musa Ağa üzerinden öykülemiştir. Bu sayede mevcut devlet ve toplum yapısını neredeyse bir bütün olarak eleştirmiştir. Payitahttan taşraya uzanan bürokratik kanallarla devlet, toplumun üretici kesimi olarak görülen köylülerden gereğinden fazla vergi toplamaktadır. Ancak toplanan vergiler, doğrudan devlet hazinesine gitmemektedir. Ara kademelerde yer alan mekânizmalar, özellikle mültezimler aracılığıyla, toplanan vergilere el koymaktadır. Yamalı Musa Ağa, roman anlatısı içerisinde, tam anlamıyla bir mültezim örneği olarak yerleştirilmiştir. Neredeyse hiçbir üretim fonksiyonunu yerine getirmeden bir taraftan kira gelirleriyle diğer taraftan topladığı vergi gelirleriyle oldukça güçlü bir maddi ve siyasi konuma sahip olmuştur. Ayrıca içerisinde bulunduğu siyasi ve bürokratik ilişkilerin kendi konumunu desteklemesi sonucunda köylüler üzerinde baskı kurabilmiştir. Mevcut iktidar ilişkileri sayesinde yükselebileceğini düşünmektedir. Vergisini topladığı bölgeden daha büyük bölgelere geçmek ister. Bir "eyalet valisi" ya da "sancak mutasarrıfı" olmak mevcut durumdan çok daha fazla gelir elde edebileceği mevkilere karşılık gelmektedir.

Öykü içerisinde sanayi ve ticaretin mevcut durumu, yer yer Batı ülkeleriyle karşılaştırılmıştır. Ayrıca geleneksel Osmanlı sanayisi ve ticaretinin Batı ülkeleriyle rekabet edebilecek düzeyde olmadığı vurgulanmıştır. Geleneksel yöntemlerle yapılan tarım ve hayvancılığın ise verimsiz olduğu belirtilmiştir. Tarım ve hayvancılığın, mevcut siyasi ve bürokratik yapıyla olan bağlantısı üzerinden genel toplumsal bunalımla ilişkisi kurulmuştur. Ahmet Mithat Efendi'ye göre, eğitilmiş bireyler sayesinde genel olarak Osmanlı ekonomisi, içerisinde bulunduğu durumdan kurtulabilecek ve yaşanan toplumsal bunalım karşısında istikrarın sağlanabilmesi için önemli bir sorun giderilmiş olacaktır.

Sanayi ve ticarete eğitilmiş bireylerin önemini vurgulanmış olmakla beraber, Osmanlı toplumsal yapısının bütünüyle olan ilişkisinden dolayı, özel olarak tarım ve hayvancılıkta eğitilmiş bireyin rolü Şinasi Bey üzerinden öykülemiştir.

#### 4.2.1.4.3. Bürokrasi.

Osmanlı Devleti, egemenliği altındaki toprakları ve bu topraklarda yaşayan tebaasını oldukça geniş bir bürokrasi ağı aracılığıyla yönetmiştir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre, Devletin geleneksel bürokrasi yapısı on dokuzuncu yüzyılda yaşanan değişime uyum sağlayamamıştır. Mevcut haliyle bürokrasi, yaşanan toplumsal bunalımın nedenlerinden birisi olarak tasvir edilmiş ve bürokrasinin mevcut durumu hem bireysel hem de yapısal düzeyde gösterilmeye çalışılmıştır.

Ahmet Mithat Efendi, bürokrasinin bireysel boyutuyla ilgili eleştirilerini, üst düzey bir memur olan Semih Efendi'nin bürokrasi hakkındaki düşüncelerinden hareketle özetlemiştir. Semih Efendi, ilmiyede yetişmiş, sonrasında mülkiyeye geçmiş bir memurdur (Bahtiyarlık: 8). İlmide yetişmiş olması, medrese eğitimi aldığına göstergesidir. Klasik İslami eğitim kurumu olan medreselerde eğitim görenler, mezun olduktan sonra eğitim, yargı ve dinle ilgili devlet teşkilatlarında görev yapabilmektedir (İnalçık, 2003: 173-179). Ancak Semih Efendi'nin hangi memuriyette ve ne tür bir konumda olduğu belirtilmemiştir. Sadece zeki, çalışkan, bilgili, ahlaklı ve saygın bir memur olarak kişisel özellikleriyle tasvir edilmiştir.

Memur olan adam maaşı mukabilinde bütün ömrünü ve kuvâ-yı ömrünü devletine milletine satmıştır. Bu adam umûr-ı memûresinden ve devlet ve milletinin hizmetinden maada hiçbir şeye zihin ve zamanını sarf etmemelidir. Sarf ederse bunu dahi bir ihtilâs addetmelidir (...).

(...) Bir sanat veya ticarete fetanet ve gayret semeresi olarak milyonlar kazanmak mümkündür. Memuriyetteyse iffet ve sadakat ve istikamet feda edilmedikten sonra böyle bir servet kazanmak kabil olamaz (...) (Bahtiyarlık: 8-9).

Semih Efendi'nin eleştirisinde, ideal bir memur tasvirine ait detayları bulmak mümkündür. İdeal memurun en önemli çalışma prensibi, sadece devleti ve milleti için çalıştığının farkında olmasıdır. Ahmet Mithat Efendi, dönemin memurlarının bu prensibe uygun bir şekilde çalıştıklarını düşünmemektedir. İdeal durumda bir memurun, elde edeceği kazanç ancak geçimini sağlamaya yetmelidir. Eğer fazlasına sahipse bu durum onun mesleğini suiistimal ettiğinin göstergesidir. Ayrıca kişinin amacı para kazanmaksa memuriyette kariyer yapmamalıdır. Özellikle serbest mesleklerde daha fazla para

kazanmak mümkündür. Çok para kazanmak isteyen kişi memuriyeti değil serbest meslekleri tercih etmelidir.

Ahmet Mithat Efendi öykü içerisinde bürokrasinin yapısal boyutunu iltizam sistemindeki dönüşüme bağlı olarak örneklemiştir. İltizam sistemindeki dönüşüm, "Ekonomi" başlıklı bölümde ele alınmıştır. İltizam sisteminde meydana gelen dönüşümün, bürokrasideki bazı makam sahiplerinin mevkilerini suiistimal etmelerine neden olmuştur.

Ahmet Mithat Efendi'nin bürokrasinin mevcut durumu hem bireysel hem de yapısal düzeyde eleştirmeye çalıştığı söylenebilir. Öykü içerisinde, geleneksel bürokrasideki değişim oldukça olumsuz bir şekilde tasvir edilmiş ancak sorunun nasıl çözüleceğiyle ilgili özel bir yaklaşım sergilenmemiştir. Bununla beraber bürokrasideki yapısal ve bireysel sorunların ortaya konulmasını, sorunun giderilmesi için atılmış önemli bir adım olarak görmek mümkündür.

#### 4.2.1.4.4. Siyaset.

Ahmet Mithat Efendi, romanda, iki farklı düzeyde siyasal tartışma yürütmüştür. Öncelikle, II. Abdülhamid'in ismininden övgüyle söz etmesi taraf olduğunun göstergesidir. Ayrıca, roman kurgusunda, İbn-i Haldun'un medeniyet ve bedavet kavramlarını ve yöntemini kullanarak, toplumsal ilişkiler üzerinden dolaylı bir siyasal tartışma yürütmüştür. Doğrudan ve dolaylı olarak siyasal tartışmalara girmesi, bir taraftan Ahmet Mithat Efendi'nin siyasal tercihleri, diğer taraftan dönemin hâkim siyasal ve toplumsal sorunları hakkında fikir vermektedir.

Osmanlı Devleti'nin otuz dördüncü padişahı II. Abdülhamid, 1876-1909 yılları arasında hüküm sürmüştür, özellikle kendi dönemindeki toplumsal ve siyasal gelişmeler ve bu gelişmeler karşısında takındığı tavır nedeniyle tarihçiler arasında tartışılmıştır. Bu dönemi ele alan tarihçiler, II. Abdülhamid'i değerlendirme tarzları bakımından, birbirlerinden tamamen ayrıştırılabilen iki ayrı gruba bölünmüştür. Tarihçilerin II. Abdülhamid ve dönemiyle ilgili yaptıkları değerlendirmelerin bir kısmı bu dönemin olumlu özelliklerini, diğer bir kısım ise olumsuz özelliklerini ön plana çıkarmaktadır. Ahmet Mithat Efendi'nin yaklaşımını, II. Abdülhamid ve döneminin olumlu özelliklerini ön plana çıkaran yaklaşımların başında saymak mümkündür (Çetinsaya, 1998: 137-146).

Bir edebiyatçının, eserine, dönemin padişahının ismini yerleştirmesi farklı nedenlerle gerekçelendirilebilir. Ahmet Mithat Efendi, II. Abdülhamid'in ismini öykü içerisine, sadece edebi gerekçelerle yerleştirmiş olabileceği gibi siyasal amaçlarla da yerleştirmiş olabilir. Ancak bu iddiaların hiçbirisini, tek bir romandan hareketle, yanlışlamak ya da doğrulamak mümkün değildir. Ahmet Mithat Efendi, II. Abdülhamid'e bağlılığını, edebi olmayan eserleriyle de göstermiştir. Bu eserlerin en önemlilerinden birisi de “Üss-i İnkılap”tır. Üss-i İnkılap'ta Ahmet Mithat Efendi, Kırım Savaşı'ndan I. Meşrutiyet'in ilanına kadar, Osmanlı'da yaşanan siyasal ve toplumsal gelişmeleri tarihsel bir bakış açısıyla ele almıştır. Ayrıca hem I. Meşrutiyet'in ilanı hem de padişahlığının ilk yılındaki uygulamalarından dolayı, II. Abdülhamid'e olan bağlılığını açıkça ifade etmiştir. Kısacası Ahmet Mithat Efendi hem edebi eserlerinde hem de diğer eserlerinde dönemin padişahı II. Abdülhamid hakkında oldukça olumlu bir yaklaşım sergilemiştir. Dolayısıyla Bahtiyarlık romanındaki yaklaşımın, Ahmet Mithat Efendi'nin, II. Abdülhamid hakkındaki genel görüşleriyle örtüştüğünü söylemek mümkündür.

Ahmet Mithat Efendi, öykü içerisinde, II. Abdülhamid'i büyük bir minnet ve şükranla anmasına rağmen oldukça yoğun bir biçimde toplumsal eleştiriler de yapmıştır. Toplumsal eleştirinin nesnel olarak siyasetle bağı vardır ve Ahmet Mithat Efendi'nin bu durumun farkında olmadığını düşünmek mümkün değildir. Ancak bu eleştirilerden bütünsel bir siyasal tavır üretmemiştir. İbn-i Haldun'un kavramlarını ve yöntemini kullanarak toplumsal eleştirilerini dolaylı olarak siyasete bağlamıştır. Ahmet Mithat Efendi, medeniyet ve bedavet kavramlarını, nesnel olarak, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunun yaşadığı bunalımın nedenleri ve sonuçlarını açıklamak üzere kullanmıştır. Bu çerçevede, yaşanan toplumsal bunalıma neden olan, Batı kültürü ve değerlerinin etkisi ve geleneksel toplumsal kurumların işlevlerini yitirmelerini, medeniyet göstergesi olarak okumak mümkündür. Osmanlı toplumu ve devleti, mevcut haliyle, İbn-i Haldun'un kullandığı anlamda medeni toplum özelliği göstermektedir ve bir bütün olarak çözümlenmenin eşiğindedir. Çözülmenin gerçekleşmesi, bedavet özellikleri gösteren bir toplumun Osmanlı'ya müdahalesine bağlıdır. Bu aşamada Ahmet Mithat Efendi, İbn-i Haldun'un yönteminde bir kırılma yapar. Osmanlı toplumundaki mevcut medeniyet halini çözümlenme olarak görmesine rağmen, çözümlenmenin engellenerek toplumsal istikrarın sağlanabileceğini düşünmektedir. İstikrarın sağlanabilmesi için, merkeze aldığı yeni bir Osmanlı bireyi etrafında, geleneksel toplumsal kurumların değişen toplumsal koşullara uyum sağlayacağı bir dönüşüm modeli kurguladığı

söylenbilir. Bu kurguda, toplumsal bunalımın üstesinden gelecek dinamikleri bedavet kavramıyla ilişkili bir biçimde düşünmek mümkündür.

#### 4.2.1.5. Eğitsel Temalar

Eğitim, öykü içerisinde, iki farklı düzeyde kurguya dahil edilmiş bir toplumsal kurumdur. Birinci düzeyde, oldukça geniş bir çerçevede ele alınmış ve diğer geleneksel kurumlar gibi, on dokuzuncu yüzyılın özgül toplumsal koşullarıyla ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmiştir. İkinci düzeyde ise öykülenen eğitsel süreçlerle, dönemin eğitim sistemiyle ilgili oldukça fazla detaya yer verilmiştir. Öykülenen detayların hem genel olarak Osmanlı toplum yapısıyla hem de özel olarak eğitim kurumuyla bir bütünlük içerisinde kurgulandığını söylemek mümkündür. Bu açıdan eğitimin genel ve özel boyutları birbirleriyle ilişki içerisinde.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre geleneksel eğitim, diğer geleneksel toplumsal kurumlar gibi, on dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal değişime uyum sağlayamamıştır. Bu açıdan, geleneksel eğitim kurumunun işlevini yitirdiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla on dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal değişime bağlı olarak ortaya çıkan bunalımın nedenlerinden birisi de geleneksel eğitimidir. Bu çerçevede eğitim, doğrudan ya da dolaylı olarak, bütün toplumsal kurumlarla ilişkilendirilmiştir. Genel olarak bakıldığında, eğitim sisteminde meydana gelen değişimin en önemli boyutu, özellikle Batılı tarzda eğitim veren okulların açılması ve Batılı eğitimin toplum tarafından kabul görmeye başlamasıdır. Meydana gelen değişimi niteleyen her iki unsurun oluşmasında da Osmanlı Devleti'nin iradesinin önemli bir yeri bulunmaktadır. On dokuzuncu yüzyılda, Batılı tarzda eğitim veren okulların açılmasında ve toplumsal meşruiyetlerinin sağlanmasında Osmanlı Devleti'nin iradesi belirleyici olmuştur. Devletin eğitim sistemine müdahalesinin oldukça bilinçli ve planlı olduğu düşünülebilir. Devlet, eğitim sistemini tamamen değiştirecek radikal değişiklikler yapmaktansa kademeli bir değişim anlayışıyla hareket etmiştir. Nitekim Devlet, eğitim sistemini tamamen değiştirebilecek altyapıya henüz sahip olmadığı gibi, yöneticiler değişimin yaratacağı toplumsal tepkiyi de hesaba katmış olabilir. Kısaca ifade etmek gerekirse, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı eğitim sisteminde ikili bir yapı bulunmaktadır. Bir tarafta geleneksel eğitim varlığını devam ettirirken, diğer tarafta Batılı tarzda eğitimin Osmanlı eğitim sisteminde belirginleşmeye başladığı görülmektedir.

Öyküde, geleneksel eğitim ne kadar eleştirilmişse on dokuzuncu yüzyılda meydana gelen değişim de o kadar onaylanmıştır. Bu çerçevede, Ahmet Mithat Efendi'nin, Osmanlı eğitim sisteminde meydana gelen değişimi neredeyse tamamen II. Abdülhamid'e özgülediği söylenebilir. Bahtiyarlık romanında Ahmet Mithat Efendi, II. Abdülhamid'in adını, üç yerde, büyük bir şükran ve minnetle anar (Bahtiyarlık: 3,42,47). Ancak, II. Abdülhamid'in adını, şükran ve minnetle anmasının gerekçesi kişisel değildir. Uyguladığı eğitim politikaları nedeniyle II. Abdülhamid'e teşekkür etmek için adını anmıştır. Dolayısıyla, Ahmet Mithat Efendi'nin, eğitim kurumunu önemseydiğini ve dönemin eğitim politikalarını onayladığını göstermek için II. Abdülhamid'in ismini öykü içerisine özel olarak yerleştirdiğini düşünmek mümkündür. Ahmet Mithat Efendi'ye göre, II. Abdülhamid, uyguladığı politikalarla, geleneksel eğitimdeki işlevsizliği ortadan kaldırabilecek adımlar atmaktadır. Nitekim bu yaklaşım, öykünün genel anlatısıyla da uyum içerisindedir. II. Abdülhamid dönemi eğitim politikaları, genel olarak on dokuzuncu yüzyıl açısından önemli olmakla beraber, öncesi ve sonrası da vardır. Dolayısıyla, on dokuzuncu yüzyılının bütününde yapılanların tamamını II. Abdülhamid'e özgülemek doğru değildir. Bu durumun, Ahmet Mithat Efendi'nin siyasal tercihleriyle ilgili olduğu söylenebilir.

Ahmet Mithat Efendi, öykü içerisinde, toplumsal bir kurum olarak eğitimin on dokuzuncu yüzyıldaki durumunu tasvir etmekle beraber çeşitli eğitim süreçleri de öykülemiştir. Bu sayede eğitimle ilgili genel düşüncelerini bireysel örnekler üzerinden somutlaştırmak istemiştir. Öykülenen eğitsel süreçler, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı eğitim sistemiyle ilgili detay bilgiler içermektedir.

#### 4.2.1.5.1. Okulda Eğitim.

Okulda eğitim, öykünün “Mektepte” başlıklı ilk bölümünde, Senai Efendi ve Şinasi Bey'in öğrenim hayatı bağlamında detaylandırılmıştır.

Bahsedeceğimiz mektep kadim Galatasaray'ının tahviliyle husule gelen Mekteb-i Sultânî'dir. Hamdolsun sâye-i şâhânede mekteplerimiz çoğalmışsa da sairleri henüz ne bir müverrihin ne de hayalî bir müverrih demek olan romancının iştigal edebilecekleri kadar kadim değildir. (Bahtiyarlık: 3)

Mektep, bugün kullanıldığı şekliyle okul kavramının Osmanlı Türkçesindeki karşılığıdır. Ahmet Mithat Efendi'nin, mektep sayısındaki artışı, Padişah'ın iradesiyle ilişkilendirmesi, II. Abdülhamid hakkındaki genel görüşleriyle uyumlu olmakla beraber,

eğitim konusuna verdiği önemin bir göstergesi olarak da okunabilir. Ahmet Mithat Efendi, Tanzimat Döneminde açılan ve II. Abdülhamid döneminde sayıları artan bazı okulların varlığını önemsemekle birlikte yine de sayıca yeterli görmemektedir. Osmanlı tarihinde mekteplerin tarihi oldukça gerilere götürülebilmesine rağmen, Ahmet Mithat Efendi, mekteplerin, henüz ne bir tarihçinin ne de hayali bir tarihçi olarak gördüğü roman yazarlarının ilgilenebileceği kadar eski olmadığını düşünmektedir. Ahmet Mithat Efendi'nin, Osmanlı eğitim tarihinde mekteplerin köklü geçmişini yok sayarak II. Abdülhamid döneminde açılan mekteplere vurgu yapması, dolaylı olarak geleneksel eğitim kurumlarının işlevlerini yitirdiği kabulüne dayanmaktadır. Ancak, öykü içerisinde, yeni bir eğitim sisteminin tasviri ya da mevcut sistemde ne gibi değişikliklerin yapılması gerektiğiyle ilgili özel bir vurgu bulunmamaktadır. Sadece, Ahmet Mithat Efendi'nin geleneksel eğitime yönelttiği eleştirilerden hareketle çeşitli ipuçları çıkarılabilir. Senai Efendi ve Şinasi Bey'in öğrenim gördükleri okullara bakıldığında, dönemin Osmanlı eğitim sistemi içerisinde hem biçim hem de içerik bakımından, birbirlerinden oldukça farklı eğitsel süreçlerin aynı anda görülebildiğini söylemek mümkündür.

Senai Efendi'nin eğitim süreci köyde başlar. Yaşadığı köyün imamından okuma yazma öğrendikten sonra, babasının arzusu üzerine, annesiyle birlikte altı yaşında Bursa'ya taşınır. Altı yaşında Bursa Rüştüyesi'ne başlayan Senai Efendi, on bir yaşındayken "birincilik şahadetnamesiyle" mezun olur. Mezuniyetin ardından, Bursa'da iki yıl da medrese eğitimi görmüştür. Medrese eğitimi sayesinde Arapça, Farsça ve yazı yazmada kendisini geliştirir. On üç yaşına geldiğinde ise, yine babasının isteği üzerine, Mekteb-i Sultânî'ye kayıt olmak için annesiyle beraber İstanbul'a yerleşir. Ne var ki İstanbul'a Kasım ayında geldikleri için kayıt olamaz. Mekteb-i Sultânî'de kayıtlar bitmiş, eğitime başlanmıştır. Bundan dolayı Senai Efendi bir sene sonraki kayıtları beklemek zorunda kalmıştır. Bu süre zarfında, Medresede gördüğü eğitimi devam ettirir. On dört yaşına geldiğinde, Mekteb-i Sultânî'ye kayıt yaptırır (Bahtiyarlık: 6-8). On yedi on sekiz yaşlarındayken de Mekteb-i Sultânî'den mezun olur (Bahtiyarlık: 15). Mezuniyetin ardından, kendi isteğiyle, hukuk eğitimi almak için Avrupa'ya gider. Ancak okula başlayamaz ve tekrar İstanbul'a döner (Bahtiyarlık: 33-41).

Dönemin Osmanlı eğitim sistemiyle ilgili tarihsel verilerle, Senai Efendi'nin Mekteb-i Sultânî öncesindeki eğitim süreci arasında çeşitli örtüşmeler bulunduğu gibi tutarsızlıklar da mevcuttur. Ahmet Mithat Efendi, Senai Efendi'yi, geleneksel Osmanlı eğitim sistemine göre, bir öğrencinin sıbyan mektebine başlaması gereken bir yaşta (altı

yaşında) Bursa Rüştîyesi'ne başlatmış ve rüştîyeye başlama yaşında da (on bir yaşında) bu okuldan mezun etmiştir. Osmanlı eğitim sistemi içerisinde Tanzimat Döneminde açılmış ve zamanla yaygınlaşmış olan "Mekteb-i Rüştîye"ler, dönemin koşullarına göre geleneksel eğitim ile Batılı tarzda eğitimi bir arada veren okullardır. Bu okullar ilk önce İstanbul'da açılmış, ardından da taşrada yaygınlaşmıştır (Somel, 2010: 65). Osmanlı coğrafyasında Mekteb-i Rüştîyeler, İstanbul dışında, ilk defa Bursa, Edirne ve Bosna'da açılmıştır (Somel, 2010: 94-97). Dolayısıyla, Senai Efendi, Mekteb-i Rüştîyelerin taşradaki ilk örneklerinden birisinde eğitim görmüştür. Senai Efendi'nin Bursa Rüştîyesi'ndeki eğitimi beş yıl sürmüştür. Ancak Mekteb-i Rüştîyelerde eğitim süresi, başlangıçta üç sene olarak kararlaştırılmış olmasına rağmen, daha sonra, dört ve altı yıla kadar çıkartılmıştır, beş senelik öğrenimin ise uygulanıp uygulanmadığı bilinmemektedir (Doğanay, 2011: 268). Senai Efendi, Rüştîyeye oldukça erken bir yaşta başlamış ve mezun olmuştur. Dolayısıyla Senai Efendi'nin, rüştîye eğitimiyle ilgili olarak, öyküde anlatılanlarla tarihsel gerçeklikler arasında uyumsuzlukların varlığından söz etmek mümkündür.

Senai Efendi'nin, köyde ve Bursa Rüştîyesi'nde oldukça hızlı ilerleyen öğrenim süreci, Mekteb-i Sultânî'ye başlamadan önce duraksar. Rüştîye sonrasında iki yıl Bursa'da medrese eğitimi görür ve Mekteb-i Sultânî'nin kayıt zamanını geçirdikleri için, bir yıl da İstanbul'da beklemek zorunda kalır. Toplamda üç yıllık bekleme süresinin Senai Efendi'yi, Mekteb-i Sultânî'ye kayıt yaşına getirdiğini söylemek mümkündür. Nitekim daha önce hızlı ilerleyen eğitim süreci, bu beklemeyle, Osmanlı eğitim sistemi açısından, normal seyrine döner.

Şinasi Bey'in ise Mekteb-i Sultânî öncesinde "İbtidâîyye Mektebi"nde eğitim gördüğü belirtilmiştir:

Şinasi'nin maârif-i ibtidâîyyeye ne yolda tahsil eylediğine dair tafsilât vermeye muhtaç ve mecbur değiliz. Semih Efendi maarif-mend ve hikmet-tıynet bir zatın oğlu mektebe bile muhtaç mı olur ki maârif-i ibtidâîyyesini nasıl tahsil eylediğine dair ahz-ı malûmâta lüzum ve mecburiyetimiz olsun? (Bahtiyarlık: 9).

İbtidâî mektepleri, Tanzimat sonrasında ilköğretimi yeniden yapılandırmak amacıyla devlet tarafından açılan ilk devlet okullarıdır. Bu ilk ibtidâî mekteplerinde, Selim Sâbit Efendi'nin, "Usûl-i Cedîd" (yeni yöntem) isimli, pedagojik yaklaşımı uygulanmıştır. Selim Sabit Efendi, Tanzimat Döneminde Paris'e eğitim amacıyla gönderilerek "Dârü'l-Fünun"a öğretmen olması kararlaştırılan iki kişiden birisidir



(Doğan, 1991: 18). Usûl-i Cedîd ise gerek ders araç ve gereçlerinde gerekse öğretim yöntemlerinde geleneksel yöntemlerin bırakılarak yeni ve etkili öğretim yöntemlerinin kullanılması anlamına gelmektedir (Doğan, 1991: 169). İbtidâî mekteplerinden alınan sonuçların olumlu olması üzerine, dönemin "Maârif Nezâreti" bu okulların sayısını arttırılmasına ve mevcut sıbyan mekteplerinin ibtidâî mekteplerine dönüştürülmesine karar vermiştir. Başlangıçta sayıları oldukça sınırlı olan ibtidâî mekteplerinin zamanla sayıları arttırılmıştır. II. Abdülhamid döneminin sonlarında, sıbyan mektepleri yerine "geleneksel yöntemlerin uygulandığı ibtidâî mektepleri", devlet tarafından açılan ilköğretim kurumlarına ise "usûl-i cedîde uygulayan ibtidâî mektepleri" adı verilmeye başlanmıştır (Somel, 2010: 145-146).

İbtidâî mektepleri, devlet tarafından, ilköğretimi yeniden yapılandırmak amacıyla açılmıştır. Şinasi Bey'in maârif-i ibtidâîyede öğrenim gördüğünün belirtilmesi, başlangıçtan itibaren geleneksel eğitim sistemiyle bağının koparıldığını göstermesi açısından önemlidir. Şinasi Bey'in ibtidâîye sonrasında Mekteb-i Sultânî'ye devam ettiği belirtilmiş ancak bu geçişin nasıl olduğuyla ilgili herhangi bir detaya yer verilmemiştir. Nitekim ilköğretim düzeyinde eğitim veren bir okul olan ibtidâîye sonrasında, lise düzeyinde bir eğitim veren okul olan Mekteb-i Sultânî'ye geçebilmek için ara kademedeki rüştiye eğitimi bulunmaktadır. Ahmet Mithat Efendi'nin bu sorunu Şinasi Bey'in babası Semih Efendi aracılığıyla aşmaya çalıştığını düşünmek mümkündür.

Senai Efendi ve Şinasi Bey'in öğrenim hayatı, Mekteb-i Sultânî'de kesişir. Bugünkü adı Galatasaray Lisesi olan Mekteb-i Sultânî, dönemin siyasi koşullarının sonucu olarak, 1868 yılında "Fransa Eğitim Bakanlığı" ile iş birliği yapılarak kurulmuş, Müslüman ve gayrimüslim öğrencilerin birlikte eğitim görebileceği, lise düzeyinde bir okuldur. Okulun eğitim dili, Osmanlıca ve Fransızcadır. Eğitim programında Din, Osmanlı Tarihi, İslam Tarihi, Arapça, Farsça, Osmanlıca, Edebiyat, Coğrafya ve Hüsni Hat gibi derslerin yanı sıra Fransızca verilen Doğa Bilimleri, Hukuk ve Felsefe ayrıca Eski Yunanca ve Latince gibi dersler de bulunmaktadır. Okulun kuruluşundaki iş birliği, derslere de yansıtılmıştır. Mekteb-i Sultânî paralı bir okul olmasına rağmen, başarılı Müslüman öğrenciler bir sınavdan geçtikten sonra parasız yatılı olarak da bu okula devam edebilmektedir (Somel, 2010: 77-79). Hem Senai Efendi'nin hem de Şinasi Bey'in, Mekteb-i Sultânî'de paralı ve yatılı öğrenim gördükleri belirtilmiştir (Bahtiyarlık: 3,7,23). Bu okuldan mezun olan öğrenciler, Fransız üniversitelerinde yüksek öğrenimlerine

devam edebilme hakkına sahiptir. Ayrıca, bu bireyler memuriyette kolaylıkla iş bulabildikleri gibi hızlı bir de şekilde yükselebilmektedir.

Mekteb-i Sultânî'nin Fransız Hükümetiyle iş birliği yapılarak kurulması, geleneksel Osmanlı ve Batılı eğitim sistemlerine ait derslerin birlikte verilmesi ve bazı derslerin Fransızca okutulması, okulun Batılı tarzda eğitim verdiğinin göstergeleridir. Bu durum geleneksel çevrelerce eleştirilmiştir. Öykü içerisinde, Mekteb-i Sultânî'yle ilgili toplumsal algı da gösterilmeye çalışılmıştır:

Hesap, hendese, fizik ve kimya gibi şeylerin ne olacaklarına bir türlü akıl erdiremeyerek hele Fransızca lisanı Ağa'nın bilküllüye suratını ekşittiyse de badema bu mektepten çıkanlardan maada kimsenin büyük adam olamayacağını ve hele politika memurlarının bile bu mektepten neşet edeceklerini işitince işte bu arzuyu def kabil olamadığından biricik oğlunu Mekteb-i Sultânî'ye vermek mecburiyetine katlandı. (Bahtiyarlık: 7)

Mezunlarının özellikle bürokraside kolaylıkla iş bulmaları ve yükselebilmeleri, Osmanlı Devleti'nin hem genel olarak Tanzimat sonrasında açılan ve Batılı tarzda eğitim verdiği düşünülen okullarla ilgili tavrını hem de özel olarak Mekteb-i Sultânî'ye yaklaşımını göstermektedir. Devletin tavrının, yeni okullarla ilgili toplumsal algının değişmesinde ve geleneksel çevrelerden gelen eleştirilerin fazla dikkate alınmamasında etkili olduğu düşünülebilir.

Senai Efendi ve Şinasi Bey'in öğrenim hayatlarına bir bütün olarak bakıldığında on dokuzuncu yüzyılda okulların Osmanlı eğitim sistemindeki yeri ve okulda eğitimle ilgili bazı hususlar tespit edilebilir. Yapılacak tespitleri kendi içerisinde ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi öğrencilerin okul tercihleriyle, ikincisi genel olarak Osmanlı eğitim sisteminde okulların yeriyle ilgilidir. Öğrencilerin gideceği okulun belirlenmesinde ailenin tercihinin belirleyici olduğu görülmektedir. Aile içerisindeki konumu nedeniyle baba, çocukların eğitimiyle ilgili kararı veren otoriteyi temsil etmektedir. Babanın, okul tercihiyle ilgili kararı verirken çocuğunun mesleki geleceğini ve yaşanan toplumsal değişimi dikkate aldığı görülmektedir. Ayrıca, tercihlerinde, on dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal değişimin etkisini görmek mümkündür. Yaşanan toplumsal değişime bağlı olarak, özellikle Batı tarzı eğitim veren okullar tercih edilmektedirler. Ancak ilerleyen süreçte çocuklar, kendi tercihleriyle eğitim süreçlerinin ilerleyişine karar verebilirler. Genel olarak Osmanlı eğitim sistemi içerisinde okulların yeri açısından bakıldığında, on dokuzuncu yüzyılda, bir taraftan geleneksel eğitim kurumları varlığını devam ettirirken diğer taraftan Batılı tarzda eğitim veren okulların

açıldığı görülmektedir. Geleneksel eğitim sisteminin on dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal değişime cevap vermemesi, Osmanlı Devleti'ni çeşitli düzenlemeler yapma mecburiyetinde bırakmıştır. Devlet, düzenleme yaparken, geleneksel eğitim sistemini tamamen değiştirmek yerine, hem mevcut sistemi ve eğitim kurumlarını korumak hem de yeni okullar açmak yoluna gitmiştir. Bu şekilde yaparak, yeni okullarla ilgili toplumsal muhalefeti karşısına almak istemediğini iddia etmek mümkündür. İçerik ve biçim olarak birbirlerinden oldukça farklı eğitim anlayışına dayanan bu iki sistem, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı eğitiminde bir arada varlığını devam ettirmiştir. Öğrenciler de bu iki sistemden herhangi birisindeki eğitim kurumlarında öğrenimlerini devam ettirebildikleri gibi, geleneksel eğitim kurumlarında başladıktan sonra Batılı eğitim kurumlarında da öğrenimlerine devam edebildikleri görülmektedir.

#### 4.2.1.5.2. Mesleki Eğitim.

Mesleki eğitimin iki ayrı düzeyde öykü içerisinde konu edildiği söylenebilir. Öncelikle Senai Efendi ve Şinasi Bey'in meslek hayatına girişleri detaylı bir şekilde tasvir edilmiştir. Ardından dönemin Osmanlı toplumu açısından meslek, daha geniş bir çerçevede ele alınarak, ekonomi ve eğitim kurumlarıyla da ilişkilendirilmiştir.

Senai Efendi, babası Yamalı Musa Ağa'nın beklentileri doğrultusunda öğrenim görmüştür. Okuma yazma bilmeyen taşralı bir mültetim olan Yamalı Musa Ağa, iltizam sistemi sayesinde elde ettiği gelirden çok daha fazlasını, üst düzey devlet görevlerine sahip olunca elde edebileceğini düşünmektedir. Ancak üst düzey devlet görevlerine gelebilmenin koşulu iyi bir eğitimden geçmektir. Yamalı Musa Ağa, kendisinin gerçekleştiremediği bu ideali Senai Efendi'den bekler:

Oğlum! Bari sen benim gibi hayvan kalma. Şehre git! Oku! Yaz! Terbiye ol!  
Talihinde varsa paşa bile olursun. Benim gibi çiftçi kalmak bahtiyarlık mıdır?  
(Bahtiyarlık: 3)

Senai Efendi okuma yazmayı köyünde öğrendikten sonra Bursa Rüştüye'sine gitmiştir. Rüştüye'den sonra çevresi, idadiye gitmesini telkin etmiş, annesi ise oğlunu asker olarak yetiştirmek istemiştir. Ancak, "pederinin arzusu çocuğu asker etmek değil mülkiye tarikinde büyütmek olduğundan" babasının kararı doğrultusunda Mekteb-i Sultânî'ye kayıt ettirilmiştir (Bahtiyarlık: 7). Eğitiminin ardından, Senai Efendi, "devâir-i hükûmetten birisine devama başla"r. Ancak "devâir-i hükûmetin usûl-i idarisini dahi beğenmediğinden" memuriyetten ayrılır. Kendisine uygun bulduğu meslek, "sefirliğe"

kadar yükselebileceği düşüncesiyle, "Hariciye Nezareti"nde "diplomat"lıktır. Ancak, diplomatlıktan elde edeceği kazancı kendisine yeterli görmez, ne zaman istese bu mesleğe başlayabileceğini düşünmektedir (Bahtiyarlık: 15). Dolayısıyla Hariciye Nezareti'nde işe başlamaz. Hukuk eğitimi almak üzere Paris'e gider:

Hazır bu kadar tahsil eylemişken mükemmel bir avukat olmaya şunda ne kalmış. Paris'te iki üç senecik daha tahsil ederse mükemmel bir avukat olacak. İstanbul'a gelecek. Her ne kadar İstanbul mahakimi henüz muntazam olmayıp avukatlık sanatı dahi Türkler miyanında maayibden gibi bir suretle telâkki edilmekteyse de tebaa-i ecnebiyye ile Müslüman ve Rum ve Ermeni gibi tebaa-i Osmâniyye arasında mühim birçok davalar nadir olmadığından işte bunlara vekâlet edecek. Dünyanın paralarını kazanacak! Avrupadan buraya gelen ecnebi avukatları az para mı kazanıyorlar? Ferih fahur yaşadıktan maada büyük büyük servetler bile peyda ediyorlar. (Bahtiyarlık: 35)

Senai Efendi hukuk eğitimi görmek amacıyla önce Paris ardından da İtalya'ya gider ancak yaşam tarzı nedeniyle eğitimini tamamlayamadan oldukça zor koşullarda İstanbul'a döner (Bahtiyarlık: 37-41).

Şinasi Bey'in meslek edinme süreci ve bununla bağlantılı olarak eğitiminde ise babası Semih Efendi'nin belirleyiciliği görülmektedir. Semih Efendi, kendisi bir memur olmasına rağmen, memuriyet ve askerlik gibi mesleklere karşı oldukça mesafeli bir şekilde tasvir edilmiştir (Bahtiyarlık: 8-9). Oğlu Şinasi Bey'in, asker ya da memur değil serbest meslek sahibi olmasını istemektedir.

A sultanım! Oğlunuzu sanatkâr veyahut tacir edecekseniz şöyle pek de zengin bulunmadığınız hâlde senevi üç beş kuruş masrafa tahammül ederek Galatasaray'a yazdıracağınıza bir sanata çırak verseniz kavliniz ile fiiliniz daha mütenasip düşmez miydi? (Bahtiyarlık: 9)

Semih Efendi, oğlu Şinasi Bey'in geleneksel yollarla meslek sahibi olmasını istememektedir. Kendi beklentilerine uygun olduğunu düşünerek Şinasi Bey'i önce ibtidâî mektebine ardından da Mekteb-i Sultânî'ye kaydettirmiştir.

Efendim! Ben oğlum sanatkâr olsun diyorsam yorgancı ve yahut yemenici çırağı olsun demiyorum... Ben oğlum tacir olsun diyorsam bakkal veyahut attar olsun demiyorum. İstanbul ve Galata ve Beyoğlu mağazalarını gezip sanayi derece-i terakkisine dâll olan bunca icâzkârâne masnuâtı görmüyor musunuz? Üstatlarından gördüklerinden başka bir şey yapmayanlar bu âsâr-ı mevcûdâne bu mamûlât-ı muhterîaneyi meydana koyabiliyorlar mı? Bahçekapısı ve Galata gibi merâkiz-i ticâriyyede bulunan mağazaları görmüyor musunuz ki derunlarında birer yazıhaneden başka bir şey bulunmadığı hâlde size iki kelimeyle iki bin kese akçelik mal devrediyorlar bunlarla kırk paralık kuru kahve satan tacir arasındaki farkı bulamıyor musunuz? 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

nefice-i muhâkememi dahi miras bırakayım da kendisi fiilinde muhtar olduğu zaman nasıl isterse öyle hareket eylesin. Ben şimdi kendi kendime düşünüyorum ki ben Şinasi'nin nasıl babasıysam benim de öyle bir babam bulunmuş olsaydı ben bahtiyar olabilirdim. Cenabıhak bir kimseyi bahtiyar etmek için ne verebilirse bana vermiştir. Vücudum sakat değil tam! Aklım nakıs değil kâmil! Tab'ımda tembellik yok çalışkanlık var! Mütâlâa-i hükmiyyem miskinliğe rızadan ibaret değil bahtiyarlık arzusundan ibaret! İşte Cenabıhak bunları her kime verirse o adam bahtiyar olabilir. Fakat aldığı terbiye ve peyda eylediği meslek benim terbiyem ve benim mesleğim olmamalıdır. Benim Şinasi'ye verdiğim terbiye ve ona gösterdiğim meslek olmalıdır. (Bahtiyarlık: 9-10)

Ahmet Mithat Efendi'nin, Semih Efendi'nin düşünceleri üzerinden, dönemin meslek algısını ve mesleki eğitimini tartıştığı söylenebilir. Bu tartışmayı iki ayrı düzeyde yürütmektedir. Öncelikle, mevcut sanayi ve ticareti ve bunların eğitimle ilişkisini genel olarak değerlendirir. Ardından, tartışmayı, Semih Efendi'nin oğlu Şinasi Bey'in eğitim ve meslek tercihleriyle özelleştirir.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre, ustadan çırağa aktarılarak ilerleyen geleneksel meslek anlayışında çırağların, ustalarından öğrendiklerinin ötesine geçmeleri mümkün değildir. Bu durum mevcut üretim ve ticaret anlayışının kendisini yenilemesinin önündeki en büyük engel olarak görülmektedir. Usta çırak ilişkisine dayalı geleneksel yöntem değişmediği sürece bu engelin aşılması olanaklı değildir.

Ahmet Mithat Efendi, mesleki eğitim hakkındaki görüşlerini, Semih Efendi'nin oğlu Şinasi Bey'le ilişkisi üzerinden özelleştirir. Semih Efendi, Şinasi Bey'in memur olmasını istemese de mezunlarının çoğunlukla bürokraside iş sahibi olduğu Mekteb-i Sultânî'ye gitmesinde bir çelişki olmadığını düşünmektedir. Ayrıca oğlunun meslek seçiminde belirleyici değil yönlendirici bir role sahip olmayı tercih etmektedir. Şinasi Bey'in Mekteb-i Sultânî'de aldığı eğitim ve Semih Efendi'den öğreneceği hayat tecrübesiyle kendisi için en iyi mesleği seçeceğini düşünmektedir. Şinasi Bey, babasından edindiği tecrübeyle Mekteb-i Sultânî'deyken ne iş yapacağına karar verir. Memur olmayacaktır, yaşı gereği geleneksel yollarla bir meslek sahibi olamayacağının da farkındadır. Henüz Mekteb-i Sultânî'de öğrenciyken, İstanbul'dan uzaklaşıp Anadolu'da çiftçi olmaya karar vermiştir. Mezuniyetinin ardından bu düşüncesini gerçekleştirir ve Semih Efendi de elindeki olanaklar çerçevesinde Şinasi Bey'e yardımcı olur.

Şimdi şunu da haber verelim ki Şinasi mektepte tüneffüs ve oyun zamanlarıyla karyolasında uykuya varıncaya kadar olan zamanını «Mezon Rustık» yani « Köylü Hanesi» ve «Baskor» yani « Kümesçilik» gibi hep köylülüğe ait kitaplar okumakla imrar edip her tatil günü Kasımpaşa bostanlarına gider ve sabahtan akşama kadar amele gibi bahçıvanlık edip bu iş esnasında dahi hangi mahsulün hangi mevsimde ekileceğini ve hangi hizmetlere muhtaç olduğunu bahçıvanlara sorup bellerdi. (Bahtiyarlık: 29)

Roman içerisinde mesleki eğitimin kurumsal olarak nasıl olması gerektiğiyle ilgili özel bir vurgu yoktur. Mekteb-i Sultânî öğrencisi Şinasi Bey, henüz öğrenciyken köye yerleşmeye karar vermiş ve bu kararını gerçekleştirebilmek için öğrencilik döneminde hazırlanmaya başlamıştır. Dolayısıyla Şinasi Bey'in hazırlık süreci, bir çeşit mesleki eğitim süreci olarak okunabilir. Bu süreçte Şinasi Bey, bir taraftan tarım ve hayvancılıkla ilgili Fransızca kitaplar okurken diğer taraftan boş vakitlerinde tarlalarda çalışır. Dolayısıyla Ahmet Mithat Efendi'nin kafasındaki mesleki eğitim sürecinin nasıl olması gerektiğini de bu satırlardan çıkarsamak mümkündür. Bir taraftan okulda Batılı teorik dersler görüp diğer taraftan işyerinde uygulama yapmak, mesleki eğitimde uygulanan genel yaklaşıma işaret etmektedir. Şinasi Bey'in okuduğu kitapların Fransızca olduğunun vurgulanması, Mekteb-i Sultânî öğrencisi olduğunun bir göstergesi olarak düşünülebileceği gibi mesleki eğitimle ilgili Osmanlıca kitapların eksikliğini de örtük bir biçimde eleştirmektedir.

Nankör herifler! İstanbullu size güzel güzel akıllar öğrettiği için mi fena oldu? A be herifler! Bu çocuğun ne olduğunu henüz anlayamadınız mı? Herif kuluçkasız piliç çıkartıyor be! Dört tahtadan bir sandık yaptı içine rakı ile mi ne ile yanan bir kandil koydu. Bastı yumurtayı! Bastı yumurtayı! İki yüz pilici birden çıkarttı! Evvelki sene kuraktan tarlalarımızda ot bile yokken onun pamukları adam boyu yükselip kozalakları kafamız kadar oldu! Hâlbuki herif tarlasını sulamak için hark açarken «Buraya pathıcan mı ekecek? Hiç pamuk tarlası sulanır mıymış?» diye gülüyorduk. Sonra şu araziye on beş günlük ameliyatla su altına alabileceğini söyledi. Hepimiz kandık. İşte başladık! Başlayalı beş gün olduğu halde bakınız ne kadar iş gördük? Herif öyle kör kazma ağaç kürek küfe sepetle iş görmüyor! Bir kere şu elinizdeki kazmaya bakınız! Toprağa gösterir göstermez gömülüp gidiyor. Şu demir kürekleri rüyanızda gördüğünüz var mıydı? Bir daldırıştta otuz okka toprak kaldırıyorlar. Ya şu el arabalarına ne dersiniz? Yüz yirmi okka toprağı bir adam kaldırıp iki dakikada yüz yirmi adım yere götürüyor. Çocuğun dediğini yapacak olursak bütün beş yüz dönüm yeri su altına alıp pamuk ekeceğiz Allah dahi inayet ederse ilk senesinin mahsulüyle bütün zahmetimizi çıkarabileceğiz. (Bahtiyarlık: 20-21)

Şinasi Bey, bütünüyle geleneksel yöntemlerle tarım ve hayvancılık yapan bir köye yerleşir. Amacı, deneyimini ve öğrendiklerini bu köyde uygulamaktır. Şinasi Bey'in köylülerle ilişkisi, öğretmen öğrenci ilişkisine benzer bir ilişki olarak öykülenmiştir. Şinasi Bey, tarım ve hayvancılıkla ilgili öğrendiklerini uygular ve köylülere de öğretir. Alınan sonuçlar, köylünün Şinasi Bey'e olan sevgi ve saygısını arttırmıştır.

On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumunda geleneksel mesleki eğitim ilişkilerinde bir değişim süreci gözlemlenmektedir. Özellikle usta çırak ilişkisine dayalı mesleki eğitim sürecinin yaşanan toplumsal değişime cevap veremediği görülmektedir. Dolayısıyla geleneksel mesleki eğitim sürecinin işlevini yitirdiğini söylemek mümkündür. Profesyonel denilebilecek bazı mesleklerde eğitim, usta çırak ilişkisine

dayalı geleneksel yöntemlerle gerçekleşmemektedir. Belli okullarda okuyup buralardan mezun olduktan sonra diploma alınarak yapılabilecek yeni meslek grupları ortaya çıkmaktadır. Bu değişimin gözlemlenebildiği ilk kurum bürokrasidir. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda açılan yeni okullardan mezun olanların, bürokraside iş bulup yükselmeleri daha kolay olmaktadır. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin toplumsal değişime uyum kapasitesini gösteren bir detaydır. Devletin, yaşanan toplumsal değişime uyum sağlama araçlarının en önemlilerinden birisi de bürokrasiyi yeniden yapılandırmaktır. Açılan yeni okullardan mezun olanların doğrudan bürokraside iş bulabilmeleri bunun göstergesidir. Bürokrasideki yeniden yapılanmanın eğitim sürecine yansımaları, Mekteb-i Sultânî örneğiyle gösterilmeye çalışılmıştır. Ahmet Mithat Efendi, bürokrasiyle sınırlı olan bu değişimin, ekonomi başta olmak üzere, diğer toplumsal kurumlarda da gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Nitekim Senai Efendi, Mekteb-i Sultânî sonrasında hukuk eğitimi almak ister ancak bunun için Paris'e gitmesi gerekmektedir. Ayrıca Semih Efendi, oğlu Şinasi Bey'in bürokraside kariyer yapmasını istememesine rağmen, mevcut eğitim sistemi içerisinde kendi beklentilerine uygun başka bir okul seçeneğinin olmadığından oğlunu Mekteb-i Sultânî'ye kaydettirmiştir. Kısaca söylemek gerekirse, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunun yaşadığı değişime bağlı olarak geleneksel mesleki eğitim sürecinin işlevini yitirdiği görülmektedir. Mevcut eğitim sistemi, yaşanan değişime bağlı olarak ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap verebilecek düzeyde değildir. Bunun için, bürokraside olduğu gibi, diğer toplumsal kurumlarda meslek sahibi olmak isteyen kişilerin öğrenim görebileceği yeni okulların açılması gerekmektedir.

Senai Efendi ve Şinasi Bey'in meslek tercihlerinde babalarının belirleyici olduğu görülmektedir. Babalar, çocuklarının kariyerleriyle ilgili beklentilerini yaşanan toplumsal değişimi göz önünde tutarak belirlemiştir. Senai Bey'in babası Yamalı Musa Ağa bir mültezim, Şinasi Bey'in babası Semih Efendi ise ilmiye mezunu bir memurdur. Her iki baba da geleneksel Osmanlı toplumsal kurumlarının temsilcisi olarak tasvir edilmiştir. Bu çerçevede değişen toplumsal koşullara cevap veremeyen bir toplumsal düzeni temsil ettiklerini iddia etmek mümkündür. Kendileri, geleneksel toplumsal kurumların temsilcisi olmalarına rağmen, çocukları için düşündükleri gelecek, kendi nesnel konumlarından farklıdır. Çocuklarının değişen toplumsal koşullara uygun mesleklere sahip olmalarını istemektedirler. Ayrıca bu mesleklere sahip olmaları için geleneksel eğitim kurumlarını değil, Tanzimat Döneminde açılmış ve Batılı tarzda eğitim veren

okulları tercih etmişlerdir. Ancak on dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal değişime bağlı olarak çocuklar, babalarının kendileri için belirlediği gelecek kurgusundan farklı tercihlerde bulunabilmektedir. Çocukların tercihlerinde, Batı kültürünün etkisi ve aldıkları eğitim belirleyici olmaktadır.

#### 4.2.1.5.3. Kadınların Eğitimi.

Ahmet Mithat Efendi, Bahtiyarlık romanında, kadınların eğitimi konusuna özel önem vermiştir. Romanda, özel olarak kadınların eğitimine ayrılmış "Terbiye-i Nisvân" başlıklı bir bölüm bulunmaktadır. Ahmet Mithat Efendi, kadınların eğitimi konusunu hem genel bir eğitim sorunu olarak ele almış hem de Nusret Hanım üzerinden bu genel sorunun özel boyutlarını öyküleyerek göstermeye çalışmıştır. Ancak, Nusret Hanım'ın eğitim serüveni, bütünüyle evde gerçekleştirildiği için, aşağıda "Evde Eğitim" başlıklı bölümde konu edilecektir. Dolayısıyla burada sadece, Terbiye-i Nisvan başlıklı bölümünden hareketle, Ahmet Mithat Efendi'nin kadınların eğitimiyle ilgili genel düşünceleri ele alınacaktır.

Bundan evvel mekâtib-i askeriyyenin bile programları birçok cihetlerden muhtâc-ı ıslah ve ikmal olup mekâtib-i rüşdiyye ise hemen her muallimin kendi dirayetine havale olunmuş gibi bir hâlde ve hele etfal-i inas için bir talim ve terbiye programı bilküllüye mefkud bir surette olduğundan kız babaları kızları nasıl terbiye ve talim edeceklerini bilemeyerek her biri bir yola gitmekteydiler.

Meselâ bazıları eski usuce mahalle mekteplerinde çocuklarına birkaç hatim ettirtir ve şu tahsili biraz daha ileriye götürmek arzusunda bulunursa çocuğa bir de inşa okuturdu ki namaz kılmak için Kur'an okumaya olan ihtiyaç anlaşılabilirdiği hâlde yazı yazmayan ve hiç de yazmayacak olan bir kız çocuğa inşa okutmanın lüzumu bir veçhile anlaşılamazdı. Bazılarıysa kızlarının tedrisini kendileri deruhte ederek bir yandan mahalle mekteplerinde hafız olmaya kadar cebreyledikleri kızcağızları diğer taraftan dahi kendileri emsileden başlatarak bina maksut merak avamıl izhar kafıye diye âdetâ 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. 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 muallimler alırlar veyahut çocuğu biraz büyür büyümüş rahibeler idaresi altında bulunan Frenk mektebine verirlerdi ki bu kızlar dahi Avrupalı bir kızın öğrendiği şeyleri tahsil eyledikleri hâlde kendi hanelerine kendi mafşet-i Osmaniyeleri dairesi dahilinde bu tahsillerinin imkan-ı tatbikini bulamamak ve kendi baba ocağının yabancısı addolunmak gibi bir müthiş istikbale müheyya edilmiş olurlardı (Bahtiyarlık: 42-43).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre, geleneksel eğitim sistemi, yaşanan toplumsal değişime uyum sağlayabilecek kapasitede olmadığı gibi kadınların eğitimi de istenen



seviyede değildir. Geleneksel Osmanlı eğitim sisteminde, askeri eğitim programları ıslah edilememiş, rüştiyeler öğretmenlerin gayretlerine terkedilmiş ve kız çocuklarına özel eğitim seçenekleri oluşturulamamıştır. Mevcut sistem içerisinde kız çocuklarının eğitim seçenekleri oldukça sınırlıdır. Bu sınırların ötesine geçmek isteyen babaların, çocuklarının eğitimi tamamlamak için farklı yöntemler denedikleri görülmektedir. Genel olarak bakıldığında, mevcut sistem içerisinde, babaların, kız çocuklarının eğitimi için tercih ettikleri seçenekleri ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, geleneksel Osmanlı eğitim sisteminin sunduğu olanaklar çerçevesinde kalarak kız çocuğunu eğitmektir. Geleneksel sistem içerisinde eğitim gören bir kız çocuğu, mahalle mektebinde Kur'an okumayı, namaz kılmayı öğrenir. Bunun ötesine geçmek isteyen bir aile ise çocuğuna özel olarak Osmanlıca okumanın yanında Arapça ve Farsça'dan herhangi birini ya da her ikisini birden öğretebilir. Kız çocuklarının eğitiminde geleneksel yolları tercih etmek istemeyen "alafranga heveskârı olan babalar" ise ya evlerine Batılı öğretmenler alarak ya da çocuklarını, biraz büyüdükten sonra, rahibelerin yönetimindeki Batılı okullara vererek eğitimlerini tamamlamaya çalışırlar. Ahmet Mithat Efendi'ye göre, kız çocukların eğitimi için tercih edilebilecek her iki seçeneğin de çeşitli açılardan eksikleri ve sakıncaları bulunmaktadır. Geleneksel yol tercih edildiğinde mahalle mektebine gidip temel din kurallarını ve sadece okumayı öğrenen bir kız çocuğunun eğitimi, okumayı öğrenip yazmayı öğrenemediği için, eksik kalmaktadır. Ayrıca, mahalle mektebini tamamladıktan sonra Arapça ve Farsça öğrenen kızlar, dini bilgilerde kendilerini kısmen yetiştirip bu dillerdeki edebi eserleri okuma imkanına sahip olsalar da bunun dışında bir fayda sağlayamamaktadır. Alafranga heveskârı babaların tercihiyle, evde ya da Batılı okullarda Batılı tarzda eğitim gören kızlar ise aldıkları eğitimin sonucunda öğrendiklerini uygulayamamak hatta kendi toplumlarına yabancılaşmak gibi sorunlarla karşılaşmaktadır.

Asr-ı celîl-i Hazret-i Abdülhamîd-i Gazî'nin her bir eseri her ne zaman olsa muhassenât-ı asrıyyeden addolunabilecek kadar büyük şeyler olup bunlar miyanında en büyüklerinden birisi dahi alelumum etfalın ve alehusus etfâl-i inâsın terbiye ve talimleri için iktiza eden programların kat'iyen tayin olunmaları kaziyeleri addolunsa sezadır. (Bahtiyarlık: 42)

Ahmet Mithat Efendi, II. Abdülhamid'in, genel olarak çocukların özel olarak da kız çocuklarının eğitimi için programlar açtırmasını bu dönemde yapılan önemli yeniliklerden birisi olarak görür. Bu dönemde yapılan düzenlemelerle geleneksel eğitim sistemde eleştirilen sorunların büyük ölçüde giderildiğini düşünmektedir.

Maarifçe tensikat-ı ahîremiz hamdolsun bu fenalıkların kâffesini bertaraf ederek eylevm Osmanlı kadını olacak bir kızın okuyup yazmasını ve dininin ve milletin tarihini ve kendine mahsus olacak ve bahusus kadına muvafık gelebilecek suretteki edebiyatını ve hesabını ve usûl-i defteriyyesini ve ekonomisini öğrenmesi için iktiza eden tertibât-ı tahsiliyyeyi yoluna konulmuş ve hatta bunun için kitaplar bile telif ve neşrolunmuş bulunduğundan badema kız babaları evlâtlarının talim ve terbiyelerini bizzat kendileri deruhte bile edecek olsalar ne yolda talim edeceklerini bilerek düçâr-ı hayret olmayabilirler.

Zevciyyet-i cibillî eğerçi kadınları erkeklerin emir ve nehiyelerine muti ve münkad olmak mecburiyyeti ile bağlamışsa da erkekler dâire-i tufüliyyetten çıkıncaya kadar kadınların terbiye ve sevklarine terkedilmiş bulduklarından bir milletin kadınları ne kadar terbiyeli olursa erkekleri dahi o kadar terbiyeli olabilmek muhakkat-ı tabîyyedendir. Kadınlar erkeklerin ilk mürebbii ve muallimleridirler. Binaenaleyh Darümuallimîn'de müstait hocalar yetiştirilmedikten sonra nasıl ki mekâtibin ıslahı çaresi bulunamamışsa terbiyehanelerden müstait valideler yetiştirilmeyince terbiye-i umumiyenin dahi asıl terakkiyyât-ı asriyyeye muvafık olacak bir surette ıslahı kabul olamaz. İşte bu hakikate nazaran evlâd-ı inâsın talim ve terbiyelerine ne kadar ehemmiyet verilirse asla istiksar edilemez. (Bahtiyarlık: 43)

Ahmet Mithat Efendi'ye göre, II. Abdülhamid döneminde yapılan düzenlemelerle, kadınların eğitimi için özel bir müfredat geliştirilmiştir. Verilen dersler tasnif edildiğinde kendi içerisinde ikiye ayrılabilir. Bunlardan birincisi dil, din, tarih ve edebiyat dersleridir. Bu derslerle, kadınlarda “tabiiyet” (yurttaşlık) bilinci oluşturmanın hedeflendiği söylenebilir. İkinci grup dersler ise “usûl-i defterriye” (muhasabe) ve ekonomidir. Bu derslerle amaçlananın ise kadınların toplumsal rol ve statüleriyle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Ahmet Mithat Efendi'ye göre kadınların toplumsal rol ve statülerini belirleyen en genel özellik, bir erkeğe tabi olmaktır. Bu erkek baba, eş veya erkek evlat olabilir. Bütünüyle erkek karşısındaki konuma göre belirlenen rol ve statülere göre kadın, baba karşısında evlat, koca karşısında eş ve erkek çocuk karşısında annedir. Dolayısıyla kadınlara verilecek eğitim de erkek karşısındaki tabiiyetle sınırlanan statü ve rollere göre belirlenmelidir. Nitekim Ahmet Mithat Efendi, kadınlara verilecek edebiyat eğitiminin, "kadınlara mahsus" ve "kadınlara muvafık gelebilecek surette" olduğunu vurgulamıştır. II. Abdülhamid döneminde yapılan düzenlemelerle kadınlara verilen eğitimde ikinci grup dersleri oluşturan usûl-i defterriye ve ekonomi bu çerçevede düşünüldüğünde, kadınlara verilen eğitimin, ikinci bir işlevinin de dönemin koşullarına göre, "iyi" bir ev kadınının sahip olması gereken özellikleri kazandırmak olduğunu söylemek mümkündür. Ahmet Mithat Efendi'ye göre ister yurttaşlık bilinci isterse ev hanımlığı, amaçlanan her ne olursa olsun, daha önce babalar, bireysel tercihleri ve olanaklarıyla kız çocuklarının eğitimini sağlamaya çalışırken II. Abdülhamid döneminde bu konu Osmanlı Devleti'nin gündemine alınmıştır. Ayrıca yapılan düzenlemelerle artık

kız çocuklarına özel bir eğitim müfredatı geliştirilmiş ve bu müfredata uygun ders kitapları da basılmıştır. Çocuğunu okula göndermek istemeyen bir baba, bu ders kitaplarıyla gereken eğitimi kendisi evde de verebilecektir.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre, kadınların eğitimi konusu, genel olarak toplumun eğitimiyle yakından bağlantılıdır. Kadının en önemli toplumsal rolü anneliktir. Anneler ne kadar eğitilmiş olursa çocuklarını da o kadar eğitebileceklerdir. Ahmet Mithat Efendi, bu ilişkiyi kurarken annenin eğitici rolünü erkek çocuk üzerinden tanımlamıştır. Ele alınan konu kadınların eğitimi olsa da merkezde erkekler vardır. Kadınların eğitimi, esas olarak, erkeklerin eğitimi açısından önemlidir. Ahmet Mithat Efendi, burada, annelikle öğretmenlik arasında doğrudan bir ilişki kurar. Nasıl okulların ıslah edilmesi için öğretmen okullarında ehil öğretmenlerin yetiştirilmesi gerekiyorsa, yaşanan toplumsal değişime uyum sağlayabilmiş bireyler yetiştirebilmek için de annelerin eğitilmiş olması gerekmektedir. Kısacası, genel olarak çocukların, özel olarak da erkek çocuğun eğitiminden sorumlu olan kişi öncelikle anne ise annenin eğitilmiş olması şarttır. Anne, ne kadar eğitilmiş olursa, çocuklarını da o kadar iyi eğitebilecek ve bu şekilde toplumun genel eğitimiyle ilgili öncelikli bir sorun çözülmüş olacaktır.

Ahmet Mithat Efendi'nin geleneksel Osmanlı eğitim sistemi ve bu sistem içerisinde kız çocuklarının eğitim olanaklarıyla ilgili yaptığı değerlendirmelerin, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı eğitim tarihiyle örtüşen ve ayrı düşen yönleri bulunmaktadır. Öncelikle, Ahmet Mithat Efendi'nin eleştirdiği haliyle, geleneksel eğitim sisteminin durumu ve bu sistem içerisinde kız çocuklarının eğitimi konusu, tarihsel gerçeklerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Geleneksel sistemde kız çocukları, erkek çocuklarıyla beraber, mahalle mektebine gidebilmektedir. Ancak mahalle mektebini bitiren bir kız çocuğunun eğitime devam edebileceği bir okul seçeneği bulunmamaktadır. Ahmet Mithat Efendi, kız çocuklarının mahalle mektebi sonrasında devam edebileceği okulların, II. Abdülhamid döneminde açıldığını iddia etmektedir. Ancak, Osmanlı eğitim tarihine bakıldığında kız çocuklarının mahalle mektebi sonrasında devam edebileceği okulların açılması, II. Abdülhamid döneminden önce, gündeme gelmiş bir konudur. Kız çocuklarının eğitimiyle ilgili ilk düzenlemeler Tanzimat Döneminde yapılmıştır. Geleneksel eğitim sisteminde, mahalle mekteplerinde kız çocuklarıyla erkek çocuklar aynı sınıfta, karma bir şekilde eğitim görmektedir. Ancak Tanzimat Döneminde yapılan düzenlemelerle mahalle mekteplerinde karma eğitiminden vazgeçilerek, önce, kızların ve erkeklerin kendi aralarında oturması, sonra da ayrı okullarda okumaları yöntemi

benimsenmiştir (Keçeci, 2011: 66). Ardından kız çocuklarına özel rüştiyeler açılmaya başlanmıştır. İlk kız rüştiyesi, 6 Ocak 1859 tarihinde İstanbul'un "Sultan Ahmet" semtinde açılmıştır (Keçeci, 2011: 90).

Kız çocuklarının eğitimi, 1840-1850'li yıllardan itibaren Osmanlı yöneticilerinin gündeminde olan bir konudur. İlk gündeme geldiği andan itibaren de annelik, evin düzeni ve geçimi, çocukların gerekli dini ve ahlaki değerlere uygun bir şekilde yetiştirilmesi gibi konularda kız çocuklarının özel olarak eğitilmesi amaçlanmıştır. Bu amaçlara ilave olarak, kadınların itaatkâr ve devlete sadık bireyler olarak yetiştirilmesi de II. Abdülhamid döneminde eğitimden beklenen amaçlar içerisine girmiştir. Kadınların eğitimi konusu zaman zaman geleneksel çevrelerce eleştirilmiş olsa da Osmanlı Devleti bu konudaki tasarrufundan hiçbir zaman tamamen vazgeçmemiş, uygulamada bu politikaların daha da genişletilmesi yoluna gidilmiştir (Somel, 2010: 234-235). Bu dönem boyunca kız çocuklarının eğitiminden her ne amaçlanmışsa program düzeyinde bunun yansımaları görülmüştür. Ne var ki yapılan düzenlemelere rağmen aileler, kendi tercihlerine göre, kız çocuklarına özel dersler aldırarak istedikleri eğitimi vermeye devam etmiştir. Kız çocuklarına özel okulların açılması, ailelerin, tercihlerine bağlı olarak, İslami ya da Batılı tarzda daha ileri eğitim olanaklarını da ortadan kaldırmamıştır. Ahmet Mithat Efendi, Osmanlı yöneticilerinin, kız çocuklarının eğitimiyle neyi amaçladıklarını anlamış ve değerlendirmelerinde bunu açık bir biçimde ifade etmiştir.

II. Abdülhamid döneminde kız çocuklarının okula gönderilme oranında ciddi bir artıştan bahsetmek mümkündür. Özellikle kız rüştiyelerinin İstanbul dışında açılması ve yaygınlaşması da yine II. Abdülhamid döneminde gerçekleşmiştir. Ancak Tanzimat döneminin başından itibaren hem genel olarak eğitimde hem de özel olarak kız çocuklarının eğitiminde yapılanları ve yapılmak istenenleri sadece II. Abdülhamid'le ilişkilendirmek gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Dolayısıyla Ahmet Mithat Efendi'nin, kadınların eğitimiyle ilgili olarak II. Abdülhamid dönemine yaptığı vurgunun haklılık payı olmakla beraber, bütün gelişmeleri bu dönemde başlamış gibi göstermesi tarihsel gerçeklerle uyumsuzdur.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre, kadınların eğitimi konusu, eğitimin bütününden bağımsızlaştırılmaz. Geleneksel Osmanlı eğitim sistemi, bir bütün olarak, on dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal değişime cevap verebilecek nitelikte değildir. Kadınların eğitimi de bu genel sorunun önemli bir parçasıdır. Ancak, on dokuzuncu yüzyılda yapılan

genel düzenlemelerle, toplumsal değişimle eğitim arasındaki uyumsuzluk ortadan kaldırılmaya çalışılmış ayrıca özel olarak kadınların eğitimiyle ilgili çeşitli düzenlemeler de yapılmıştır. Ne var ki Ahmet Mithat Efendi, Tanzimat Dönemiyle başlayan düzenlemeleri, II. Abdülhamid dönemine özgülemiştir. Bu yaklaşımın Ahmet Mithat Efendi'nin II. Abdülhamid hakkındaki genel düşünceleriyle uyumlu olduğunu düşünmek mümkündür. Ahmet Mithat Efendi'ye göre kadınların eğitimi konusu, genel olarak, kadınların toplumsal rol ve statüleriyle ilişkilidir. Dolayısıyla kadınlara verilecek eğitimin sınırları da kadınların rol ve statüleriyle ilişkili olacak bir biçimde kurgulanmıştır. Bu çerçevede bir eş ve anne adayı olarak yetiştirilmeleri ayrıca yurttaşlık fikri kazandırılmaya çalışılması, kadınların eğitiminde dikkat çeken önemli yönlerdir. Bir eş olarak kadın, öncelikle kocasına itaat etmeli, evin gereksinimlerini karşılayabilmeli ve çocuklarını iyi bir şekilde yetiştirmelidir. Öykü içerisinde kadınların eğitimi özellikle erkek çocukların eğitimi açısından ele alınan bir konu olmuştur.

#### 4.2.1.5.4. Evde Eğitim.

Ahmet Mithat Efendi, Bahtiyarlık romanında, evde eğitim konusuna özel önem vermiş ve oldukça detaylı bir şekilde öykülemiştir. Öykülediği şekliyle, evde eğitim, çocukların, ailenin isteği üzerine, belli konulardaki bilgisinin artırılması amacıyla özel ders almasıdır. Çocuklar özel dersleri, aile bireylerinden ya da özel öğretmenlerden alabilirler. Özel öğretmenlerden evde eğitim almak, Osmanlı toplumunda sık görülen bir uygulamadır. Ancak, on dokuzuncu yüzyılda yaşanan değişimle birlikte hem alınan derslerde hem de ders veren öğretmenlerde bir değişim olduğu söylenebilir. Romanda evde eğitim Senai Efendi, Şinasi Bey, Nusret Hanım ve Mansur Bey'in aldıkları özel derslerle öykülenmiştir. Ancak özel derslerin, evde mi yoksa ev dışında mı yapıldığı özellikle üzerinde durulan bir konu değildir. Senai Efendi ve Şinasi Bey, dönemin eğitim kurumlarında öğrenimlerine devam ederken ayrıca özel öğretmenlerden de ders almıştır. Nusret Hanım ve Mansur Bey ise hiçbir eğitim kurumunda öğrenim görmemiştir. Aileleri, Nusret Hanım ve Mansur Bey'in bütün eğitimini evde, özel öğretmenlerden ders alarak tamamlama yoluna gitmiştir.

Romanda öykülediği kadarıyla Senai Efendi'nin, iki ayrı dönemde özel ders aldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, köydeki eğitim sürecidir. Senai Efendi'nin, yaşadığı köyün imamından okuma yazma öğrendiği belirtilmiş ancak bu eğitimin nasıl

gerçekleştiğiyle ilgili özel bir detaya yer verilmemiştir. Okuma yazmayı öğrenen Senai Efendi, altı yaşında, Bursa Rüştüyesi'ne başlamıştır (Bahtiyarlık: 6-7). Sıbyan mekteplerinin genellikle cami ya da mescit bünyesindeki eğitim kurumları olduğu göz önünde tutulursa, Senai Efendi'nin köyde aldığı eğitimin sıbyan mektebinde gerçekleştiği söylenebilir. Ancak, geleneksel Osmanlı eğitim sistemi içerisinde, sıbyan mekteplerine başlama yaşı, erkek çocuklar için ortalama beş ya da altıdır ve bu eğitim yaklaşık dört yıl sürmektedir (Doğan, 2010: 136). Dolayısıyla, sıbyan mektebine başlaması gereken yaşta rüştüye kaydolan Senai Efendi'nin, yaşadığı köyün imamından özel ders alarak okuma yazma öğrendiği düşünülebilir. Senai Efendi'nin, özel ders sürecinin ikinci dönemi, Bursa Rüştüyesi'ndeki öğrencilik döneminde gerçekleşmiştir. Bursa Rüştüyesi'ndeki eğitiminin yanında, "Vali Paşa'nın divan efendisi vasıtasıyla" özel olarak, Osmanlıca ve Fransızca dersleri de alır (Bahtiyarlık: 7). Ahmet Mithat Efendi'nin, Senai Efendi'nin, Osmanlıcanın yanı sıra Fransızca dersleri de aldığını vurgulaması, memur olması istenen Senai Efendi'nin, eğitimiyle kariyer beklentisi arasındaki ilgiyi göstermektedir. Nitekim Osmanlı Devleti, Tanzimat Döneminde, Fransızca bilenlerin memur olmasını ve devlet kademelerinde yükselebilmesini teşvik etmiş ve kolaylaştırmıştır.

Şinasi'nin maârif-i ibtidâiyeye ne yolda tahsil eylediğine dair tafsilât vermeye muhtaç ve mecbur değiliz. Semih Efendi maârif-mend ve hikmet-tıynet bir zatın oğlu mektebe bile muhtaç mı olur ki maârif-i ibtidâiyesini nasıl tahsil eylediğine dair ahz-ı mâlûmata lüzum ve mecburiyetimiz olsun? (...) (Bahtiyarlık: 9).

Şinasi Bey, okul eğitiminin yanı sıra, evde, babasından özel dersler almıştır. Ancak, derslerin içeriği ya da işleme yöntemiyle ilgili özel bir detaya yer verilmemiştir. Şinasi Bey'in, ilköğretim düzeyinde eğitim veren bir okul olan İbtidâîyye Mektebi'nin ardından lise düzeyinde eğitim veren Mekteb-i Sultânî'de öğrenim gördüğü belirtilmiştir. Ancak dönemin eğitim sistemi içerisinde, ilköğretimle lise arasında orta kademedeki rüştüye gibi okullar da bulunmaktadır. Şinasi Bey'in ilköğretimle lise arasında hangi okulda öğrenim gördüğü belirtilmemiştir. Dolayısıyla Şinasi Bey'in öğrenim hayatında, ilköğretimle lise arasında, bir öğrenim kademesi boşluğu oluşmaktadır. Şinasi Bey'in öğrenim sürecindeki bu eksikliğin, babası Semih Efendi tarafından giderildiği düşünülebilir. İlmiye mezunu bir memur olan Semih Efendi'nin "maârif-mend ve hikmet-tıynet bir zat" olarak tasvir edilmiş ve böyle bir babanın çocuğunun eğitimiyle ilgili fazla detaya gerek olmadığı belirtilmiştir.

Evde eğitim, romanın "Terbiye-i Nisvân" başlıklı beşinci bölümde oldukça detaylı bir biçimde konu edilmiştir. Ahmet Mithat Efendi, bu bölümde, Mısır'da geniş arazilere

sahip "İskenderiyeli Abdülcabbar Bey" in çocukları Nusret Hanım ve Mansur Bey'in evde eğitimlerini öyküleyerek eğitim sistemindeki genel sorunları özel boyutlarıyla da ele almıştır.

Vaktiyle şu hakikate vasıl olmuş bulunanlar miyanında bir de İskenderiyeli Abdülcabbar Bey vardı ki bir oğluyla bir kızını hüsn-i terbiye emeline düşüp hâlbuki İstanbul'da muhtaç olduğu mektebi bulamayacağını daha vaktiyle derpiş eyleyince huruf ve lisan ve ulûm-ı şarkiyye için bir hoca ve garbiyye için dahi bir madama isticar eyleyerek evlâdının tedris ve terbiyesini bunlara havale etmişti (...) (Bahtiyarlık: 43)

Abdülcabbar Bey, çocuklarının hem geleneksel Osmanlı hem de Batılı eğitim sisteminin gereksinimlerine uygun bir şekilde yetiştirilmesini istemektedir. Ancak, çocukların eğitimi için, İstanbul'daki mevcut okul seçeneklerinin yeterli olmadığını düşünerek, bu sorunu, evde, özel öğretmenlerle çözmeye karar verir. Nusret Hanım üç buçuk ve Mansur Bey ise yedi yaşındayken evde özel öğretmenlerden ders almaya başlarlar. Abdülcabbar Bey, çocuklarına istediği eğitimi verebilmek için iki ayrı öğretmen tutar. Bu öğretmenlerden birincisi çocukların geleneksel eğitiminden sorumludur. İkincisi ise Batılı tarzda eğitim görmelerini sağlayacaktır. Geleneksel eğitimi Hoca Efendi, Batılı tarzda eğitimi ise Madam Terniye isimli Fransız bir öğretmen verecektir. Mansur Bey'in evdeki eğitimi, on üç yaşında mühendislik okumak için Fransa'ya gönderilinceye kadar devam eder. Nusret Hanım ise, on bir yaşına geldiğinde bir erkek öğretmenden ders alması dinen caiz olmadığı için Hoca Efendi'den aldığı özel derslere son verilir. Madam Terniye'den aldığı dersler ise devam eder. Nitekim, ilerleyen süreçte, Nusret Hanım ve Madam Terniye arasındaki ilişki tam anlamıyla bir anne kız ilişkisine dönüşür (Bahtiyarlık: 43-44).

Ahmet Mithat Efendi, Nusret Hanım ve Mansur Bey'in, Hoca Efendi ve Madam Terniye'den aldıkları eğitimi karşılaştırır. Her iki öğretmenin öğretim yöntemleri, programları, verdikleri derslerin içeriği ve öğrencilerinin başarıları yaptığı karşılaştırmanın temel unsurlarını oluşturmaktadır. Karşılaştırma yaparken Hoca Efendi'yi geleneksel Osmanlı eğitim sisteminin, Madam Terniye'yi ise Batı eğitim sisteminin temsilcisi olarak kurgular.

İşte İskenderiyeli Abdülcabbar Bey'in Fransa'dan getirtmiş olduğu muallime dahi böyle müstait şeylerden olup her gün çocukların iki saat kadar Türkçe ve Arapça tedris edecek olan hoca efendiye mahsus olmakla hoca efendinin düşman üzerine kılıç sallarcasına değnek sallayarak çocukların tehdit ve ihafesi bunları kendisinden ne kadar soğutursa muallim Madam Terniye'nin nazikane ve muhibbane muameleleri çocukları kendisine o nispette ısındırır, gerek Mansur Bey ve gerek Nusret Hanım hoca efendinin

yanına sanki asılmaya giden mahkûm gibi gittikleri hâlde Madam Terniye'nin yanına bilâkis bir dost bir penah nezdine gelen biçâreler gibi gelip sığınarlardı.

Muallimenin hîn-i vürûdunda Mansur Bey yedi buçuk ve Nusret Hanım beş buçuk yaşlarında olarak Madam Terniye geceleri dahi çocukları kendi nezareti altında bulundurmaya lüzum görmüş olduğundan yataklarını kendi yatak odasına tertip ettirmişti. İmdi kadın o güzel güler yüzü o tatlı lâkırdısıyla çocuklara lâ-yenkati' Fransızca söylediğinden beş altı mah zarfında bunlar henüz yeni söze alışan etfal gibi Fransızca söylemeye başlayıp hele hoca efendinin şikâyetleri oldukça Madam Terniye'den başka hasbihal edecekleri kimse olmadığından o dertlerini de Fransızca olarak dökmeye ve anlatmaya mecbur ola ola Fransız lisanındaki kudretlerini gittikçe tevsî etmekte bulunmuşlardı (Bahtiyarlık: 44).

Ders işleme yöntemi açısından bakıldığında, Hoca Efendi'nin "düşman üzerine kılıç sallarcasına değnek sallayarak" tehditle bir şeyler öğretmeye çalışırken Madam Terniye'nin "nazikâne ve muhibbâne" bir yaklaşımla, öncelikle çocukların dostluğunu kazanmaya çalıştığı belirtilmiştir. Bu iki yaklaşım arasındaki fark, çocukların, Madam Terniye'ye yaklaşım Hoca Efendi'den uzaklaşmalarına neden olmuştur. Öyle ki, Nusret Hanım ve Mansur Bey zaman zaman Hoca Efendi'den şikâyet etmek istediklerinde, şikâyetlerini anneleri ya da babalarıyla değil Madam Terniye ile paylaşırlar.

Program açısından yapılan karşılaştırmalarda, Hoca Efendi'nin bütünüyle geleneksel yöntemlerle ve ezbere dayalı bir sistem uyguladığı vurgulanırken, Madam Terniye'nin, evde eğitim veren öğretmenler için hazırlanmış özel kitaplar eşliğinde ve belirli bir program çerçevesinde çocuklara ders verdiği belirtilmiştir. Nusret Hanım ve Mansur Bey'in aldıkları eğitim, içerik açısından karşılaştırılınca, Hoca Efendi'nin, çocuklara Osmanlıca okuyup yazmanın yanı sıra Arapça ve Farsça, Madam Terniye'nin ise Fransızcanın yanı sıra coğrafya, tarih, ilahiyat, piyano, şan ve resim dersleri verdiği belirtilmiştir. Öykü içerisinde Hoca Efendi'nin verdiği derslerin içeriğiyle ilgili olarak özel bir bilgi yoktur. Ancak, anlatının genelinden, Kuran'dan ayet okutulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Madam Terniye ise, verdiği derslerde tamamen Fransızca kitaplar kullanmaktadır. Bu kitaplar, Fransa'da öğrenim gören çocuklar için hazırlanmıştır. Dolayısıyla, kitapların içeriklerinde Batı kültürüne ait unsurlar bulunmaktadır. Kitaplarda Hıristiyan ilahiyatının kurucu unsuru olan "teslis" anlayışı, "Hz. İsa'nın çarmıha gerilişinde Yahudiler'in rolü", "Müslümanların, Hıristiyanlara kılıç zoru ile nasıl zulüm yaptıkları" gibi konular mevcuttur ve Madam Terniye bu konuları Nusret Hanım ve Mansur Bey'e de öğretmiştir (Bahtiyarlık: 44-45).

Her iki öğretmenin verdiği dersler başarı açısından karşılaştırıldığında arada büyük bir fark olduğu gözlenmektedir. Öyle ki çocuklar, beş altı ay gibi oldukça kısa bir



sürede Fransızca konuşmaya, aradan bir buçuk sene geçtikten sonra ise konuşmaları ilerlediği gibi yavaş yavaş Fransızca okumaya da başlamıştır. Oysa aynı sürede Hoca Efendi'den aldıkları eğitimle henüz bir "hatm-i şerif" edemedikleri ve "hatim" indiremedikleri gibi Osmanlıca ve Arapça gramer konularını bile Fransızcayla karşılaştırarak anlamaya çalışırlar. Nusret Hanım ve Mansur Bey'in, Madam Terniye'den aldıkları derslerde daha başarılı olmaları, babaları Abdülcabbar Bey ve anneleri tarafından hayretle izlenirken Hoca Efendi'nin kıskançlığına neden olmuştur (Bahtiyarlık: 44).

Ahmet Mithat Efendi, Terbiye-i Nisvan başlıklı bölümde, Nusret Hanım ve Mansur Bey'in evdeki eğitim süreçlerini öykülemiştir. Ayrıca, Hoca Efendi ve Madam Terniye'yi örnekleyerek geleneksel Osmanlı eğitim sistemini Batılı muadilleriyle de karşılaştırmıştır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre bir öğretim yönteminin ne olması gerektiğiyle ne öğretilmesi gerektiği arasında oldukça önemli bir ayırım vardır. Öykü içerisinde bu ayırımı, Hoca Efendi ve Madam Terniye'nin öğretim yöntemlerini ve programlarını karşılaştırarak göstermeye çalışmıştır. Buradan hareketle, Osmanlı eğitim sisteminin mevcut durumunu tasvir etmiş ve bu sayede eğitim sisteminin düzeltilmesi için ne yapılması gerektiğiyle ilgili düşüncelerini ifade etmiştir.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre Hoca Efendi'nin yaklaşımı, Nusret Hanım ve Mansur Bey'in, İslam'a ve Osmanlılığa dair hiçbir şey öğrenememelerinin asıl gerekçesidir. Buna karşılık Madam Terniye'nin yaklaşımıyla çocuklar tam anlamıyla birer Batılı gibi yetiştirilmiştir. Ahmet Mithat Efendi, Nusret Hanım ve Mansur Bey'in aldıkları eğitimle Batı kültürüne uyum sağlamalarının nedenleri üzerine özel olarak durmuştur. Ahmet Mithat Efendi'ye göre eğitim, "millî" bir meseledir ve kültürün önemli bir parçasıdır. Milletler, kendi sürekliliklerini sağlayabilmek için genç kuşaklara mensup oldukları milletin kültürünü ve ahlakını öğretmelidir. En azından bunun bilincine sahip olmalı ve eğitim sistemini bir bütün olarak bu çerçevede inşa etmelidir. Ahmet Mithat Efendi, II. Abdülhamid döneminde eğitim sisteminde yapılan reformların böyle bir yaklaşımla hazırlandığını düşündüğü söylenebilir (Bahtiyarlık: 45-46).

İşte bu babın mukaddemesinde muhassenât-ı asrıye-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 şükârâna yüzler sürerler. (Bahtiyarlık: 47)

Öykü içerisinde evde eğitim konusu, on dokuzuncu yüzyılda eğitimin genel sorunlarıyla ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Geleneksel Osmanlı eğitim sistemi, işlevini yitirdiği için, toplumsal değişime bağlı olarak ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap vermemektedir. Geleneksel eğitim sistemindeki bu durumun farkında olan aileler de çocuklarına evde eğitim aldırarak sorunu çözmeye çalışmıştır. Öykü içerisindeki örneklerde, ailelerin, farklı gerekçelerle evde eğitimi tercih ettikleri görülmektedir. Mevcut eğitim sistemini kısmen yetersiz gören aileler, çocuklarına, çocuklarının eksiklerini telafi etmek için okul eğitiminin yanı sıra evde dersler aldırılmaktadır. Mevcut eğitim sistemini bütünüyle yetersiz gören aileler ise çocuklarına tamamen evde eğitim aldırma yoluna gitmektedir. Çocuklar evde, belli konularda yetkin olduğu düşünülen aile mensubu bireylerden ders alabilecekleri gibi aile dışından parayla tutulan özel öğretmenlerden de ders alabilirler. Çocuklarına evde özel öğretmenlerden ders alma imkanını tanıyan ailelerin, dönemin koşullarına göre maddi açıdan varlıklı aileler olduklarını söylemek mümkündür. Ancak öykü içerisinde tutulan öğretmenlere ne kadar ücret ödendiğiyle ilgili özel bir detaya yer verilmemiştir.

Hangi gerekçeyle olursa olsun çocukların evde aldıkları derslerde dil eğitiminin önceliğe sahip olduğu görülmektedir. Osmanlı Türkçesinde, oldukça fazla Arapça ve Farsça kökenli kelime bulunmaktadır ve kullanılan alfabe Arap alfabesidir. Ancak, Farsça alfabeden de bazı harfler alınmıştır. Bu durum, Osmanlı Türkçesini okuyup yazmayı öğrenen bir kişinin belli düzeyde Arapça ve Farsça da bilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla geleneksel Osmanlı eğitim sisteminde hem kültürel nedenlerle hem de Osmanlı Türkçesinin kendine özgü niteliklerinden dolayı Arapça ve Farsça da öğretilmektedir. Bu durum, geleneksel eğitim sistemine özgü değildir. Mekteb-i Sultânî örneğinde görüldüğü üzere, Tanzimat döneminde yapılan düzenlemelerle yeni açılan okullarda da Arapça ve Farsça öğretilmeye devam edildiği görülmektedir. Aileler de çocuklarına evde, özel öğretmenlerden bu dersleri aldırarak çocuklarının derslerde karşılaştığı bu sorunları çözmeye çalışmıştır.

On dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal değişime bağlı olarak, ailelerin, çocuklarının Fransızca öğrenmesini istedikleri görülmektedir. Ancak Fransızca, Arapça ve Farsça gibi sıbyan mekteplerinin ya da medreselerin müfredatında bulunmamaktadır. Tanzimat Dönemi sonrasında açılan okullarda Fransızca, Arapça ve Farsçanın yanında, müfredata girmeye başlamıştır. Ayrıca aileler, evde özel öğretmenlerle çocuklarının Fransızca öğrenmelerine gayret etmektedir. Ailelerin bu konudaki yaklaşımları

çocuklarının geleceğiyle ilgili düşünceleriyle yakından bağlantılıdır. Bu dönemde Fransızca bilgisinin çocuğa memur olmanın ve devlet kademelerinde yükselebilenin yolunu açacağına dair toplumsal bir algı bulunmaktadır. Ayrıca, Fransızca öğrenen çocukların, Paris'e giderek yükseköğrenim görmeleri de mümkün olmaktadır. Mühendislik ve hukuk eğitimi, bunun örnekleridir.

Geleneksel eğitim sistemini bütünüyle yetersiz gören aileler ise çocuklarının tamamen evde özel öğretmenler eşliğinde eğitim görmelerini tercih etmektedir. Bunun için hem geleneksel eğitimde verilen dersleri hem de Tanzimat döneminde açılan okullarda verilen dersleri çocuklarına özel öğretmenlerden aldırılmaktadırlar.

Öyküdeki örneklerden hareketle çocuklara evde ders veren öğretmenleri üç gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki, çocuğun, aile bireylerinden birisi vasıtasıyla evde öğrenim gördüğü durumlarda, çocuğun öğretmenin aile üyelerinden birisi olmasıdır. İkincisi, öğretmenin, Osmanlı tabiiyetinde olup işinde ehil olduğu düşünülen kimselerden seçilmesidir. Roman anlatısı içerisinde Osmanlı tabiiyetine mensup bu öğretmenlerin çoğunlukla Osmanlıca, Arapça, Farsça ve temel din dersleri verdikleri görülmektedir. Bunun istisnası, Senai Bey'e Osmanlıca yazmanın dışında Fransızca dersleri de veren "Vali Paşa'nın divan efendisi"dir. Üçüncüsü, öğretmenin Batı ülkelerinden gelerek Osmanlıya yerleşmiş ve işinde ehil olduğu düşünülen kişilerden seçildiği durumlarda görülmektedir. Batı ülkelerinden gelen bu öğretmenlerin Fransızca başta olmak üzere diğer dersleri de verebildikleri görülmektedir.

#### ***4.2.2. Felatun Bey ile Râkım Efendi***

##### ***4.2.2.1. Tema***

Ahmet Mithat Efendi, romanda, Felatun Bey ve Râkım Efendi'nin yaşam tarzı ve davranışları üzerinden Osmanlı toplumuyla ilgili düşüncelerini sergilemiştir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunda bir değişim gözlemlenmektedir. Yaşanan toplumsal değişimin belirleyici unsuru, Batı kültürünün Osmanlı kültürü üzerindeki etkisidir. Bu dönemde Batı kültürü, bir taraftan birey davranışlarını diğer taraftan toplumsal kurumları etkisi altına almıştır. Romanda, bu etkileşimin Osmanlı toplumunda yarattığı değişimin olumlu ve olumsuz yönleri gösterilmek istenmiştir.

Felatun Bey ve Râkım Efendi, dönemin İstanbul'unda kendilerini değişen toplumsal koşullara uyarlamaya çalışan iki Osmanlı bireyidir. Râkım Efendi'nin davranışları ve yaşam tarzı, Osmanlı kültürüyle Batı kültürü arasındaki uyumun bir örneği olarak gösterilmiş ve olumlu bir şekilde tasvir edilmiştir. Ancak Felatun Bey, Batı kültürünü yaşamının merkezine alarak Osmanlı kültürüne yabancılaşmış bireyin temsilcisi olarak yerleştirilmiş ve olumsuz bir şekilde tasvir edilmiştir. Dolayısıyla Ahmet Mithat Efendi'ye göre Batı kültürünün Osmanlı toplumunda yarattığı değişime karşı, bireylerin iki farklı uyum sağlama stratejisi olduğu söylenebilir. Felatun Bey ve Râkım Efendi bu iki ayrı stratejinin özelliklerini göstermektedir. Romanda, Batı kültürünün etkisi, birey davranışlarında örneklendiği gibi toplumsal kurumlar düzeyinde de gösterilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan öykü içerisinde konu edinen toplumsal kurumlar içerisinde en fazla dikkat çeken kurum, ailedir. Aile, bireyin, toplum yaşamına katılmadan önce davranışlarının şekillendiği toplumsal ortam olması nedeniyle önem kazanmaktadır. Felatun Bey ve Râkım Efendi'nin davranışlarıyla ailelerinin özellikleri arasında bağlantı kurulduğu söylenebilir.

Kısaca ifade etmek gerekirse Felatun Bey ve Râkım Efendi romanının teması, on dokuzuncu yüzyılda Batı kültürünün etkisiyle Osmanlı toplumunda meydana gelen değişimi, birey davranışlarından hareketle göstermektir. Ahmet Mithat Efendi birey davranışlarından hareketle öykülediği bu değişimi toplumsal kurumlarla da ilişkilendirmiştir.

#### 4.2.2.2. Kavramsal Temalar

##### 4.2.2.2.1. Alaturka-Alafranga.

On dokuzuncu yüzyılda Batı kültürü, İstanbul'da, Osmanlı yurttaşlarının yaşam tarzlarını etkilemeye başlamıştır. Bir taraftan Batı ülkelerinden gelen insanlar diğer taraftan çeşitli gerekçelerle Batı kültürüyle ilişkisi olan Osmanlılar, İstanbul'daki Batılı yaşam tarzının taşıyıcıları olarak tasvir edilmiştir. Ahmet Mithat Efendi, romanda, Batı kültürünün etkisiyle meydana gelen bu değişimi, özellikle yaşam tarzlarında ifade bulan "alaturka" ve "alafranga" kavramlarıyla ele almaktadır.

İtalyanca bir sıfat olan "alla turca"dan Türkçeye geçen alaturka kavramı, Osmanlıca Sözlükte "Türkvari, Türk usulü, Osmanlı usulü" anlamına gelmektedir. Türk

Dil Kurumu tarafından yayımlanan “Türkçe Sözlük”e bakıldığında ise alaturkanın dört farklı anlama sahip olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, Eski Türk gelenek, görenek, töre ve hayatına uygun, Doğuluca, alafranga karşıtıdır, ikincisi bu töre ve hayatı benimsemiş (kimse), üçüncüsü alaturka saat, dördüncüsü ise düzensiz, yöntemsiz karşıtıdır. Kavramın Osmanlı Türkçesindeki anlamıyla yaşayan Türkçedeki anlamları karşılaştırıldığında belirgin bir anlam farklılaşması yaşadığı söylenebilir. Alaturka kavramının romandaki kullanılışlarında da bu değişimin izi sürülebilir. Alafranga kavramı ise alaturkayla zıt anlamlı bir içeriğe sahip olacak şekilde kullanılmıştır. İtalyanca aslında sıfat olan "alla franca" kavramı, Türkçeye alafranga olarak geçmiştir. Alafranga, Osmanlı Türkçesinde, "Frenk tarzında olan, Fransız usulü" anlamlarına gelmektedir. Türkçe Sözlükte ise alafranganın ve üç farklı anlama sahip olduğu belirtilmiştir. Bunlardan birincisi Frenklerin töre, âdet ve hayatına uygun, Frenklerle ilgili, Batılıca, alaturka karşıtı, ikincisi Avrupa kültürüne özgü olan, üçüncüsü Avrupa uygarlığını benimsemiş, Avrupa eğitimiyle yetişmiş (kimse) anlamındadır. Birbirlerinden farklı kültürlerle işaret eden bu kavramlar, romanda karşılaştırmalı bir kurguyla ele alındıklarından birlikte değerlendirilmeleri uygun görülmüştür. Sözlük anlamlarıyla ele alındığında alaturka ve alafranganın, genel olarak Osmanlıya ve Batıya ait olan birçok toplumsal ve kültürel farklılıkla ilişkilendirilebilecek genel kavramsal araçlar görünümünde olduğu söylenebilir.

Kavramların romandaki kullanımlarına bakıldığında ise Müslümanlara, Türklere, Osmanlılara ait olanla Batılılara, İngilizlere-Fransızlara ait olan bütün maddi ve manevi özellikleri temsil etme kapasitesine sahip bir biçimde kullanıldıklarını söylemek mümkündür. Bu çerçevede kavramların sözlük anlamlarıyla ilişkisi devam etmektedir. Ancak Ahmet Mithat Efendi'nin alaturka ve alafranga kavramlarını, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunda yaşanan değişimin bireysel ve toplumsal boyutlarını açıklamak üzere kullandığı söylenebilir. Dolayısıyla alaturka ve alafranga kavramları, dönemin Osmanlısındaki bireysel ve toplumsal düzeydeki maddi ve manevi ilişkilerin tamamını kuşatacak bir genişliğe sahiptir.

#### 4.2.2.3. Bireysel Temalar

Bir bütün olarak bakıldığında roman kişilerini çeşitli özellikleri bakımından tasnif etmek mümkündür. Etnik özellikleri bakımından Türk, Arap, Ermeni, Rum, Çerkez,

İngiliz ve Fransız, dini özellikleri bakımından Müslüman ve Hıristiyan olarak ayrıştırılabilirler. Ancak romanın ana teması ve kavramları göz önünde tutulursa kişilerin, davranışlarından hareketle, alaturka ve alafranga olmak üzere ikiye ayrılmasının daha uygun olduğu söylenebilir. Alaturka ve alafranga davranışlar da kendi içerisinde olayın bağlamına, davranışların niteliğine ve davranışı sergileyen kişinin toplumsal statü ve rollerine göre ayrıca bölümlenebilir. Bu çerçevede öykü içerisinde tasvir edilen kadın ve erkekler, davranış özelliklerine göre, alaturka ve alafranga olarak tasnif edilmiştir.

#### 4.2.2.3.1. Kadınlar.

Öykü içerisinde tasvir edilen kadınlar, genel özelliklerine göre alaturka ve alafranga olarak sınıflandırılabilir. Ancak detaylara inildiğinde bu sınıflandırma da kendi içerisinde alt bölümlere ayrılabilir. Nitekim öykü içerisinde ideal alaturka ve alafranga kadınlar ve idealdan sapan kadınlar olmak üzere iki ayrı kategoriden daha bahsetmek mümkündür. “İdeal alaturka kadın”ın toplumsal varoluşu, bütünüyle baba ya da koca otoritesine tabidir. Bu tabiyetten hiçbir biçimde ödün verilmez. Anne, cariye, kız çocuk, kız kardeş, dadı ve aşçı, romanda görülen kadın rolleri olarak sayılabilir. İdeal durumda alaturka kadın sadece yemek, temizlik ve çocuk bakımı gibi ev içi ihtiyaçlardan sorumludur. Gelir getiren herhangi bir işte çalışmaz, maddi olarak tamamen tabi olduğu erkeğe bağımlıdır. Eğer çalışıyorsa bu durum, kendisine bakacak bir erkeğe ya da geçimini sağlayabilecek maddiyata sahip olmadığının göstergesidir. Çalışması gereken durumlarda, ev işlerinde yardımcı olarak ya da el işleri yapıp satarak geçimini sağlar. Genel özellikleri samimi, saygılı, vefalı, çalışkan, dürüst, tutumlu, becerikli ve zeki olarak sıralanabilir. Yaşam tarzı bütünüyle alaturka sınırlar içerisinde. Bu sınırlar içerisinde kalmak şartıyla alafranga özelliklere de sahip olabilir. Sahip olduğu alafranga özellikler kendisini alafranga yaşam tarzına açmaz. Nitekim bu alanda da erkeğin belirleyiciliği altındadır. Kadın ancak tabi olduğu erkeğin çizdiği sınırlar içerisinde ve kontrollü olarak alafranga yaşam tarzıyla ilişkilendirilen özelliklere sahip olabilir. Öykü içerisinde ideal alaturka kadının karşısında bir de “yabancılaşmış alaturka kadın” tasviri bulunmaktadır. Oldukça sınırlı bir şekilde tasvir edilen bu kadının en önemli özelliği ideal alaturka kadının davranışlarını belirleyen Müslüman, Türk ve Osmanlı kültürü ve değerleri yerine Batı kültürü ve değerlerini yaşamının merkezine koyma gayretidir. İdeal alaturka kadının sahip olduğu genel özelliklerin tersine bu kadın oldukça şımarıktır, israfı sever ve saygısızdır. Öykü içerisinde ideal alaturka kadının temsilcisinin Canan, yabancılaşmış

alaturka kadının temsilcisinin ise evlenmeden önceki haliyle Mihriban Hanım olduğu söylenebilir.

Tasvir edilen “alafranga kadın”lar ise, değişik nedenlerle İngiltere ve Fransa’dan gelerek İstanbul’a yerleşen Batılı kadınlardır. Toplumsal statüsü açısından alafranga kadın, alaturka kadın kadar edilgen değildir. Tek başına yaşayan alafranga kadınlar kendi yaşamlarını kurup idare edebilecek özgürlüğe sahiptir. Ayrıca, tercihlerinde ve kararlarında bağımsız bireyler olarak tasvir edilmiştir. Eğer kadın bir aileye mensupsa, aile, onun sınırlarını çizen genel çerçeve olarak görülür. Genel olarak bakıldığında baba ya da onun yerini alabilecek herhangi bir rolle simgelenen mutlak bir otoriteye tabi değildirler. Roman anlatısı içerisinde anne, kız çocuk, aktris, müzisyen, öğretmen, aşçı ve metres rolleriyle karşımıza çıkarlar. Bu roller çerçevesinde “ideal alafranga kadın” dürüst, çalışkan, vefalı, akıllı, anlayışlı, yardımsever ve özgürlüğüne düşkün birey olarak tasvir edilir. İdeal alafranga kadın, alaturka yaşam tarzını yakından tanıyabileceği ortamlara girdiğinde abartılı bir alaturkalık ilgisine sahip olur. Bu abartı genel olarak alaturka kültüre olan hayranlık olarak tasvir edilmiştir. Alafranga kadının alaturka kültüre olan hayranlığı çoğunlukla alaturka bir erkeğe olan duygusal bir yakınlaşmayla ilişkilidir. Alaturka bir erkeğe ilgi duyan alafranga kadın, alaturka erkeğin kültürünü de idealize eder. Alafranga kadının alaturka erkeğe ilgisi sevgi, aşk hatta evlenme arzusu olarak ifade edilmiştir. Romanda ideal alafranga kadının yanında “yabancılaşmış alafranga kadın” örnekleri de bulunmaktadır. Yabancılaşmış alafranga kadın, kurnazdır. İlişkilerini maddi menfaatlerine göre belirler. Menfaati için vazgeçemeyeceği hiçbir ahlaki ilke yoktur. Bu açıdan olumsuz bir şekilde tasvir edildiği söylenebilir. Öykü kişileri içerisinde ideal alafranga kadını Jozefino, yabancılaşmış alafranga kadını ise Polini temsil etmektedir.

#### 4.2.2.3.2. Erkekler.

Öykü içerisinde tasvir edilen erkekler de alaturkalık ve alafrangalıkla ilişkilendirilmiştir. Alaturka erkek, Müslüman, Türk ve Osmanlı’dır. Ancak birbirinden ayrılan nitelikleri de vardır. Bu nitelikler, erkeklerin toplumsal statüleri, rolleri ve bunlara bağlı olarak olaylar karşısındaki tavırlarında kendini göstermektedir. Alaturka yaşam tarzında erkek olmanın önemli bir toplumsal statüye karşılık geldiği söylenebilir. Bu statü, toplumsal yaşamın her aşamasında kişinin davranışlarını belirler. Öyküdeki alaturka erkek rolleri baba, koca, evlat, dost, arkadaş, öğretmen, hizmetçi, memur,

mirasyedi ve uşaktır. Bu çerçevede tasvir edilen erkeklerin, davranışları üzerinden, ikiye ayrıldığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, geleneksel özellikleri taşıyan ancak dönemin koşullarına da kendisini uyarlamış “ideal alaturka erkek”tir. İdeal alaturka erkek, toplumsal statüsünün farkındadır ve davranışlarını bu statünün gerektirdikleriyle uyuşacak biçimde düzenler. Bütün rollerinde karar veren, denetleyen, çalışkan, samimi, sorumluluk ve vicdan sahibi, mütevazı, anlayışlı, dengeli ve vefalıdır. Ahlaki özellikleri bakımından olumlu bir şekilde tasvir edilmiştir. Kendisi alaturka olmasına rağmen alafranga yaşam tarzının gereklerini yerine getirecek kadar Batı kültürünü tanır. Kendi yaşamında alaturkallığın ve alafrangallığın uyumu açık bir şekilde görülür. Davranışları ne alaturka ne de alafranga ortamlarda hiçbir biçimde yadırganmaz. Öykü içerisinde ideal alaturka erkeğin yanında “yabancılaşmış alaturka erkek” de tasvir edilmiştir. Yabancılaşmış alaturka erkeğin davranışlarında ne alaturka ne de alafranga özelliklerin tam anlamıyla oturmadığı söylenebilir. Bunun en önemli nedeni, yabancılaşmış alaturka erkeğin hayranlık düzeyinde alafranga yaşam tarzına özenmesidir. Ancak bu hayranlık, taklitten öteye geçememiştir. Yabancılaşmış alaturka erkek ne alaturka ne de alafranga kültürü yeterince tanımaz. Her ikisi hakkındaki bilgisi de oldukça sığdır. Toplumsal statüsünün gereklerini yerine getirmediği gibi, hiçbir toplumsal rolünde de başarılı olamaz. Yabancılaşmış alaturka erkeğin göze çarpan en önemli özellikleri, verdiği kararların yanlışlığı, sorumsuzluğu, tembelliği, davranışlarının sonuçlarını öngöremez oluşu, abartıyı, gösterişi ve israfı sevmesi ve bedensel haz peşinde koşmasıdır. Oldukça olumsuz özelliklerle sergilenen yabancılaşmış alaturka erkek, öykü içerisinde eleştirel bir bakış açısıyla yansıtılmıştır. Yabancılaşmış olması, alafrangalığı da yaşamında oturtamamasının nedenlerinden biri olarak gösterilir. Dolayısıyla tam anlamıyla ne alaturka ne de alafrangadır. Alaturkallık ve alafrangalık arasında bocalar ve dengesizleşir. Davranışları hem alaturka hem alafranga ortamlarda eğreti durur. Tasvir edilen her iki alaturka erkek de dönemin Osmanlı toplumunda yaşanan değişime birbirlerinden farklı uyum sağlama stratejilerinin örneğidir. Ancak Ahmet Mithat Efendi, ideal alaturka erkeği olumlu, yabancılaşmış alaturka erkeği olumsuz bir biçimde tasvir etmiştir. Öykü içerisinde ideal alaturka erkek Râkım Efendi tarafından, yabancılaşmış alaturka erkek ise Felatun Bey ve babası Mustafa Meraki Efendi tarafından kişileştirilmiştir.

Dönemin İstanbul’unda, alaturka ve alafranga yaşam tarzları aynı anda yaşanmaktadır. Alafranga erkek, Batı ülkelerinden gelerek Osmanlı’ya yerleşmiş olan Batılı erkeklerle kişileştirilir. Alafranga erkeğin öykü içerisindeki yegâne rolü, baba



rolüdür. Baba rolü, alaturka erkeğin toplumsal statüsünün doğrudan bir sonucu olarak sahip olduğu geniş otoriteyi alafranga erkeğe vermez. Kısmen de olsa, ailevi ilişkiler açısından sınırlamalar söz konusudur. Bu sınırlamaların, alafranga yaşam tarzıyla ve Batı kültürüyle ilişkili olduğu düşünülebilir. Alafranga erkeğin genellenebilir yegâne özelliği anlayışlı olmasıdır. Öyküdeki alafranga erkek örneği, Ziklas Ailesinin reisi Bay Ziklas'tır.

#### 4.2.2.4. Toplumsal Temalar

##### 4.2.2.4.1. Aile.

On dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unda yaşanan toplumsal değişim, aile kurumunda da etkisini göstermiştir. Bu çerçevede tasvir edilen aile örneklerini alaturka ve alafranga olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Alaturka aile örneklerinde kurucu unsur Müslüman, Türk Osmanlılardır. Alafranga aileler ise Batı ülkelerinden gelerek İstanbul'a yerleşmiş gayrimüslim bireylerden oluşmaktadır.

##### *Alaturka Aile*

Öykü içerisinde birbirinden farklı iki alaturka aile tasvir edilmiştir. Bunların her ikisi de Müslüman Osmanlı aileleri olmasına rağmen birbirlerinden çok farklı özellikler göstermektedir. Bu farkları niteleyen en önemli özellikler sırasıyla, dönemin toplumsal koşullarına bağlı olarak ortaya çıkan Batı kültürü ve değerleri karşısında aile bireylerinin tutumları ve aile üyelerinin evlilik konusuna yaklaşımlarıdır. Aile bireylerinin tutumları, genel olarak ailenin niteliğini de belirler. Tasvir edilen iki aileden birincisine, “ideal alaturka aile” denilebilir.

İdeal alaturka aile, anne, baba ve çocuklardan oluşur. Ailenin kuruluşundaki en önemli aşama, kişinin evlenme çağına gelmiş olması ve eş seçimidir. Erkek çocukların on altı, kız çocukların ise on iki yaşında evlendirilmeleri uygun görülür. Erken yaşta evlenmenin aile birliğini olumlu yönde etkileyeceğine dair yaygın bir inanç olduğu söylenebilir. Ayrıca erkeğin kadından dört ya da beş yaş büyük olması, evlilikteki ideal yaş farkı olarak görülür. Evlilikle ilgili kararlarda belirleyici olan kişi, babadır. Baba, çocuğunun evlenme yaşına geldiğine karar verir ve münasip bir eş adayıyla çocuğunu evlendirir. Evlilik akdiyle ilgili süreci başlatan taraf, erkek tarafıdır. İdeal alaturka ailede babanın statüsü oldukça etkindir. Baba rolü, ailenin maddi ve manevi bütünlüğü

simgeleyen otorite olarak tasvir edilmiştir. Evin geçiminden sorumlu olan kişi babadır. Ayrıca, baba rolünün sahip olduğu özellikler, koca rolünde de görülmektedir. Daha önce baba otoritesine tabi olan erkek, evlendiğinde kendi ailesinin babası olur. Öykü içerisinde erkek evladın babasını örnek aldığı ve baba rolünün özelliklerinin bu sayede yeni kuşaklara aktarıldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Evlilik ya da anne olmak kadının statüsünü değiştirmez. Kadın, baba ya da koca rolüyle sembolize edilen erkek egemenliğinin altındadır. Alaturka ailede anne rolü, toplumsal ilişkiler bakımından oldukça edilgendir. Bu durum kadının statüsünün bir göstergesidir. Anne, babanın ölümünden sonra evin maddi sorumluluğunu üstlenebilir. Ancak kadının çalışması hoş karşılanan bir durum değildir. Evin geçimi için annenin çalışması, bir zorunluluk halinde mümkün olup yoksullukla ilişkilendirilir. Ahmet Mithat Efendi, öykü içerisinde, erken çocuk sahibi olmanın kadın fizyolojisi açısından yaratabileceği sakıncalara değinmiştir. İdeal alaturka ailede çocuklar, öncelikle baba otoritesinin belirleyiciliği altındadır. Baba, çocuklarla ilgili her türlü karardan sorumludur. Babanın tercihinden ve onayından bağımsız olarak çocuklarla ilgili bir tasarrufta bulunulamayacağı gibi baba, kararını verirken başka bir otoriteden onay almak zorunda değildir. Baba otoritesi, çocukların her türlü sosyalleşme sürecinde ve davranışlarının şekillenmesinde belirleyici olur. Baba otoritesinin belirleyiciliği açısından kız çocukla erkek çocuk arasında fark yoktur. Ancak, çocukların yaşı ilerledikçe farklı sosyalleşme süreçlerine girmeleri davranışlarının değişmesine ve baba otoritesini sorgulamalarına neden olabilir.

İdeal alaturka ailenin karşısında tasvir edilen ikinci bir alaturka aileden daha söz etmek mümkündür.

İşbu baba ve oğul ve kız yahut hemşire üçü bir yerde buldukları zaman baba oğul şayet Mihriban Hanım'ın bir çiçeğini veya eldiven giyişini beğenmeyecek olsalar kızcağızın üç gün üç gece ağlayacağını bildikleri cihetle başına bir çiçek değil saksıyı giymiş olsa bile pek ziyade yakışık aldığına yemin etmeğe mecburdurlar. Felatun Bey ise bir fikrini babası teslim etmediği zaman herifin cehalet hâlini ortaya koymaktan çekinmediği cihetle biçare adamcağız mahdum-ı Felatun-mevsûmu yanında hacil kalmamak için beyefendi her ne rey ve efkâr arz etse Mustafa Meraki Efendi güya kırk yıldan beri o fikirde, o reyde bulunuyormuş gibi tasdike müsâraat göstermeğe mecburdu. Hatta bir gün baba ile oğul miyanında günlerin uzanıp kısılması ne hikmete müstenit olduğuna dair bir bahis açılmıştı. Mustafa Meraki Efendi bu bapta kendi reyini söylemekten hazer ile oğlunun efkâr-ı hikemiyyesine dîdedûz-ı intizâr oldu. Hele çocuk "kış mevsiminde havalar bulutlu olduğu için bulutlar güneşin ziyasını bize sür'at-i vusûlden men ile tehir eder" dediği zaman pederi "maşallah maşallah! Gerçekten Eflâtunlar aciz kalacak. Vallahi ben dahi öyle mütalâa ediyorum ama bir kere de sizin fikrinizi anlamak isterdim" demişti. (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 10)

Bu ailenin üyeleri evlenmeyi düşünmezler. Aile içerisindeki statü ve roller, ideal alaturka ailedeki kadar belirgin değildir. Bunun en önemli nedeni, ideal alaturka ailede baba rolünün sahip olduğu otorite konumunun bu ailede yeterince etkin olmamasıdır. İdeal alaturka ailede babanın sahip olduğu otorite bu ailede görülmemektedir. Baba, alaturka ve alafrangalık arasında kalan yaşam tarzı gereği ne tam olarak alaturka ne de tam olarak alafranga değerleri içselleştirememiş ve bu durum ailede bir otorite boşluğu yaratmıştır. Bundan dolayı çocuklar baba otoritesini tanımazlar. Aile bireylerinin evlilik konusunda tutumları, çocukların baba otoritesini tanımamaları ve babanın aile içinde otoritesini kuramaması aile üyelerinin alafranga yaşam tarzına olan hayranlıklarının bir sonucu olarak görülür. Ancak burada dikkat çeken en önemli husus, aile üyelerinin alafranga yaşama hayranlık duymalarına rağmen bu hayranlığın taklitten öteye geçirememeleridir. Dolayısıyla tasvir edilen ikinci aile, tam olarak ne alaturka ne de alafranga aile özellikleri göstermez.

Tasvir edilen ailelerde, anne ve babanın büyükleri ya da kardeşleri gibi, akrabalık ilişkileri nedeniyle bir aileyle uzun süre birlikte yaşamaları meşru olan aile fertlerine örnek yoktur. Oysa, akrabalık ilişkisi olmamasına rağmen ailelerle birlikte yaşayan ve aile üyelerine hizmet eden "cariye", "dadı", "aşçı", "uşak" ve "hizmetçi" rollerinde bireyler görülmektedir. Bu roller içerisinde en fazla üzerinde durulanlar, cariye ve dadıdır. Dönemin toplumsal koşullarının bir sonucu olarak cariye, özellikle evin erkeğine "hizmet" için satın alınmış kadın kölenin statüsüne verilen adıdır. Cariyenin "fiyatını" belirleyen unsurlar sağlığı, yaşı, fiziksel özellikleri ve eğitimidir. Cariyenin en önemli özellikleri ise itaatkâr ve çalışkan olmasıdır. Cariye, erkeğin "beklentilerini" karşılamak zorundadır. Bunun için eğitilmiş olması tercih edilir ya da özel olarak eğitilir. Dadı ise daha çok ev içerisinde çocukların bakımından sorumlu olan kişi olarak tasvir edilmektedir. Bu çerçevede aile bireylerinden saygı görmektedir.

İdeal alaturka ailede yardımcı hizmetler rolünde, sadece cariye ve dadıya yer verilmiştir. Her ikisi de ailenin üyesi konumuna yerleştirilmiştir. Diğer ailede ise, tasvir edilen yardımcıların aileyle bağlantısı neredeyse yok gibidir. Dikkat çeken tek vurgu, dadı, cariye ve uşak dışındaki aşçı ve hizmetçi rollerindeki kişilerin özellikle gayrimüslim Osmanlılardan tercih edilmesidir. Alafranga yaşam tarzına özenen bu aile, yardımcılarını gayrimüslim Osmanlılardan seçerek kendi kültürel tercihlerini hane içi yaşamda sergilemek istemiştir. Alaturka ailede gayrimüslim yardımcıları, özenti alafranga yaşam tarzının dekoru konumundadır. Bu durum, ailenin genel özellikleriyle uyum içerisindedir.

Dikkat edileceği üzere tasvir edilen her iki ailede de belirleyici olan, babanın statüsüdür. Babanın aile içi ilişkiler açısından sahip olduğu otorite ailenin diğer fertlerinin davranışlarını belirlemektedir. Dönemin koşulları içerisinde bu davranışlar alaturka ya da alafranga özellikler gösterebilir. Eğer aile içerisinde babanın otoritesi hissediliyorsa ideal bir alaturka ailenin varlığından söz etmek mümkündür. Ancak baba otoritesinin kurulamaması ideal alaturka ailenin varlığını tartışılır hale getirmektedir. Dönemin kültürel özellikleri ve roman anlatısı açısından ideal alaturka ailedeki değişimin alafrangalığa doğru olduğu söylenebilir. İster otoriteyi temsil etsin isterse etmesin babanın aile içerisindeki statüsü merkezdedir ve kendi özelliklerini çocuklarına kültürel olarak aktarır. Değişen toplumsal koşullara uyum sağlama açısından, ideal alaturka aile olumlu özelliklerle resmedilmiştir. Bu aile, alaturka özellikleri içselleştirdiği için alafrangalıkla olan ilişkisi de oldukça dengelidir. Ancak diğer aile, alafranga değerleri yaşamının merkezine almaya çalışan ancak bu değerleri tam olarak da içselleştirememiş bireylerden oluştuğu için olumsuz bir tasvire konu olmuştur.

Tasvir edilen ideal alaturka aile, Râkım Efendi'nin ailesi, alafranga yaşam tarzına özenen aile ise Felatun Bey'in ailesi tarafından temsil edilmiştir.

#### *Alafranga Aile*

Öyküde tasvir edilen alafranga ailenin alaturka aileden gözlemlenebilir en önemli farkı, statüsü gereği baba otoritesinin, özellikle aile içi ilişkiler açısından, alaturka ailedeki kadar yoğun hissedilmemesidir. İlk bakışta bu durumun nedeni aile bağlarının zayıflığıyla ilgili gibi görünse gerçek neden farklıdır. Alafranga aile yapısında belirleyici olan, Batı kültürü ve değerleridir. Batı kültürü ve değerlerine ait özellikler alafranga ailenin kuruluşunda kendisini hissettirmektedir. Alafranga ailede baba otoritesinin alaturka ailedeki kadar yoğun hissedilmemesi, alafranga ailedeki statü ve rollerin belirsizleşmesine neden olmaz. Aile içerisinde baba otoritesi yok edilmemiş sınırlandırılmıştır. Baba otoritesinin sınırlandırıldığı alanlarda otorite boşluğu oluşmaz. Alaturka aile açısından bakıldığında, otorite boşluğu olarak görülebilecek alanlar, Batı kültürüne ait başka değerlerle sınırlandırılır. Bu açıdan romanda tasvir edilen alafranga ailenin üyeleri arasındaki ilişkilerde, iki ahlaki değer göze çarpmaktadır: Güven ve eşitlik. Bu iki ilke, alafranga ailede baba otoritesinin sınırlandırılabilmesi alanlara işaret etmektedir. Alafranga ailede güven, iki yönü olan bir kavram olarak görülebilir. Bir yönüyle aile içi ilişkilere diğer yönüyle aile dışı ilişkilere yön verir. Alafranga ailede öne

çıkan bir diğer ahlaki ilke ise eşitliktir. Bu bağlamda eşitliği, mutlak bir eşitlik olarak düşünmemek gerekir. Aileyi ilgilendiren temel konularda babanın karar verirken anneden onay alması bunun bir örneği olarak gösterilebilir. Alafranga aile tasvirlerinde anne ve çocukların rolleriyle ilgili olarak genellenebilir ifadeler bulunmamaktadır. Alafranga ailede anne, baba ve çocuklar dışında geniş aile bireylerinden örnekler yoktur. Hizmetçi, aşçı gibi yardımcı roller bulunmaktadır. Bu rollerin çoğunlukla Osmanlı ya da Batılı gayrimüslimler tarafından temsil edildiği söylenebilir.

İdeal alafranga ailenin öyküdeki örneği Ziklas Ailesidir.

#### 4.2.2.4.2. Din.

Din, romanda özel olarak üzerinde durulmuş bir toplumsal kurum değildir. Tasvir edilen kişiler içinde Müslümanlar ve Hıristiyanlar bulunmaktadır. Hıristiyanlar, İstanbul'a yerleşmiş Batılı bir grupla, Ermeni ve Rum kökenli Osmanlılardır. Öyküde dinsel farklılıklardan kaynaklanan yegâne detay, Ziklas Ailesinin kızı Canan'ın Râkım'la evlilik ihtimali üzerinden konu edilmiştir.

Ziklas- (ağlayarak) Evet oğlum sizi! Ne yapayım? Bu işte ne sizin, ne bizim kabahatimiz olmadığı gibi sanki kızın da kabahati yoktur. Sizin gibi bir meleği kim sevmez oğlum? Hüsnünüz, kemaliniz, ilminiz, irfanınız, salâh haliniz, bekâr tavrınız hep bir kızı meftun edecek hâllerdir.

Râkım- (daha ziyade telâşla) Aman Mister Ziklas!...

Tabip- İşte böyle olacak. Sizin dininizin müsaadesi de vardır zannedirim. Mister Ziklas ise serbest bir adamdır.

Ziklas- Ne diyorsunuz Allah'ı severseniz? Ben kızımın Müslüman olmasına da razı olurum. İslâmiyet fena mıdır? Hep bir Allah'a tapmıyor muyuz? Akayidimiz arasında ne kadar fark var ki! İsa ve Meryem dahi bir kızı helâktan kurtarmak için İslâm olmak suretinde tebdil-i mezhep etmesine cevaz gösterir.

Râkım- Efendim oraları hep kolay. Lâkin... (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 122)

Râkım Efendiye olan aşkı yüzünden ciddi bir şekilde hastalanan ve hayati tehlikesi bulunan Canan'ın tek kurtuluşu Râkım Efendi'yle evlenmektir. Ancak aralarındaki dinsel farklılığın evlilik için sorun olup olmayacağı belirsizdir. Canan'ın babası Bay Ziklas, kızının hayatta kalması için Müslüman olmasını kabul edebileceğini açıkça ifade eder. Râkım da asıl sorunun dinsel farklılık olmadığını belirtir. Bu çerçevede öykü içerisinde farklı dinlere mensup kişilerin evliliğiyle ilgili olumsuz bir tutum geliştirilmediği söylenebilir.

#### 4.2.2.4.3. Boş Zaman.

Öyküde dönemin Osmanlı toplumu boş zaman etkinlikleri açısından oldukça zengin ve hareketli bir şekilde tasvir edilmiştir. Tasvir edilen boş zaman etkinlikleri, "piknik", "sandal sefası" gibi açık hava etkinlikleri olduğu gibi "tiyatro", "balo", "davet", "müzik" ve "dans" gibi kapalı mekân etkinlikleri de bulunmaktadır. Etkinliklere gidilirken özel kıyafetler giyilir, özel araçlar kullanılır, eğer etkinlikte yemek de yenilecekse seçilen yemekler ve sofrada önem kazanmaktadır, alkollü içecekler eğlence dünyasının göze çarpan unsurları arasındadır. Dönemin toplumsal özelliklerine bağlı olarak, bu etkinlikleri, Batılı özellikler taşıyan alafranga etkinlikler ve Osmanlıya özgü nitelikleriyle alaturka etkinlikler olarak tasnif etmek mümkündür. Etkinliklere hem Osmanlıların hem de İstanbul'da yaşayan Batılıların yoğun ilgisi olduğunu söylemek abartı olmaz.

#### *Piknik*

Boş zaman geçirmek amacıyla yapılan alaturka etkinliklerden ilki, pikniklerdir. Ahmet Mithat Efendi, öykü içerisinde, iki alaturka pikniği detaylı olarak tasvir etmiştir.

Dönemin İstanbul'unda piknik yapmak için özellikle tercih edilen mesire alanları olduğu anlaşılmaktadır. Pikniğe gitmeden önce zaman ve mekân belirlenir. Bu açıdan güneşli ve havanın açık olduğu bir günde yeşil bir doğaya sahip bir mekâna gitmek tercih edilir. Ayrıca pikniğin zamanı belirlenirken, kalabalığın rağbet etmediği bir güne denk getirilmesine dikkat edilir. Nitekim, özel olarak aile bireyleriyle ve varsa misafirlerle birlikte pikniğe gitmek ve beraber eğlenip hoşça vakit geçirmek tercih edilir. Piknik alanı kalabalık olduğunda, insanlar başkalarını gözetlemekten kendileri eğlenecek fırsatı bulamazlar. Mekân ve zaman belirlendikten sonra piknik alanına gidilecek araç tespit edilir. İstanbul bu açıdan, tercih edilen güzergaha göre, karayolunu da deniz yolunu da imkân olarak sunan bir şehirdir. Karayolu tercih edilecekse atlı araba, deniz yolu tercih edilecekse sandal ayarlanır. Piknikle ilgili tedarikler hazırlanırken bu araçları kullananlar da hesaba katılır. Ev ile piknik alanı arasındaki mesafe düşünülerek uygun bir zamanda, mümkünse sabah erken saatlerde piknik yerine ulaşmak için araca zamanında binilir, dönüş için de yine aynı hesaplar yapılır. Ev ile piknik alanı arasında yolda geçen zaman da eğlencenin parçası olarak düşünülür hatta seçilen aracın bu eğlenceyi tamamlaması gerekir. Örneğin sandal tercih edildiğinde, sabah deniz üzerinde güneşin doğuşunu seyretmek özel bir eğlence olarak görülür. Piknik yemekleri önceden düşünülerek evde

hazırlanır. Herkesin yiyebileceği, yola dayanıklı, lezzetli yemekler tercih edilir. "Kuru dolma", "söğüş", "kuru köfte" ve "helva" bu yemekler arasında sayılabilir. Piknik yerinde açık havadan faydalanıp hareket etmek, dinlenmek, lezzetli yemeklerden yemek, sohbet etmek, eğer yeteneği olan varsa müzik yapmak piknik eğlencesine dahil olan etkinlikler arasındadır (Felatun Bey ile Râkım Efendi, 90-95).

Öykü içerisinde tasvir edilen ikinci alaturka piknikte dikkat çeken en önemli detay, pikniğin, aile üyelerinin eğlenmek ve birlikte zaman geçirmek için değil piknik alanında bulunan diğer insanlara gösteri amacıyla yapılmasıdır. Öncesinde nerdeyse hiçbir hazırlığı aile üyeleri tarafından yapılmayan bu piknikte zenginlik abartılı simgelerle vurgulanmaktadır. Bu piknikte aile bireyleri tarafından hazırlanan yiyecekler yenmez. Dışarıdan satın alınan yiyecekler tüketilir. Birlikte eğlenilmez, eğlence için alaturka ve alafranga saz ekipleri bulundurulur. En gösterişli kıyafetler giyilir, pahalı mücevherler takı olarak taşınır. Piknikle ilgili olarak öykü içerisinde anlatılan her detay, alaturka bir piknik gibi değil de Batılı soylu bir ailenin abartılı kır eğlencesi gibidir (Felatun Bey ile Râkım Efendi, 96-97).

Öykülenen ilk pikniğin bütün detayları oldukça olumlu bir şekilde tasvir edilmiştir. Diğer piknik ise ilkinden bir sapma olarak gösterilmeye çalışılmıştır. İkisi arasındaki en önemli fark, ilk pikniğin tamamen alaturka bir piknik olarak anlatılmasına rağmen ikincisinde vurgulanan alafranga özentisidir. Dönemin İstanbul'unda piknik, alaturka ve alafranga kültürlerin birbirleriyle karşılaştırıldığı bir alan olarak kurgulanmıştır. Her iki piknikteki detaylar, bu alandaki alaturkallığın ve alafrangallığın göstergeleridir. Alaturka pikniğe Batılı bireyler de davet edilmiştir. Bu pikniğin her türlü detayının Batılı bireylerin dikkatini çektiği ve ideal alaturka piknik üzerinden alafranga ve alaturka eğlence kültürünü karşılaştıkları gözlemlenmektedir. Bu çerçevede alafranga pikniklerinden genel anlamda tekdüze ve sıkıcı olduğunu belirtirler. İkinci piknik ise yabancılaşmış bir alaturkallığın ideal alaturkallık karşısındaki eğreti durumunu sergilediği için eleştirel bir şekilde tasvir edilmiştir (Felatun Bey ile Râkım Efendi, 89-90).

### *Davetler*

Dönemin boş zaman etkinliklerinden bir diğeri ise evde verilen davetlerdir. Davetler, önceden haberli olabileceği gibi o anda karar verilerek de yapılabilir. Alafranga davetlerde katılımcıların hep beraber sohbet etmesi, yemek yemesi, müzik dinlemesi ya da dans etmesi sıradan denilebilecek eğlencelerken, alaturka davetler, alaturka aile

yaşamının gereklerine uygun olarak, bazı farklılıklar göstermektedir. Öykü içerisinde alaturka bir davet oldukça detaylı bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu davet, alafranga bir ailenin alaturka ev yaşamını görmek istemesi üzerine hazırlanmıştır ve bütün detaylarında alaturka özelliklerin sergilenmesine özen gösterilerek planlanmıştır. Ancak alafranga adetlere göre özel bir davetin ayrıntılı bir tasviri yapılmamıştır.

Hatırınıza gelir mi ki, geçen kış içinde Mister Ziklas Râkım'dan alaturka bir ziyafet numunesini görmek istemişti. Eğer bu meseleyi siz unutmuşsanız bile Mister Ziklas unutmamıştır. Binaenaleyh bir gün eski vaadi Râkım'a ihtar eyledi.

Râkım- Baş üstüne efendim! Fakat işin içinde bir küçük müşkülât vardır.

Ziklas- Nedir o müşkülât?

Râkım- Şu ki, biz Müslüman olduğumuzdan, bizim karılar erkeklerden kaçır.

Ziklas- Bilirim ya! Fakat siz müteehhil değilsiniz zannederim.

Râkım- Değilim ama evimde yine kadın eksik olmaz. Yani demek isterim ki, alaturka bir ziyafet görmek isterseniz, o ziyafette kadınlar bulunamaz. Yok eğer ziyafet yalnız zevceniz Mistrs ile kızlarınız için olacaksa, onlar alaturka ziyafetin tamamini görebilirler.

Ziklas- Ben zati bu ziyafeti ancak onlar için istiyordum. Onlar görsünler bana naklederler.

Râkım- Fakat işin bir ciheti daha var ki, o dahi alaturkanın tamaminiyedir.

Ziklas- O hangisi bakalım?

Râkım- O da Türkler miyanında karı erkek familyaca olan ziyafetlerin numunesini görmek.

Ziklas- Daha iyi ya arkadaş, daha iyi ya!

Râkım- Ama o halde hiçbir kadın göremezsiniz. Yalnız oda kapısı tarafından bir siyah arap kolunun içeriye bir sahan uzattığını görürsünüz.

Ziklas- Benim familyam da benden kaçır mı?

Râkım- Sizden kaçmaz ama, benden kaçır ya!

Ziklas- Ha anladım. Alaturkada öyle olacak. İşte biz yalnız burasını tashih ve tadil ederiz, iş olur biter.

Râkım- O zaman da tamam alaturka olmaz.

Ziklas- Aman Allah'ı seversen, tamam alaturka olsun da, şu işi bir göreyim.

Râkım- Pekâlâ! (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 106-107).

Alaturka davetin dikkat çeken ilk özelliği, misafirlerin eve girişinden evden ayrılmasına kadar geçen sürede evdeki "haremlik selamlık" uygulamasıdır. Bu



uygulamaya göre eve gelen kadın misafirleri, evin kadınları, erkek misafirleri ise evin erkekleri karşılar ve ağırlar. Bu süreç misafirin eve giriş anından başlar ve evden çıkışına kadar devam eder. Misafirler, haremlik selamlık uygulamasının genel esaslarına uymak zorundadır. Erkek misafirler, evin erkeğiyle birlikte bir odaya, kadınlar ise evin kadınları tarafından başka bir odaya alınır. Bu arada davet için gerekli hazırlıklar devam ediyorsa misafir kadınlar, evin kadınlarıyla beraber ev içerisinde bu hazırlıklara yardımcı olabilirler. Ayrıca eğer isterlerse evin kadınları tarafından evin diğer odaları ve varsa bahçesinde gezdirilebilirler.

Misafirlerin karşılanması ve hane içindeki ağırlanma usullerinden sonra davetin ikinci aşaması yemektir.

(...) Nihayet taam vakti gelmekle Râkım müdevver sofrâ iskemlesi, piriñ sini, sofrâ bezi, uzun peşkir elinde olduğu halde Ziklas'ın bulunduğu odaya girip kaşıklık kesesi, ekmek sepeti, tuzluk, biberlik, erkân minderleri hasılı tamam alaturka bir sofranın kâffe-i levâzımını Ziklas'a gösterdi. Deli İngiliz bunları alıp birer birer bakar ve her biri hakkında malûmat-ı rnufassala alıp her aldığı malûmata dahi başka başka şaşardı.

Hepsi sofraya oturdular. Ber-vech-i usûl çorbayı içtiler. bade mukaddema kendisine haber vermiş olduğu bir Arap eli yahni sahanını kapı arasından uzattı. Ziklas bunu görünce o kadar taaccüp eyledi ki, merakından kalkıp Arap'a bakacağı geldi. Hatta kızlar yerlerinden davranmışlardı bile. Valideleri menetmesiyle oturdular.

Henüz alafranga sofrada yemek yememiş olan bir Türk'ün alafranga usulüyle yemek yediğini görmek vakıa insanı güldürür. Ezcümle önünde tabak içinde bulunan eti bıçakla keserek çatala yemeyi beceremeyenler elleriyle koparıktan sonra çatala saplayıp aldıkları görülür ki, bu acemilik insanın pek hoşuna gider. Lakin hiç alaturka yemek yememiş bir İngiliz' in alaturka yemek yemesi insanı katılcaya kadar güldürecek bir şeydir. Hele bu günkü misafirlerin yemek yemeleri kendilerini dahi güldürtmekteydi ya! Meselâ yahni sıcak sıcak gelmiş olduğundan Ziklas acele ile parmaklarını sahanın ta umkuna kadar daldırıldığı anca can acısıyla kolunu yıldırım gibi bir süratle geriye çekerken yanında bulunan zevcesine bir dirsek vurup biçare karıyı devirmesi az buz kakhahalarla gülmeyecek seyirlerden değildi (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 111-112).

Öyküde alaturka bir yemek daveti neredeyse bütün detaylarıyla tasvir edilmiştir. Davette, haremlik selamlık uygulamasının bir sonucu olarak, kadınlar ve erkekler için ayrı odalarda sofrâ kurulur. Erkeklerin yemek yediği odada sofrâyı kuran ve yemek servisini yapanlar evin erkekleridir. Kadınlar, sofrada olması gerekenleri odanın kapısına kadar getirirler. Erkekler, kapıdan aldıklarıyla sofrâyı kurarlar. İdeal alaturka ailede yemeğin hazırlanması ve sunumundan sorumlu olan kişiler kadınlardır. Yemek, sofrada yenir. Alaturka sofrâ hazırlanırken ilk önce "sofrâ bezi" serilir, bunun üzerinde "sofrâ iskemlesi" yerleştirilir, sofrâ iskemlesinin üzerine oval ve oldukça büyük bir tepsi anlamına gelen "sini" koyulur. Sini üzerinde "kaşıklık", "tuzluk", "biberlik" ve "ekmek

sepeti" bulunur. Yemek "sahan" isimli bakır tencerelerle gelir. Sahanla gelen yemeğin, ayrı ayrı tabaklarda mı yoksa tek bir sahandan mı yenildiğiyle ilgili özel bir detaya yer verilmemiştir. Ancak yemeğin, sofraya konulan tek bir sahandan ortak bir şekilde yenildiği anlaşılmaktadır. Günümüzde kullanılan kâğıt peçetenin yerine, alaturka sofrada, bir çeşit havlu olan "peşkir" bulunmaktadır. Bu şekilde tertip edilen sofranın etrafında, "erkân minderi" isimli minderlerin üzerine oturularak yemek yenilir. Ana yemekten önce "çorba" içilir, sonrasında "yahni" gibi bir et yemeği ana yemek olarak verilir. Tasvir edilen alaturka yemek örneğinde çatal, kaşık ve bıçağın kullanımıyla ilgili bir detay yoktur. Ancak çok ayrıntılı bir şekilde olmasa da yahni içinden et parçasının el ile alınarak yenmesi hicvedilerek anlatılmıştır.

Alaturka ailede, aile üyeleri sofraya birlikte oturur. Bunun istisnası, haremlik selamlık uygulamasıdır. Bu uygulamaya göre evde bir misafir bulunduğu kadınlara erkeklerin birlikte yemek yemeleri uygun düşmez. Ancak bu durumun bazı istisnaları vardır. Örneğin, eve gelen misafirler Batılıysa ve evin erkeği Batılı kadınları tanıyorsa o zaman Batılı kadınlar istedikleri takdirde erkeklerle beraber yemek yiyebilirler. Ancak hiçbir durumda evin kadınları, yabancı bir erkekle beraber yemek yemezler hatta ona görünmezler.

Öykü içerisinde geçen bir detay, bu tasvirin bazen gerçekte var olan durumdan farklı olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim evinde yemek daveti veren ailenin başka bir daveti esnasında yemeğin masada yendiği belirtilmiştir:

Elhasıl yemek vakti geldi. Yine bu salonda sofraya kuruldu. Mâhazarı kamilen masa üzerinde cem ederek sofraya cümlece oturdular (...) (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 86).

Bu detay, alaturka ailenin her iki kültürü de aynı anda ve uyumlu bir şekilde yaşayabilme kapasitesine bir örnek olarak gösterilebilir.

Öyküdeki tasvirlerle yemek ve sofraya üzerinden kültürlerin karşılaştırılabileceği bir alan oluşturulmuştur. Tasvir edilen sofralar, alaturka ailedeki sosyal düzenin aynası gibi gösterilmiştir. Alaturka ailede hem alaturka hem de alafranga sofranın kurulabilmesi ve bu sofrada aile bireylerinin yemek yemesi, alaturka ailenin her iki kültüre de açılabilme kapasitesinin göstergesi olarak okunmalıdır.

Tasvir edilen alafranga davetler Ziklas Ailesinin, alaturka davet ise, Ziklas Ailesinin üyelerinin isteği üzerine, Râkım Efendi'nin evinde tertip edilmiştir.

### *Sandal Gezisi*

Öykü içerisindeki tasvirlerde detaylandırılan boş zaman etkinliklerinden birisi de sandalla gezidir. Ancak tasvir edilen sandalın, kürekle idare edilen ve insan taşıyan küçük bir deniz aracı değil, kullanımını ileri düzeyde teknik bilgi ve beceri gerektiren yelkenli bir tekne olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu etkinliğin, sandal gezisi olarak değil tekne turu olarak düşünülmesi gerekmektedir.

Can ile Margrit sandal ile seyahate çıktığı zaman kendilerine mahsus bahriye kisvesini giymeleri mutatlardı. Bu kisve başta ruganları, gemici şapkaları ki etrafını bir mavi kurdele kuşanmış ve yine bir mavi kurdele çene altından sağındırıkvari geçmiştir. Saçlar toplanıp ve kuru kuruya taranıp omuzlar üzerine salıverilmiş. Arkada bir beyaz frenk gömleği ki yakaları mavi olup devrik yerinde birer beyaz çapa resmi vardır. Gömleğinin kolları dahi mavidir. Bu gömlek üzerinde şinelvari kısa bir yağmurluk. Lâkin bunu lüzumuna göre Üzerlerine dahi alırlardı. Ayakta dizden yukarıya kısa ve beyaz bir fistan. Bu dahi mavi kurdeleden askılar omuzlarına raptedilmiş, fistanın üzerinde birer mai kuşak. Adeta yün kuşaktır. Ayakta dizden yukarı ta butlara kadar birer beyaz çorap. Bunun üzerine baldırlara kadar yüksek birer çift mavi potin. İşte bir de yarım değirmi mavi canfesten bir boyunbağı bu kisveyi itmam ederdi.

İş bu iki genç tayfa kürek oturaklarına oturdukları zaman Ziklas dümen yekesini ele alır ve Râkım ile Misters Ziklas dahi karşı karşıya otururdu. Yelken fora etmek, yelken sarmak iki nefer genç tayfaların hizmeti olup şayet kürek çekmek icap ederse o zaman dümen yekesini Misters Ziklas eline alıp kocası ile Râkım ve iki güzel nefer tayfalar dahi küreğe geçerlerdi. Sandalın içinde çerezlenecek ufak tefek her şey bulunduğu gibi âlâ İngiliz arpa suları dahi eksik olmadığından bu sandal seyahatinde edilen zevke sefaya Râkım doyamazdı. Hele hava düşüp de kürek çekilmek lâzım geldiği zaman büyük kız pruva tarafından birinci hamlada, Râkım ikincide, küçük kız üçüncüde babaları dahi dördüncü hamlada bulunduğu ve İngiliz gemicilerivari küreklere eğilerek asıldıkları gibi ta arka üzerine yatıncaya kadar dahi yaslandıklarından her ne kadar biraz yan tarafta kalır idiyse de her halde Râkım kendisini büyük kızın kucağına yaslanmış ve küçüğü dahi kendi kucağına dayanmış görürdü ki her şeyden ziyade lezzet aldığı hâl buydu. Lâkin validelerine ve yahut pederlerine bir suizan verir miydi zannedersiniz? (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 33-34).

Öyküde birbirlerinden farklı iki sandal gezisi tasvir edilmiştir. Gezilerden birinde Felatun Bey diğerinde ise Râkım Efendi, Ziklas ailesine eşlik etmiştir. Ziklas ailesinin üyeleri sandalla geziye çıkarken denizciliğe özgü kıyafetlerini giyerler, yanlarına "arpa suyu" (bira) almaları adetleridir. Ailenin üyeleri denizciliği yakından tanır, oldukça zorlu deniz koşullarında bile bir sandalın küreğini, yelkenini, dümenini kullanabilecek bilgi ve beceriye sahiptirler. Kısacası sandalla gezi, tipik bir İngiliz eğlencesi olarak tasvir edilmiştir. Birlikte çıkılan sandal gezilerinde sandal kullanma konusundaki bilgi ve beceri açısından Râkım Efendi, en az İngilizler kadar yetkinliğe sahip olduğunu göstermiştir. Felatun Bey ise zorlu deniz koşullarında hem bilgisizliği hem de yeteneksizliğinden dolayı oldukça zor durumda kalmıştır.

Sandal seyahati dedik de hatırımıza geldi. Bir gün Felatun Bey dahi Ziklas familyasıyla sandal seyahatine çıkmıştı. O gün hava biraz lodos olup Adalar açıklarında dahi biraz büyücek dalgalar teşkil eylediğinden ve volta vurdukları esnada denizin sandalı karpuz gibi kaldırıp da yere vurması İngilizler için en ziyade zevki mucip olduğu hâlde, Felatun Bey'in canını başına sıçratmış ve hele bir defasında "anacığım anacığım" diye bağırılmıştı. Vakti İngilizler bu lâkırdıdan bir şey anlamadılarsa da beyin hâl ü şanından havful-haşyetini istidlâl eyledikleri cihetle o günden sonra birkaç vakit dahi bu hâl ile eğlenmişler ve bunu Râkım'ın kulağına kadar îsal eylemişlerdi (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 34-35).

İngiltere, bir ada ülkesi, İstanbul ise içerisinden iki denizi birbirine bağlayan bir boğaz geçen şehirdir. Dolayısıyla deniz vasıtasıyla kültürlerin birbirleriyle karşılaştırılabileceği bir alan oluşturulmuştur. Ancak karşılaştırmanın yapıldığı esas unsur sandal kullanımıyla ilgili bilgi ve beceridir. Alaturka bireyi temsil eden Râkım Efendi hem kendi kültürünü hem de alafranga kültürü tanıdığı için sandal kullanımında hiçbir sorun yaşamamış ve bu konuda İngilizleri kendisine hayran bırakmıştır. Ancak alafranga özentisi Felatun Bey, kendi kültürü hakkında fikir sahibi olmadığı gibi alafranga kültürü yeterince tanımadığı için sandal kullanamamış ve gezide rezil olmuştur. Ahmet Mithat Efendi sandal kullanımıyla ilgili bilgi ve beceriyi kişisel bir mesele olarak değil kişilerin ait oldukları kültürlerle ilişkilendirmiştir. Alaturka ve alafranga bireylerin kendi kültürlerini tanımlama biçimi, birbirleriyle olan ilişkilerinin de en önemli belirleyeni olarak görülmektedir. Alaturka ve alafranga bireyler kendi varoluşlarını yitirmeden birbirleriyle ilişki kurabilecek kapasiteye sahipken. Ne tam olarak alaturka ne de tam olarak alafranga olamayan bireylerin durumu bu açıdan oldukça sorunlu bir biçimde tasvir edilmiştir.

### *Keyif Verici Maddeler*

Dönemin boş zaman etkinlikleri içerisinde en fazla göze çarpan unsurlardan birisi de keyif verici maddelerdir. Keyif verici maddeler, alaturka ve alafranga olarak ikiye ayrılabilir gibi alkollü ve alkolsüz içecekler olarak da sınıflandırılabilir. "Çubuk", "sigara", "çay", "kahve", "punç" ve "arpa suyu"nun yanı sıra "rakı" ve "mastika" (bir çeşit rakı) eğlence dünyasında tüketilen keyif verici içecekler olarak sıralanabilir. Çubuk, sigara, çay ve kahve alaturka yaşam tarzında, cinsiyet farkı olmaksızın, tüketilmektedir. Kadının ev içi meşguliyetlerinden birisi de erkeğin sigarasını sarmaktır. Öyküde alkollü içeceklerden içen alaturka kadın örneğine rastlanmamaktadır. Alaturka kadınlar bu içkilerin içildiği ortamlarda bulunabilirler. Ancak bu ortamlarda, alaturka ailedeki baba veya koca rolüyle temsil edilen otorite figürünün bulunması ve onların kontrolü altında olması gerekir. Alafranga kadınların ise alkollü içecekleri tüketebildiği görülmektedir.

Kültürel olarak bakıldığında alaturka erkeklerin, alaturka içecek olan rakının dışında, punç ve arpa suyu gibi alafranga içeceklerden de içtikleri görülmektedir. Ayrıca alafranga kadınlar içerisinde rakı içen örnek bulmak da mümkündür.

Jozefino- Mastika içer misiniz Mösyö Râkım?

Râkım- Vallahi madam ne içerim diyebilirim, ne de içmem. Bazı bazı içtiğim vardır. Fakat mübtelası da değilim.

Jozefino- Vallahi efendim sizin memleketinizin en güzel şeylerinden birisi de mastikadır. Ben pek seviyorum. Hem size bu sırrımı dahi açayım ki âdeti her akşam Türkler gibi ben de mastika içiyorum ama az, üç dört kadeh kadar.

Râkım- Fena etmiyorsunuz efendim. Az içilirse güzel şeydir.

Jozefino- Ismarlayım mı?

Râkım- Siz bilirsiniz efendim. Jozefino hizmetçisi Mari'yi çağırdı, rakıyı ısmarladı. Zaten hazır bulunduğu için Mari derhâl getirip odanın orta yerindeki masa üzerine koydu. Madem iki kadehe birer parça şey koyup "sıhhatinize" diye Râkım ile toka ederek içtiler (...) (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 42-43).

Öykü içerisinde en fazla tüketilen alkollü içki, rakıdır. Rakı, içildiği zaman, mekân, içilme adabı ve sosyal ilişkiler içerisindeki yeriyle tasvir edilmiştir.

Hani ya o işine, gücüne asla hanel vermeyip kronometre saat gibi işlemekte olan Râkım, ertesi günü nereye gideceğini, ne edeceğini şaşırarak "Şimdi giyinirim, şimdi kalkarım, şimdi giderim. Fakat nereye gitmeli, ne iş görmeli?" diye ikindiye hanesinde edip binaenaleyh akşamı dahi orada çıkarmağa mecbur oldu. Saat onu geçtikten sonra Jozefino'nun ziyafeti akşamından kalma yarım beylik rakıdan biraz rakı çıkartıp içmeğe başladı. Canan'ı dahi piyanoya oturtmuş idiyse de, kızcağız efendisinde neşat göremeyince kendisi dahi neşatlanamayıp, çaldığından öyle lezzet almazdı (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 132).

Rakı, alaturka bireyin hem mutlu hem de hüzünlü olduğu anlarda içtiği bir içkidir. Rakı içilen mekânlara örnek olarak piknik ve ev gösterilmiştir. Ayrıca rakının belli bir içilme adabı da vardır.

Koca Canan, sanki kırk yıldan beri sarhoş meclisinde sakilik edermiş gibi, meclis-i işretin usulünde isbat-ı vukuf ederek sakilik hizmetinde kusur etmezdi (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 85).

Öyküdeki tasvirlerde rakı, bütünüyle alaturka yaşam tarzının içine yerleştirilmiştir. Rakı, bir muhabbet aracı olarak görülmektedir ve içildiğinde muhabbet edenlerin niyetlerinin kendiliğinden ortaya çıktığıyla ilgili bir algı vardır. Belirli bir sosyal ortamda birden fazla kişiyle birlikte içilebildiği gibi kişinin tek başına rakı içebilmesi de mümkündür.

Boş zaman değerlendirme etkinliklerinin neredeyse vazgeçilmez unsuru olan keyif verici maddeler, kültürlerin birbirleriyle karşılaştırılabileceği bir alana işaret etmektedir. Bu çerçevede özellikle alkollü içecekler bu alanın en önemli göstergeleridir. Burada dikkat çeken en önemli unsur, şarap üzerinden alkollü içeceklere getirilen İslami yasağın rakıyı da kapsayacak şekilde genelleştirilmemesidir. Alkollü bir içecek olan rakı, öykü içerisinde hiçbir şekilde sorgulanmamıştır. Ayrıca alkollü içkilere getirilen İslami yasağın, rakı içen alaturka bireyin davranışları üzerinden esnetilmesi sadece alafranga yaşam tarzının alaturka üzerindeki etkisiyle değil, Osmanlı toplumunda İslam'ın algılanış ve yaşanış biçiminin anlaşılması açısından da dikkat çekicidir.

### *Müzik ve Dans*

Öykü içerisinde tasvir edilen boş zaman etkinliklerinde dikkat çeken bir başka unsur ise müzik ve danstır. Tasvir edilen bütün danslar, müzik eşliğinde icra edildiği için bu iki eğlence türü birlikte değerlendirilmelidir. Bir müzik aletinin çalınması ya da şarkı söylenmesi alaturka ve alafranga eğlencelerin vazgeçilmez unsurlarıdır. Öykü içerisinde bahsi geçen müzik aletleri, "gitar" (kitar) ve "piyano"dur. Her iki müzik aleti de esasen alafranga yaşam tarzına aittir. Öyküde gitara oldukça sınırlı bir şekilde yer verilmişken piyano hem alaturka hem de alafranga yaşam tarzında yoğun bir kullanıma sahiptir. Davetlerde piyano çalınarak ortama eğlence katılmaktadır. Bu eğlencelerde piyanoyla klasik eserler çalındığı gibi Türkçe ya da Batı dillerinde söylenen şarkılara eşlik için de kullanılmaktadır. Romanda geçen alafranga ortamların neredeyse hepsinin ortak özelliği piyanonun mevcudiyetidir.

Dersten sonra Râkım artık avdetine müsaade edilip edilemeyeceğini sual tarzında muntazır olduğu zaman Mister Ziklas "Mösyö Râkım işiniz yoksa biraz kalsanız, eğlenebilirdiniz. Madmazeller bize biraz mızıkça çalarlar, birkaç şarkı okurlar! demiş olduğundan Râkım maatteşekkür kalıp kızlar dahi ikisi birlikte piyano başına oturarak dört el ile ahenk tutmağa başladılar.

Râkım bir köşeye dayanmış can kulağıyla dinler. Birkaç hava alafranga çalıp birkaç da şarkı söyledikten sonra o zamanların pek moda olan "Ey sabâ esme nigarım uykuda" şarkısını piyano ile çalmağa başlayınca Râkım'ın havassı gıcıkklanmağa başladı. Derken Mister Ziklas bu şarkıyı ağzı ile çağırmasını dahi Râkım'dan rica etmesin mi? Alafrangada bir delikanlıdan veya kızdan böyle bir şarkı rica eyledikleri zaman diriğ etmekle ayıp olduğundan ve Râkım'dan ise bu dereceye kadar tabiat-ı mûsikiye dahi bulunduğundan pes perdeden başlayıp yavaş yavaş tizleşe tizleşe piyano ahengine kadar çıkararak şarkıyı teknil eyledi (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 38).

Ayrıca piyano, alaturka yaşam tarzında da benimsenmiş, değişen toplumsal koşullara bağlı olarak alaturka evlerde de mevcudiyetini göstermeye başlamıştır.

(...) Bunlar müdâveleye başladıkları esnada Canan piyano başına geçip en âlâ bildiği havaları kemâl-i mahâretle çalmağa başladı. Râkım o zamana kadar Canan'ın eni konu piyano çaldığına tesadüf etmemiş olduğu cihetle bu sanattaki maharetini pek ziyade buldu (...) (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 85).

Hem alafranga hem de alaturka yaşam tarzında, piyanoyu çalanlar kadındır. Alaturka evlerde kadınlar, piyano çalmayı öğrenmek için kadın öğretmenlerden özel ders almaktadır. Piyano icrasının bir başka kullanım amacı ise dans müziğinde görülmektedir.

Bir aralık polka havaları dahi çalmağa başladıklarından huzzârın bazıları kadın erkek çift çift kalkıp polka ederlerdi. Zira böyle hususi cemiyetlerin zevki böyle çıkacağı alafranga âleminde yaşayanlara malûmdur. Misters Ziklas niçin dans etmediğini Râkım'dan sual eyledikte kadril, lânsiye filân gibi oyunları yapabilmekteyse de polka ve vals oyunlarında başı döndüğünü arzla özür diledi. Felatun ise beş dakikadan beri Margrit'e bir defacık oynamak için yalvarıyordu. Nasılsa Margrit beyin hatırından çıkamayarak kalktı. Piyano başında yalnız Can kaldığı hâlde yine tempoları idare edebilirdi. Vakıa Felatun'un dans edişine söz yoktur. Zaten ayağında bombar gibi bir pantolon olup, pantolonun dahi adem-i müsaadesine mebnî asla eğilmeyerek mum gibi dans ederdi. Ancak oyun arasında nasılsa kazaen Margrit'in ayağına basmakla beraber derhâl kendisini toplamak için bir hareket etmesini müteakip arka tarafında bir cayırtıdır hissolundu.

Süizanna düşmeyiniz! Başka bir şey değildir. Gayet dar ve siyah olmasından dolayı çürük bulunan pantolonun kıcı boylu boyuna ayrılmış olmaktan başka bir şey değildir (...) (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 47).

"Kâdril", "lansiyeye", "polka" ve "vals", dönemin alafranga kültüründe sergilenen danslar arasındadır. Ev ortamındaki yemekli bir davette, alafranga bir düğün ya da baloda dans edilmektedir. Romanda herhangi bir alaturka dans tasvir edilmemiştir. Ayrıca alaturka kadınların dans ettiği görülmezken alaturka erkekler, alafranga ortamlarda bildikleri dansları sergilemekten geri durmazlar. Müzik ve dans alaturka ve alafranga kültürlerin karşılaştırıldığı bir alan olarak tasvir edilmiştir. Özellikle piyano ve alafranga danslar karşılaştırmanın en önemli unsurlarıdır. Bir Batı müziği enstrümanı olarak piyanoyla alaturka eserlerin seslendirilmesi ve şarkılar söylenmesi, alaturka ve alafranga kültürün iç içe geçebildiğini göstermektedir. Râkım Efendi'nin alafranga dansları bilmesi, dönemin toplumsal koşulları içerisinde dönüşen alaturkâlığın örneğidir. Ancak Felatun Bey'in bu dansları sergilemeye çalışırken komik hallere düşmesi, kendi kültürüne uzaklaşmış bir alaturka bireyin alafrangâlığa da vakıf olamayacağını göstermektedir.

#### 4.2.2.5. Eğitsel Temalar

Öykü içerisinde kişilerin aldıkları eğitimler değişen ölçülerde anlatıya dahil edilmiştir. Bu çerçevede eğitim konusuyla ilgili veriler tasnif edildiğinde, genel olarak üç

kategoriden bahsetmek mümkün görülmektedir: Okulda eğitim, mesleki eğitim, ailede eğitim.

#### 4.2.2.5.1. Devlet Okullarında Eğitim.

Öykü içerisinde devlet okullarıyla ilgili somut ifadeler, Felatun Bey'in ve Râkım Efendi'nin ilköğretim ve ortaöğretim düzeyinde aldıkları eğitimle sınırlıdır. Bu çerçevede sözü edilen okulların, alaturka ailelerin çocukları için tercih ettikleri seçenekleri göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Hangi okulun neden tercih edildiği bir taraftan ailelerin toplumsal konumunu ve tercih edilen okullarla ilgili toplumsal algıyı diğer taraftan da eğitimin kişiliğin gelişimindeki önemini göstermektedir.

Felatun Bey'in çocukluk zamanını nasıl geçirmiş olduğunu anlatmak için tafsile ihtiyacımız yoktur. Mustafa Meraki Efendi kemal derece alaturkalkıktan yine kemal derece alafrangalığa birden bire sıçramış bir adam olduğu ve bu tahavvül ise yalnız kendi telezzüat-ı maddiyye ve maneviyyesi o yüzden hasıl olmaktan neşet eylediği cihetle böyle bir adamın hem de öksüz kalan evladı nasıl bir terbiye altında büyüyeceğini her kim düşünse bulabilir. Vakıa çocuk Mekteb-i Rüştîye'ye verilmiş olduğundan her gün çantası elinde gider gelirdi (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 4-5).

Felatun Bey'in babası Mustafa Meraki Efendi, kendisi hayranlık düzeyinde Batılı yaşam tarzına ilgi duyduğu için çocuğunun Batı kültürüne uygun bir şekilde yetiştirilmesini istemektedir. Burada çocuğun eğitimiyle ilgili kararın, aileyi temsil eden otorite olarak baba tarafından verildiği görülmektedir. Verilen karar, bütünüyle babanın kişilik özelliklerinin ve kültürel beklentilerinin yansıması olarak tasvir edilmiştir. Felatun Bey'in gittiği devlet okulu "Mekteb-i Rüştîye"dir. Rüştîye Mektepleri, ilk kurulduklarında sıbyan mekteplerinin daha iyi öğretim veren üst sınıfları gibi düşünülmüş fakat Tanzimat Döneminde genel ortaöğretimin en alt düzeyindeki okullar haline gelmiştir (Akyüz, 2009 :164). Bütünüyle Batılı yaşama hayran olan bir kişi olarak Mustafa Meraki Efendi'nin oğlu Felatun Bey için Mekteb-i Rüştîyeyi tercih etmesini, bu okullarla ilgili toplumsal algıyı gösteren bir unsur olarak değerlendirmek mümkündür. Bu çerçevede Rüştîye Mekteplerinin Batılı tarzda eğitim veren kurumlar olduğuyula ilgili bir toplumsal algıdan bahsedilebilir. Dolayısıyla Mekteb-i Rüştîye, sadece bir okul değil aynı zamanda yaşanan toplumsal değişimin eğitimdeki yansımasının bir göstergesi olarak da düşünülebilir. Toplumsal değişim, Mekteb-i Rüştîye üzerinden anlam kazanmaktadır. Alafranga ve alaturka yaşam tarzlarının aynı anda görülebildiği dönemin İstanbul'unda, kendisi



alaturka olmasına rağmen alafranga yaşama hayranlık duyan Mustafa Meraki Efendi'nin kişilik özellikleri, Felatun Bey'in eğitiminde belirleyici olmuştur.

Râkım büyüdü. Beş yaşında Salıpazarı'ndaki Taş Mekteb'e verilip on bir yaşında İstanbul tarafında Valide Rüştîye Mektebi'ne alındı. On altısında oradan çıkıp Hariciye Kalemî'ne kendisini kabul ettirmeğe yol buldu (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 11).

Râkım'ın gittiği devlet okulları ise sırasıyla "Taş Mekteb" ve "Valide Rüştîye Mektebi"dir. "Taş Mekteb" ya da "Sıbyan Mektebi" vb isimlerle anılan okullar, Osmanlı eğitim sistemi içerisinde geleneksel ilköğretim kurumları olarak bilinmektedir. Râkım'ın henüz beş yaşında yani eğitiminin ilk aşamasında geleneksel bir okula gönderildiğinin belirtilmesi, içerisinde bulunduğu kültürel ortama işaret etmesi açısından önemlidir. Burada iki önemli nokta dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi geleneksel bir okul olan Taş Mekteb'in vurgulanmış olmasıdır. Taş Mekteb üzerinden Râkım Efendi'nin ailesindeki geleneksel özelliklerin bir bütün olarak sergilendiği söylenebilir. Aile, çocuğunun eğitimiyle ilgili kararda kendi kültürel sürekliliğini sağlamak istemiştir. Ancak, öykü içerisinde Râkım Efendi'nin bir yaşında babasız kaldığının belirtilmesi, çocuğun Taş Mekteb'e gönderilmesinin sıradan bir uygulama olduğunu da düşündürmektedir. Nitekim Felatun Bey'in Rüştîye öncesi eğitimiyle ilgili bir bilginin bulunmaması, Râkım Efendi'nin Taş Mekteb'e verilmesiyle birlikte değerlendirildiğinde anlam kazanmaktadır. Her iki roman kişisi de henüz eğitimlerinin ilk aşamasındayken ailelerinden kendilerine aktarılan kültürün taşıyıcısı konumunda resmedilmiştir. İkinci önemli husus ise Râkım Efendi'nin Taş Mekteb'e "verilip", Valide Rüştîye Mektebi'ne "alınması"nın vurgulanmasıdır. Bu vurgudan öncelikle, Taş Mekteb mezunlarının doğrudan Rüştîyeye geçemediğini ve bu geçiş aşamasında belirli bir eleme sürecinin olduğu anlaşılmaktadır. İkinci olarak, Râkım Efendi'nin Rüştîyeye geçişiyle ilgili kararı veren bir otorite figürünün olmadığı görülmektedir. Burada Râkım Efendi'nin kendi imkanını kendisinin yarattığı vurgulanmak istenmiştir. Belli ki Râkım Efendi'nin Taş Mekteb'te gösterdiği performans, kendisine Valide Rüştîye Mektebi'nin kapısını açmıştır.

Ahmet Mithat Efendi'nin, öykü içerisinde Râkım Efendi'nin gittiği okulun adını vermesi bir tesadüf değildir. Türk eğitim tarihinde "Valide Mektebi" olarak bilinen ve öyküde Valide Rüştîye Mektebi olarak adı geçen bu okul, "II. Mahmud"un eşi ve "Sultan Abdülmecid"ın annesi "Bezmialem Valide Sultan" tarafından yaptırılmış ve 1850 yılında açılmıştır. Açılış törenine Padişah Abdülmecit, Şehzade Murat Efendi ile Fatma Sultan'ı da götürmüş ve kapıda kendilerini karşılayan "Mekâtip-i Umumiye Nazırı Kemal

Efendi”yi göstererek, “Efendinin elini öpünüz, bundan sonra sizin hocanız o olacaktır” demiş ve Kemal Efendi’ye de, “bunları dest-i terbiyenize tevdi ediyorum, diğer öğrencilerle eşit tutmanızı rica ederim” iradesinde bulunmuştur (Akyüz, 2009: 135).

Kuruluşunun ilk yıllarında "Mekteb-i Âli" ve "Vâlîde Mektebi" olarak da anılan okul daha sonra "Darülmaarif" adını almıştır. Sultan Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Vâlîde Sultan tarafından yaptırılmış olması, okulun Valide Mektebi olarak bilinmesine neden olmuştur. Okulun yapımı, donatım giderleri, öğretmenlerin, yardımcılarının ve diğer görevlilerinin maaşları Vâlîde Sultan'ın kurduğu bir vakıftan karşılanmıştır ve vakfiyesinde okulda okutulacak derslere kadar her türlü ayrıntı belirtilmiştir. Müfredatta daha çok Batılı tarzda derslerin olduğu bilinmektedir. Okulun açılışına oldukça geniş bir devlet erkânı katılmıştır. Valide Mektebi'nin binası, Osmanlı Devleti'nde planı bir okul olarak çizilip inşa edilen ilk büyük binadır. Okula sınavla öğrenci alınmış ve mezun olanlara memuriyette (kalem) iş garantisi sağlanmıştır (Sezer, 2005: 22-27). Bu çerçevede Valide Mektebi’ni Tanzimat Döneminde devlet iradesiyle eğitim de yapılmak istenen değişimin bir göstergesi olarak düşünmek mümkündür.

#### 4.2.2.5.2. Mesleki Eğitim.

Öykü içerisinde yapılan tasvirlerden meslek edinmenin öncelikli koşulunun eğitim olduğu anlaşılmaktadır. Hem Felatun Bey hem de Râkım Efendi'nin aileleri, meslek sahibi olmaları için çocuklarını öncelikle okula göndermiştir. Felatun Bey ve Râkım Efendi'nin gittikleri okullar, mesleklerini de belirlemiştir. Her ikisi de rüştiyeye gittikleri için, memur olmak, aldıkları eğitimin doğal bir sonucu olarak görülmüştür. Nitekim Valide Mekteb'i mezunlarının memuriyette iş bulmaları garanti edilmiştir.

Bu esnada Felatun Bey büyücek kalemlerin birisinde memurdu. Lâkin hani ya kalemlerde bazı efendiler vardır ki, elhak ileride devletinin en büyük makamâtını tutabilmek tedarikatıyla kâtiplik zamanını gece gündüz çalışmak ve içinde bulunduğu dairenin değil belki devletin kâffe-i şuaabât-ı umûruna vukufunu şamil etmek için işne iplik olarak bezl-i himmet eder. Böyle erbâb-ı gayreti tanırınız ya! Bizim Felatun Beyefendi bunlardan değildi (...) (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 5-6).

Felatun Bey'in, memur olduğu belirtilmiştir. Ancak hangi kurumda memur olduğuyla ilgili özel bir ifadeye yer verilmemiştir. Ayrıca işe düzensiz gittiği ve zamanla iş yaşamını sonlandırdığı ifade edilmiştir. Bu durum hem babasının servetinden dolayı geçinmek için paraya ihtiyaç duymamasıyla hem de kişilik özellikleriyle ilişkilendirilmiştir. Ancak, Felatun Bey, babasının ölümünün ardından kendisine kalan

bütün mirası tükettiği için tekrar memuriyete dönmek zorunda kalmıştır (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 145-146).

Râkım Efendi ise on altı yaşında Valide Sultan Rüştüye'sinden mezun olduktan sonra "Hariciye Kalemî"nde meslek öğrenmeye başlamıştır (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 11). Râkım Efendi'nin rüştüyede gördüğü eğitim, hariciye kaleminde işe başlamasına neden olmuş fakat eğitim süreci bitmemiştir. Râkım, mesleğe başladıktan sonra da bir taraftan "Medrese" eğitimine diğer taraftan kalem eğitimine devam etmiştir. Medrese eğitimi, Râkım'ın "Arapça" ve "Farsça"da kendisini oldukça ilerletmesini ayrıca "mantık", "hadis", "kelam", "fıkıh" ve "tefsir"de yetkinlik kazanmasını sağlamıştır. Kalemdeki eğitiminde dikkat çeken en önemli unsur ise "Fransızca" öğrenmesidir. Râkım, kalemde düzenli olarak Fransızca eğitimi görmektedir. Fransızca, on dokuzuncu yüzyılın diploması dilidir. Hariciye Kalemde çalışan birisinin bu dili bilmesi zorunludur. Râkım, kalemde gördüğü dersleri yeterli görmemekte, Fransızcasını ilerletmek için iş yaşamı dışında da yoğun çaba harcamaktadır. İyi düzeyde Fransızca bildiği anlaşılan bir doktordan Fransızca dersleri almaktadır. Ayrıca, çocuğuna Türkçe dersleri verdiği bir Ermeni'nin kütüphanesinden faydalanmaktadır. Bu sayede Râkım, "fizik", "kimya", "anatomi", "coğrafya", "tarih", "hukuk" ve "edebiyat" gibi konularda da kendisini oldukça geliştirmiştir. Râkım Efendi'nin rüştüye sonrasındaki bu eğitimi dört yıl sürmüştür. Artık tam anlamıyla maaşlı bir hariciye memurudur. Ancak aldığı maaş geçinmesine yetmez. Bundan dolayı işten ayrılır ve gazetecilik, tercümanlık ve öğretmenlik yaparak hayatını kazanır (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 12-13).

Osmanlı toplumunun on dokuzuncu yüzyılda yaşadığı dönüşüm, mesleki eğitim sürecinde de yansımaları bulmuştur. Bunun en önemli göstergelerinden biri bizatihi meslek algısında meydana gelen dönüşümdür. Meslek, klasik Osmanlı sisteminde olduğu gibi, "Ahilik" ya da "Lonca Teşkilatı" gibi mesleğin bağlı olduğu örgüte üyelikle kazanılan bir ahlak ve doğrudan iş yaşamında öğrenilen bir pratik olmaktan çıkmaya başlamıştır. Artık belli mesleklere girebilmek için mesleğin gerektirdiği temel eğitimin okulda alınması ve belli sınavlardan geçilmesi de beklenmektedir. Nitekim memuriyet bunun bir örneğidir. Felatun Bey'in ve Râkım Efendi'nin memuriyete başlayabilmesi için rüştüye eğitimi almış olması gerekmektedir. Ayrıca belli meslekler için sadece okuldan mezun olup işe başlamak da yeterli değildir. O meslekle ilgili özel bir eğitim, doğrudan iş yaşamında verilmektedir. Hariciye bürokrasisinde Fransızca eğitimi böylesi bir gereksinimden doğmuştur. Râkım Efendi'nin iş yaşamındaki eğitiminin yanı sıra

medreseye başlaması, geleneksel Osmanlı eğitim sisteminden de kopmadığını göstermektedir. Râkım Efendi bir taraftan medrese eğitimiyle İslami ilimlerde kendisini ciddi bir şekilde geliştirirken diğer taraftan Fransızcasıyla başta pozitif bilimler olmak üzere Batı kültürü konusunda da kendisini yetiştirir. Râkım Efendi'nin yaşam tarzındaki ikili yapının meslek hayatında da devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu durum ideal alaturka bireyin yaşam tarzındaki genel özelliklerle de uyum içerisindedir. Râkım, Batı kültürünü yakından tanımakla beraber İslam ve Osmanlı olan kültürüne de uzaklaşmamıştır.

#### 4.2.2.5.3. Evde Eğitim.

Öykü içerisinde tasvir edilen kişilerin çeşitli gerekçelerle yaşadıkları evde eğitim aldıkları görülmektedir. Bunların ilk örneği Canan'dır. Râkım Efendi'nin yolda görüp satın alarak eve getirdiği bir cariye olan Canan, eve geldiğinde Osmanlı kültür dünyası açısından tam anlamıyla bir "tabula rasa" (boş bir levha) durumundadır. Canan eve geldiğinde Türkçe dahi bilmemektedir. Râkım Efendi, Canan'ın kısa zamanda özel olarak ev yaşamına genel olarak da Osmanlı toplum yaşamına uyum sağlayabilmesi için belirli bir program çerçevesinde eğitilmesi için plan yapar. Canan'ın eğitiminde birkaç yön ayırt edilebilir. Bunlardan birincisi Canan'ın ev yaşamına uyum sağlaması için eğitilmesidir. Râkım Efendi bu eğitim için dadısı Fedayi'yi görevlendirir. Canan, Osmanlı kadının davranışlarından, giyim kuşamına kadar her konuda dadı Fedayi tarafından yetiştirilir (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 19). Râkım Efendi on altı yaşındayken annesini kaybettiği için evde Fedayi'den başka bir kadın bulunmamaktadır. Burada dadı Fedayi'nin, Canan'ın yetiştirilmesinde anne rolünü üstlendiğini söylemek mümkündür. Her ne kadar Canan, Fedayi tarafından yetiştirilse de bu eğitimin genel çerçevesini ve zaman zaman sınırları belirleyen kişi Râkım Efendi olmuştur. Canan, Fedayi'den gördüğü eğitimin yanı sıra hem Râkım Efendi'den hem de Râkım Efendi'nin Fransız arkadaşı Jozefino tarafından da eğitilmektedir. Râkım Efendi, Canan'a Osmanlıca okuyup yazmayı ve bir miktar Arapça ve Farsça öğretir (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 22, 42). Jozefino ise Canan'ın hem piyano hem de Fransızca öğretmenidir (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 27-29, 41). Dikkat edileceği üzere Canan, evde gördüğü eğitimle hem alaturka hem de alafranga kültüre açılacak araçlara sahip olmuştur. Ancak bu araçları ne zaman ne şekilde kullanabileceği tamamen Râkım tarafından belirlenmektedir.

Öykü içerisinde Canan dışında evde eğitim alan diğer kişiler Felatun Bey ve kız kardeşi Mihriban Hanım'dır.

Felatun Bey'in çocukluk zamanını nasıl geçirmiş olduğunu anlatmak için tafsile ihtiyacımız yoktur. Mustafa Meraki Efendi kemal derece alaturkalıktan yine kemal derece alafrangalığa birden bire sıçramış bir adam olduğu ve bu tahavvül ise yalnız kendi telezzüzât-ı maddiyye ve maneviyyesi o yüzden hasıl olmaktan neşet eylediği cihetle böyle bir adamın hem de öksüz kalan evlâdı nasıl bir terbiye altında büyüyeceğini her kim düşünse bulabilir. Vakıa çocuk Mekteb-i Rüştîye'ye verilmiş olduğundan her gün çantası elinde gider gelirdi. Bundan başka bir de Fransız hocası vardı ki haftada iki defa gelir giderdi. Lakin Mustafa Meraki 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 (Felatun Bey ile Râkım Efendi:5).

Felatun Bey, Mekteb-i Rüştîyeye devam ederken aynı zamanda Fransız öğretmenden evde özel Fransızca dersleri de almıştır.

Alafrangada kızlar için okumak yazmak tahsili lâzım idiye de biçare kızcağız öksüz büyüdüğünden muvaffak olamadı. Babası muzıka talimi için âlâ bir piyanocu madam getirmişti. Lâkin madam kendisi çalıp babası dinlediği cihetle Mihriban Hanım "taş altında bir yılan, kaşları durur divan" şarkısından başka bir şey öğrenemedi (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 9).

Kardeşi Mihriban Hanım ise okula gitmemiştir dolayısıyla okuma yazma - bilmemektedir. Babası Mihriban Hanım'a, özel piyano dersleri aldirmişsa da bunda da başarılı olamamıştır. Felatun Bey ve kız kardeşi Mihriban Hanım, babaları Mustafa Meraki Efendi'nin karakterine ve beklentilerine uygun bir şekilde yetiştirilmiştir.

Evde eğitim ve özel ders konusıyla ilgili bir başka örnek de Râkım Efendi'nin, Ziklas Ailesinin kızları Can ve Margrit'e Osmanlıca dersleri vermesidir.

Türkçeye başlanalı altı ayı tecavüz etmiş bu müddet zarfında kızlar okuyup yazmakla kalmayarak âdeta ufak ufak cümleleri ve kelâmları dahi yanlışsızca terkip edebilirler ve gayet açık ibareli bir şey olursa mealini dahi istihraç ederlerdi (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 38).

Râkım'ın verdiği derslerle kızlar kısa sürede Türkçe konuşmayı, Osmanlıca okuyup yazmayı öğrenirler. Bu dersler kızların sadece dil öğrenmesini sağlamamış aynı zamanda Râkım Efendi sayesinde Ziklas ailesinin bütün üyelerinin Osmanlı kültür dünyasına girmelerine de yardımcı olmuştur. Bu ilişkinin kurulabilmesinde en büyük pay kuşkusuz Râkım Efendinin kişiliği ve bilgi birikimine aittir. Râkım Efendi önce ders vermedeki başarısıyla aileden takdir görmüş ardından kişiliğiyle ailenin güvenini kazanmıştır. Öyle ki ilerleyen süreçte kızlar Râkım Efendi'ye âşık olmuştur.

### 4.2.3. Mesail-i Muğlâka

#### 4.2.3.1. Tema

Ahmet Mithat Efendi, romanın "İfade" başlıklı giriş kısmında romanın yazılış amacını aşağıdaki biçimde açıklamaktadır:

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 nafile olan şey mutlaka Avrupa ahvalidir. Gerek ahvâl-i hasenesi gerek ahvâl-i seyyiesi! Zira kendi terakkiyât-ı mâddiyye ve maneviyemiz emrinde istidlâl, imtisal eylediğimiz şeyler hep Avrupa ahval-i maişet-i medeniyyesidir.

Hüsniyyâtını öğrenmeliyiz ki ahz ve taklit edebilelim. Kubhiyyâtını öğrenmeliyiz ki ret ve tevakkî mümkün olsun. Bir güftâr-ı âliye göre imanın kemal-i hakikati noktainazarınca taallüm-i küfr dahi lazım imiş. Ta ki o çirkten bihakkin tevakkî mümkün olsun. Doğrudur (Mesâil-i Muğlâka: 6).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre, on dokuzuncu yüzyılda Avrupa toplumlarının mevcut durumu, Osmanlı toplumunun maddi ve manevi ilerleyişinin önündeki modeldir. Bundan dolayı Avrupa toplumlarının doğru bir şekilde tanımak gerekmektedir. Bu sayede faydalı tarafları alınıp taklit edilebilecek ve zararlı taraflarından kaçınılabilecektir. Dolayısıyla romanının yazılma gerekçesi, Avrupa toplumlarının genel özelliklerini Osmanlılara tanıtmaktır.

(...) Koca Paris! Avrupa'nın terakkiyat-ı maneviyyesini! tetebbu etmek için feylosoflar sana müracaat etmelidirler. Bu tetebbu için senden âlâ zemin bulamazlar (...) (Mesâil-i Muğlâka: 27).

Romanında okuyucularına Avrupa toplumlarını tanıtmak isteyen Ahmet Mithat Efendi, Paris'i örnek gösterir. Öykü, Paris'te geçmektedir. Paris adeta bütün Avrupa'yı temsil eden bir örnek şehir konumundadır. Ahmet Mithat Efendi'nin Paris'i örnek göstermesinin nedeni, Paris'te yaşanan toplumsal değişimin sonuçlarının bütün Avrupa'yı etkilemesidir. Öyküde adı geçmese de Paris'i, Avrupa'da yaşanan değişimin merkezine yerleştiren olay, "Fransız Devrimi"dir. Öykü içerisinde tasvir edilen bütün bireysel ve toplumsal ilişkilerin, Fransız Devrimiyle doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantısını kurmak mümkündür. Avrupa toplumlarının mevcut durumu tasvir edilirken, Fransız Devriminin öncesi ve sonrası birbirinden ayrılmıştır. Meydana gelen değişim, bu ayrım üzerinden, karşılaştırmalı bir biçimde öyküye yansıtılmıştır. Karşılaştırmalarda Avrupa toplumları arasındaki kimi farklılıklar vurgulansa da metnin esas ayrımının Osmanlı ve Avrupa arasında olduğu kendisini göstermektedir.

Öykü içerisinde Avrupa toplumlarındaki değişimi bir bütün olarak açıklayan özel kavramlar kullanılmıştır. Fransız Devrimi öncesi "Asalet"; sonrası ise "Vazâat" kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Nitekim Fransız Devrimi, asalete dayalı yönetici egemenliğinin yerine vazâata dayalı yeni bir yönetici egemenliği getirmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse Fransız Devrimi'nin neden olduğu en önemli değişim, önce Fransa'da ardından da bütün Avrupa'da, "Mutlak Monarşi"lerin egemenliğinin sona ermesi ya da sınırlanmasıdır. Ayrıca, Fransız Devrimi sonrasında, Avrupa toplumlarında asaletin yerini vazâatın alması, toplumsal değerlerde de önemli bir değişim meydana getirmiştir. Fransız Devrimi öncesinde kuşaktan kuşağa aktarılan geleneksel değerlerin yerini maddiyata dayalı, yeni bir değer anlayışı almıştır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre bu durum, Fransız Devrimi sonrasında Avrupa toplumlarında yaşanan ahlaki değişimin de önemli bir göstergesidir.

Fransız Devrimi sonrasında Avrupa toplumlarında meydana gelen değişimin olumlu ve olumsuz yönleri arasında bir ayrım yapılmıştır. Böylece Osmanlı toplumu açısından, Batıda yaşanan değişimin olumlu yönlerini benimsemek ve olumsuz yönlerinden sakınmak mümkün olacaktır. Fransız Devrimi, bütün Avrupa'da mutlak monarşilerin siyaseten tasfiye edilmesine neden olmuştur. Osmanlı Devleti'ni bundan bağımsızlaştırmak mümkün değildir. Osmanlı toplumunda, Avrupa toplumlarındaki gibi bir aristokrasi egemenliği yaşanmamıştır. Ancak padişahlık, mutlak monarşileri andıran bir yönetim anlayışıdır. Dolayısıyla Fransız Devriminin ardından bütün Avrupa'da mutlak monarşilerin tasfiye edilmesinin Osmanlıyı da etkileme ihtimali bulunmaktadır.

Ahmet Mithat Efendi, amacının, Avrupa toplumlarında yaşanan değişimin olumlu ve olumsuz yönlerini Osmanlı toplumu açısından değerlendirmek olduğunu belirtmiştir. Ancak Avrupada yaşanan toplumsal değişimle ilgili yorumlarında genel olarak olumsuz bir tablo çizmiştir. Buradan hareketle, Fransız Devriminin sonuçlarının Osmanlı toplumunu, bir bütün olarak, olumsuz yönde etkileyeceğini düşündüğü söylenebilir. Dolayısıyla Mesail-i Muğlâka romanının teması, Fransız Devriminin Avrupa'da yarattığı siyasal değişimin toplumsal sonuçlarından hareketle, Osmanlı toplumunun bu değişimden olumsuz bir şekilde etkileneceğini göstermektedir.

#### 4.2.3.2. Kavramsal Temalar

##### 4.2.3.2.1. Asalet-Vazâat.

Ahmet Mithat Efendi, Mesâil-i Muğlâka romanında, Avrupa toplumlarının genel durumu hakkında okuyucularını bilgilendirmeyi amaçlamış ve bunu yaparken bir takım özel kavramlar kullanmıştır. Kullandığı kavramlar içerisinde en önemlileri "Asalet" ve "Vazâat"tır. Öykü içerisinde kullanıldığı şekliyle asalet ve vazâat kavramlarının birbirleriyle ilişkili iki anlamı bulunmaktadır. Bunlardan birincisini dar, ikincisini ise geniş anlam olarak adlandırmak mümkündür.

Dar anlamıyla asalet ve vazâat kavramları, sözlük anlamlarıyla sınırlıdır. Sözlük anlamıyla asalet "soyluluk", vazâat ise "basitlik, sıradanlık" anlamına gelmektedir (Develioğlu, 1993). Bu anlamlarıyla kavramlar, daha çok Orta Çağ Avrupa toplumlarıyla ilgilidir. Orta Çağ Avrupa'sındaki toplumsal ilişkilerin belirleyici unsuru feodalitedir. Siyasal bir sistem olarak feodalite, merkezî egemenliğin parçalanarak çok sayıda yerel egemenliğin ortaya çıktığı bir tarihsel dönemdir. Bu dönemde asalet, yerel egemenlerin isimlerindeki unvanlarda kendisini göstermektedir. Dolayısıyla isminde asalet unvanı olan bir kişinin, Avrupa toplumlarında, yönetici bir aileye mensup olduğunu düşünmek gerekmektedir. Nitekim asalet, kalımsal olarak aileden kişiye geçer. Kişi, asil bir aileden geldiğini ismindeki unvanla belli eder. Vazâat ise kişinin isminde asalet unvanı taşımaması, dolayısıyla asaletle ilişkisinin olmaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, isminde asalet unvanı bulunmayan kişinin egemenlikle de bir ilişkisi yoktur. Bu çerçevede asalet ve vazâat, kişinin soyluluk unvanına sahip olup olmamasıyla ilgilidir. Dolayısıyla kişinin egemenlik ilişkileri içerisindeki yerini gösteren kavramlardır.

Öyküde, Avrupa toplumlarında yaşanan değişim, Orta Çağ Avrupa'sından kalan asalet unvanları üzerinden tasvir edilmiştir. Ahmet Mithat Efendi, Avrupanın bütününde, asalet unvanlarının dönüşümünü, toplumsal dönüşümün önemli bir göstergesi olarak ele almıştır. Avrupa'da toplumsal unvanların siyasal gelişmelerle yakından ilgisi bulunmaktadır. Tarihsel olarak bakıldığında, asalet unvanlarının dönüşümü açısından en önemli olay, Fransız Devrimidir. Fransız Devrimi'nin öncelikli siyasal hedefi, toplumsal unvanlara sahip yöneticilerin siyasal ayrıcalıklarına dayalı egemenliğe son vererek halk egemenliğini tesis etmektir. Meşruiyetini neredeyse bütünüyle toplumsal unvanlara dayandıran egemenlik biçimi ise mutlak monarşilerdir. Fransız Devrimi sonrasında



mutlak monarşilerin siyasal gücü, başta Avrupa olmak üzere bütün dünyada ciddi bir krizle karşı karşıya kalmıştır.

Romadaki kullanımlarından hareketle, asalet ve vazâat kavramlarının geniş anlamlarını ise Avrupa'da yaşanan uzun dönemli bir toplumsal değişimle ilişkilendirmek mümkündür. Bu değişim, Avrupa toplumlarında, geç Orta Çağ'dan sonra olgunlaşmaya başlamış ve zirve noktasına Fransız Devrimiyle ulaşmıştır. Sonuçları ise tam anlamıyla on dokuzuncu yüzyılda belirginleşmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, geniş anlamlarıyla asalet ve vazâat, Fransız Devrimi öncesi ve sonrasında nerdeyse bütün Avrupa'da meydana gelen toplumsal değişimi genel hatlarıyla ifade eden kavramlardır. Asalet, Fransız Devrimine kadar Avrupa'da adım adım tasfiye edilen, ancak, Fransız Devrimi sonrasında çok daha hızlı bir şekilde etkisini yitiren Orta Çağ toplumunu bir bütün olarak ifade eden genel bir kavram görünümündedir. Bu çerçevede mutlak monarşiler, feodaliteye dayanan soyluluk, kilise egemenliğinden kaynaklanan dinsel dünya görüşü ve toprağa bağlı kapalı ekonomik sistem vb asalet kavramının içeriğini dolduran tarihsel olgulardır. Vazâat ise Fransız Devrimi öncesinde Rönesans, Reformasyon, Aydınlanma, akıl, cumhuriyet, demokrasi, yurttaşlık, ticaret, kentleşme, kapitalizm ve Sanayi Devrimi gibi kavramlarla ifade edilen, ancak Fransız Devrimiyle tam olarak belirginleşen yeni toplumsal düzenin genel ifadesidir. Bir bütün olarak bakıldığında, asalet, Fransız Devrimi öncesindeki toplumsal sistemi ifade eden bir kavramken vazâat Fransız Devrimi sonrasındaki toplumları ifade eden bir kavramdır. Bu çerçevede asalet kavramının feodal toplumsal sistemlerle, vazâat kavramının ise modern toplumsal sistemlerle ilişkili olduğu söylenebilir.

(...) "Vazâat" denilen "asalet" in mukabili olan şey Avrupa'ca yüz seneden beri vaz' ve tesis edilmeye çalışıldığı halde muvaffakiyetin çehresi nümayan bile olmaya başlamamıştır. İngiltere, Almanya öteden beri ne ise hâlâ odur. Rusya bile! Hele İtalya, İspanya belki de evvelkiden ziyade asalet mefâhirine meydan açmıştır. Vazâatın güya asıl ilk câ-yı te'sisi Fransa olduğu hâlde orada bile vazâat-ı samîmenin ismi var cismi yok bir derecede bulunduğunu kariben göreceksiniz (Mesâil-i Muğlâka: 8).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre, Avrupa toplumlarında "yüz seneden beri" asaletten vazâata geçilmeye çalışılmasına rağmen gerçekte olan bunun tam tersidir.. Buradaki "yüz seneden beri" ifadesi, Fransız Devriminden romanın yazıldığı döneme kadar geçen süreyi ifade etmektedir.

Efendim! Avrupa'da ve hatta vazâat memleketi diye mağrur olan Fransa'da asalet hevesi o kadar ileriye gitmiş ki bir adamın on beşinci cediti asrının hükümdarı tarafından en adî bir memuriyete nail olmuş ise bunu bir unvân-ı asâlet

adedmeye kadar varmış. Bunun için hazîne-i evrâk 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! (Mesâil-i Muğlâka: 10).

Ahmet Mithat Efendi, Avrupa toplumlarında, Fransız Devrimi öncesindeki toplumsal sisteme dönme isteğinin yaygın bir şekilde görüldüğünü iddia etmektedir. Daha önce herhangi bir asalet unvanına sahip olmayan bireylerin asalet unvanlarına sahip olma arzularını da bu durumun kanıtı olarak göstermektedir. Ayrıca, Fransız Devrimi'nin ardından bütün Avrupa ülkelerinde vazâat yaygınlaştırılmaya çalışılsa da başarıya ulaşamadığını düşünmektedir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre asalet unvanlarına sahip olma arzusu Avrupa sınırlarını aşmıştır. Amerikan toplumunda da asalet unvanına sahip olabilmek için çeşitli yollar aranmaya başlanmıştır. Amerika, daha önce verilen Rusya örneğiyle birlikte düşünülecek olursa, asalet ve vazâat kavramlarının etki alanının Avrupa kıtasının dışına ulaştığını gösteren bir örnektir. Bu çerçevede asalet ve vazâat kavramlarının sadece Avrupa'yla sınırlı olmadığını göstermektedir (Mesâil-i Muğlâka: 10-11).

Ahmet Mithat Efendi, asalet ve vazâat kavramlarını kullanarak Avrupa toplumlarının bütünü hakkında yaptığı gözlemleri Osmanlı toplumu için de yorumlar.

Ne sandınız ya? Vazâat-ı samime 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 kavim-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 asâletin en yükseklerinden birine suut etmiştir. Osmanlılığın bi'l-irisi 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 inâyet olmuştur. Bizce "atûfet" ve Avrupaca "ekselans" unvanı ki ait olduğu tarikin mertebe-i bâlâsıdır. Bu tefeyyüz din ve devletine, vatan ve milletine sadakatla hizmet eden her Osmanlı için de muhakkaktır. Avrupa'da ve bir hususiyet-i tâmmeye ile Fransa'da vazâat mevcut olduğu ve hele onların böyle manevî şereflere rağbet etmedikleri hakkındaki sözler zihinlerimizi tağlit etmemesi lazım gelen vahi şeylerdendir (Mesâil-i Muğlâka: 9).

Fransız Devriminin ardından yaklaşık yüz yıl boyunca Avrupa'da uygulanmaya çalışılan vazâat karşılık bulamamış ve insanlar, asalet unvanlarına sahip olabilmek için çeşitli arayışlara girmişlerdir. Ahmet Mithat Efendi, asalet unvanına sahip olma arzusunun hareketle, Avrupa toplumlarında asaletin simgelediği eski toplumsal sisteme dönme isteği olduğu iması yaratmaktadır. Bu yorumun altında, Fransız Devriminin

istenen sonuçlara ulaşamadığı iddiası bulunmaktadır. Oysa Fransız Devriminin sonuçlarının bütün Avrupa toplumlarını etkilediği tarihsel bir gerçektir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Avrupa toplumlarında, Orta Çağdan kalma toplumsal kurumların etkisi büyük ölçüde sınırlandırılmıştır. Öyle ki Fransız Devrimi sonrasında bütün Avrupa'da aristokrasinin ve dolayısıyla da mutlak monarşilerin siyasal gücü, gelişen parlamentolar sayesinde ya sınırlandırılmış ya da tamamen tasfiye edilmiştir. Ahmet Mithat Efendi'nin bu gelişmelerden haberi olmadığını iddia etmek mümkün değildir. Ancak, öykü içerisinde, asalet ve vazâat kavramlarının Osmanlı toplumuyla ilişkilendirilme tarzı, Ahmet Mithat Efendi'nin yaklaşımının arka planının görülmesini sağlayacak ipuçlarını vermektedir. Ahmet Mithat Efendi, Osmanlı toplumunun, vazâat esası üzerine kurgulanmış bir toplum olduğunu öne sürmektedir. Hatta vazâatın gerçek anlamda uygulandığı yegâne toplumun, Osmanlı toplumu olduğunu iddia etmektedir. Asalet ve vazâat kavramları dar anlamlarıyla düşünüldüğünde bu yorum haklı çıkabilir. Bunun en önemli nedeni, Osmanlı toplumunda, Orta Çağ Avrupa'sındaki gibi, bir ruhban ya da aristokrasi egemenliğinin hiç yaşanmamasıdır. Ancak, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, Avrupa'da, Orta Çağ siyasi ve toplumsal düzeninin etkisi oldukça azalmıştır. Oysa Osmanlı Devleti, 1877'de ilan edilen I. Meşrutiyet'le, "Meşruti Monarşi" sistemine geçiş denemesi yapsa da 1878'de parlamentonun belirsiz süreliğine kapatılmasıyla tekrar "Mutlak Monarşi"yle yönetilen bir rejim haline gelmiştir. Dolayısıyla Ahmet Mithat Efendi'nin asalet ve vazâat kavramlarını sadece Avrupa toplumlarıyla değil Osmanlı toplumuyla ilgili olarak da kullandığı söylenebilir. Ahmet Mithat Efendi, Osmanlı toplumunun vazâat esası üzerine kurgulanmış bir toplum olduğunu iddia ederek, Batı medeniyetinde ulaşılmak istenen toplumsal sistemin gerçekte Osmanlıda mevcut olduğunu öne sürmektedir. Bu şekilde düşünülünce, Fransız Devrimiyle ortaya çıkan toplumsal taleplerin Osmanlı için geçersizliğini iddia etmek de mümkün olacaktır.

Ahmet Mithat Efendi, Avrupa toplumlarını örnek göstererek mevcut Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısını meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Önceliği, Osmanlı toplumunda statükoyu korumak ve padişah iradesinin sürekliliğini sağlamaktır. Kısaca ifade etmek gerekirse Ahmet Mithat Efendi, Avrupa toplumlarının ahvalini anlatırken, okuyucudan, Osmanlı'nın ahvaliyle ilgili çıkarımlar yapmasını beklemektedir. Ancak bu beklenti, sadece Osmanlı toplumunun ahvaliyle değil dönemin padişahı II. Abdülhamid'in ahvaliyle de ilgilidir. Nitekim Fransız Devrimi özünde siyasal bir eylemdir ve öncelikli

hedefi, mutlakiyetçi monarkın bizatihi kendisidir. Ahmet Mithat Efendi bu değişimin Osmanlıyı etkileyeceğinin farkındadır. Asalet ve vazâat da bir taraftan Batı toplumlarında yaşanan değişimi açıklarken diğer taraftan Osmanlı toplumunun bu değişimle ilişkisini kurmaya yarayan oldukça etkili kavramsal araçlardır.

#### 4.2.3.2.2. Eski Kibar - Yeni Kibar.

Ahmet Mithat Efendi, Mesâil-i Muğlâka romanında, asalet ve vazâat kavramlarını kullanarak Batı medeniyetinin geneli için yaptığı değerlendirmeleri, Fransa özelinde örnekler. Öykü Paris'te geçtiği için, Paris'in birbirlerinden farklı toplumsal kesimlerini tanıtır. Paris'te asil olmak, kibar olmaktır. Ahmet Mithat Efendi, on dokuzuncu yüzyıl Paris'inde birbirinden farklı "kibar zümreler" tanımlamıştır. "Eski kibar" ve "yeni kibar", Paris ahalisinin farklı kesimlerini tasvir etmek için kullandığı özel kavramlardır. Öykü içerisinde tanımlanan kibar zümrelerden ilki, "eski kibar" olarak adlandırılmıştır.

"Eski kibar" diyecek olsa idik onun ne demek olduğunu mutlaka bilirdiniz. Öyle değil mi? Bilirdiniz ki bunlar ta eski Bourbon hânedân-ı kralîsi zamanından beri asaletle şöhret almış ailelerdir. Daha XIV. Louis zamanından evvel bunların her biri "dük" ve "kont" ve "marki" ve "baron" ve hiç olmazsa "senyör" gibi birer unvanla az çok geniş yerlerde âdeta bilistiklâl hükümdarlık ederlerdi ki peyderpey ıslahat icrası zamanlarında bittedric bu malikânele hükümet-i kraliyye heyet-i umumiyyesine intikal ede ede bunlardaki hakk-ı hükümet ellerinden çıkmış ise de onlara mukabil taraf-ı hükümetten kendilerine tımarlar, maaşlar tayin olunarak yine kibarcasına yaşayagelmişlerdir. Bunların her biri yine taraf-ı kralîden fahrî birer mansıb-ı vâlâda bulunarak hep devletin erkân-ı asalet-perverîsinden addolunagelmişlerdir. Bunlar tarihe ait mesailden oldukları için her tarihi beyanlar gibi siz dahi mutlaka bilirsiniz (Mesâil-i Muğlâka: 7).

Eski kibar zümre, Avrupa'nın asil ailelerine mensup bireylerden oluşur. Kökleri Orta Çağa kadar giden eski kibar ailelerin, feodal dönemde, sahip oldukları topraklar üzerinde egemenlik iddiası vardır. Ancak Avrupa'da egemenliğin merkezileşmesi, eski kibar zümreyi oluşturan ailelerin egemenlik iddialarının da sonunu getirmiştir. Feodal dönemde parçalanmış olan egemenlik, eski kibar ailelerden en güçlü olanın etrafında merkezileşmiş ve egemenlik yetkisi tek bir ailenin eline geçmiştir. Bu ilişkinin zirve noktası mutlak monarşilerdir. Mutlak monarşi, soylu ailelerden birisinin, diğer bütün soylu ailelerin elindeki egemenlik yetkilerini kendi elinde toplaması sonucunda ortaya çıkan egemenlik biçimidir. Egemenlik yetkisini elinde tutan kişi, diğer soylu ailelere boyun eğdiren aileden çıkmıştır. Dolayısıyla bu dönemde egemenlik tartışması, daha çok, aile içi bir çatışma olarak kendisini göstermiştir. Ancak bu çatışma, feodal dönemdeki gibi, egemenliğin parçalanması sonucunu doğurmamıştır. Feodal dönemin parçalı

egemenlik yapısı, bu dönemde merkezileşmiştir. Egemenliğin merkezileşmesi, yerel ailelerin ellerinden egemenlik yetkisinin alınmasına neden olmuş ancak soyluluk unvanları kullanılmaya devam etmiştir. Ayrıca, bu unvanlara sahip olan kişilerin, genel bir eğilim olarak, merkezileşen egemenliğe uyum sağladıkları görülmüştür. Merkezileşen egemenliğe uyum sağlayan feodal unvan sahipleri, doğrudan egemenlik sahibi olmasalar da yönetici sınıfın üyesi olmaya devam etmiştir. Fransız Devrimi, bu ailelerin sahip oldukları asalet unvanlarının ellerinden alınmasına neden olmuş fakat Napolyon Bonapart döneminde unvanlar ailelere iade edilmiştir. Ahmet Mithat Efendi, öykü içerisinde, eski kibar zümrenin elinden egemenlik yetkisi alınmasına rağmen unvanlarının korunduğunu özellikle belirtmiştir.

Öyküde, on dokuzuncu yüzyıl Paris'indeki bir diğer yeni zümre, "yeni kibar" olarak adlandırılmıştır. Yeni kibar zümrenin, eski kibar zümreden en önemli farkı, bu zümrenin mensuplarının, kökleri Orta Çağa kadar uzanan soylu ailelerle herhangi bir ilişkilerinin olmamasıdır. Dolayısıyla bu kişilerin sahip oldukları asalet unvanı, mensubu oldukları ailelerden kendilerine geçmemiştir. Yeni kibar zümre mensupları, asalet unvanlarını sonradan edinmiştir. Öykü içerisinde, yeni kibar zümrenin kendi içerisinde ikiye ayrıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki, Napolyon Bonapart'ın iradesiyle asalet unvanına sahip olan bireylerden oluşmaktadır.

Bu "yeni kibar" terkinin manası zaman-ı istimaline göre tebeddül eder. Meselâ Napolyon Bonapart Fransa'da birinci imparatorluğu tesis eylediği zaman kadimden beri mevcut olan ve bir aralık bilcümle imtiyazları ve hatta unvanları bile lağv edilmiş bulunan asıl familyaların asaletleri iade olunduktan fazla imparator-ı müşarünileyhe sadakatle hizmet etmiş olanların en meşhurlarına dahi "baron" ve "kont" ve "dük" ve hatta "prens" gibi unvanlarla asalet verilmişti. Bu yeni kibar vakıa eskiler nezdinde düçâr-ı istihfâf olarak "dünkü kibar!..." diye istihza olunurlar ve hatta "dünkü kunduracı bugünkü kont!" diye tezyif bile edilirdi. 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 mertebeleri medeniyyeleri kunduracılıktan, terzilikten pek de daha ileriye geçmediği görülür (...)  
(Mesâil-i Muğlâka: 8).

Napolyon'un bu kişilere asalet unvanı vermesinin nedeni, siyaseten kendine olan bağlılıklarıdır. Ayrıca bu kişilerin çoğunluğunun zanaatkar veya serbest meslek sahibi oldukları ya da bu meslekleri icra eden ailelerden geldikleri vurgulanmaktadır. Zanaatkar ya da serbest meslek sahibi ailelere mensup olmanın, eski kibar zümre tarafından, küçümseme konusu olduğu da belirtilmektedir. Ancak Napolyon Bonapart'ın ihsanıyla asalet unvanı kazanmış olan yeni kibar bireyler de zamanla eski kibar zümreye dahil

olmuş, onların yerini başka bir yeni kibar zümre almıştır. Bu yeni kibar zümre ise Napolyon Bonapart'ın ihsanıyla değil kendi maddi güçleriyle isimlerine asalet unvanı eklemiş olan bireylerden oluşmaktadır.

İşte bundan yetmiş, seksen sene mukaddem "yeni kibar" denildiği zaman Bonapartların meydana çıkardıkları bu aileler anlaşılırdı. Beş on seneden beri bunlar dahi eski kibar mertebesine is'ât edilmişlerdir. Zira bunlardan sonra dahi bilhassa Fransa'da yeniden birtakım kibar muâsirîn türeyip asıl "yeni kibar" unvanı bunlara verilmeye başlamıştır (Mesâil-i Muğlâka: 8).

Yeni kibar zümreye mensup bireylerin isimlerinde de asalet unvanı bulunmaktadır. Ancak bu unvan, diğer yeni kibar zümrede olduğu gibi, Napolyon'un ihsanıyla edinilmemiş parayla satın alınmıştır. Bu durum onların, maddi olarak oldukça güçlü olduklarının en önemli göstergesidir. Öykü içerisinde, daha önce tanımlanan kibar zümreleri örnekleyecek herhangi bir kişi yoktur. Ancak, tanımlanan bu son kibar zümre örneklenmiştir. Monsieur ve Madame de Rose Bouton yeni kibar zümrenin temsilcileridir. Monsieur ve Madame de Rose Bouton, ne ailevi kökenleri itibarıyla ne de Napolyon Bonapart'ın ihsanıyla bir asalet unvanına sahip olan kişiler değildir. Monsieur de Rose Bouton, sahip olduğu maddi güçle asalet unvanı satın almış ve soylu bir aileden geldiğine dair bir algı yaratmıştır. Madam de Rose Bouton ise eşinin sayesinde asalet unvanına sahip olmuştur.

Ahmet Mithat Efendi, asalet ve vazâat kavramları gibi, eski kibar ve yeni kibar kavramlarını da Osmanlı toplumuyla ilişkilendirmiştir.

(...) Bahusus biz Osmanlılar gibi en ciddî, en memduh bir vazâat halinde bulunanlar nezdinde bir kunduracızadenin bir general olmasına taccüpten ziyade tasvip tavrı görülür. Meşâhir-i ricâl-i Osmâniyye meyanında bazılarının "kuyucu"luğu, bazılarının "baltacı"lığı şân-ı resmîlerine şeyn vermek şöyle dursun şeref-i zâtîyyelerini arttırmaya bile hizmet eylemiştir. 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! (Mesâil-i Muğlâka: 8).

Ahmet Mithat Efendi, Paris'in asil zümresini, kibar olarak adlandırmaktadır. Bu zümre, değişik nedenlerle isimlerinde asalet unvanı bulunan kişilerden oluşmaktadır. Kibar zümreyi kendi içerisinde iki gruba ayırır. Eski kibar, Orta Çağ'dan beri süregelen yönetici zümreyi, yeni kibar ise Fransız Devrimi sonrasında egemenliği ele geçiren yeni yönetici zümreyi simgelemektedir. Öyküde eski kibar zümreye mensup herhangi bir kişi

tasviri yoktur. Ancak yeni kibar zümrenin mensupları tasvir edilmiştir ve yapılan tasvirlerinin oldukça eleştirel olduğunu söylemek mümkündür.

Ahmet Mithat Efendi, Paris ahalisi üzerinden yaptığı değerlendirmeleri Osmanlı toplumuyla karşılaştırmıştır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre, Avrupalıların vazâat sayesinde tanıştıkları toplumsal düzen, Osmanlıda zaten uygulanmaktadır. Osmanlı toplumu, vazâat üzerine kurgulanmış bir toplumdur. Osmanlı'da, Avrupa'dakine benzer bir soyluluk yoktur. Dolayısıyla asalet unvanlarına sahip kibar bir zümre de yoktur. Bu özellikler içerisinde akıl, cesaret, yetenek ve kabiliyetin önemini vurgulamıştır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre Osmanlıda kişinin toplumsal statüsü, hangi soydan geldiğiyle değil hangi özelliklere sahip olduğuyla ilgilidir. Bu yaklaşım da Osmanlı toplumunun vazaat üzerine kurgulanmış bir toplum olduğu görüşüyle uyum içerisindedir. Ahmet Mithat Efendi düşüncelerine örnek olarak, “Sadrazam Kuyucu Murat Paşa” ve “Sadrazam Baltacı Mehmet Paşa”yı gösterir. Kuyucu Murat Paşa, XVI. yüzyılda, Baltacı Mehmet Paşa ise XVII. yüzyılda Osmanlı devlet idaresinde, sadrazamlık gibi padişahтан sonra en üst düzey makama sahip olmuş iki devlet adamıdır. Kuyucu Murat Paşa, Hırvat asıllı bir devşirmedir. XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya olduğu sorunlardan “Celali İsyancıları” ve “Safevî Devleti”yle ilişkilerde oynadığı rollerden dolayı sadrazamlık makamına sahip olmuştur (İşbilir, 2002: 507-508). Sadrazam Baltacı Mehmet Paşa'nın ise Çorum'un Osmancık ilçesinde doğduğu belirtilmiştir. Daha çok XVII. yüzyıldaki Osmanlı-Rus savaşlarında oynadığı rolle tanınmıştır. Ahmet Mithat Efendi'nin her iki sadrazamın adını anmasına gerekçe olarak, kişilerin, bir soyluluk unvanına sahip olmaksızın devlet idaresinde en üst düzey makamlara kadar yükselebileceğini göstermektedir. Bu sayede Osmanlı toplumunun da bir vazâat toplumu olduğunu iddia etmek mümkün olacaktır.

Ahmet Mithat Efendi'nin Osmanlı toplumunun, bir vazâat toplumu olduğunu iddia etmesinin, devlet yöneticilerinin soy esasına göre belirlenmemesi anlamında geçerli olduğu söylenebilir. Bu çerçevede Ahmet Mithat Efendi, vazâat kavramını, Osmanlı toplumu açısından, dar anlamıyla ele almıştır. Ancak kavram geniş anlamıyla düşünüldüğünde bu durum geçerliliğini yitirmektedir. Geniş anlamıyla vazâat Avrupa toplumlarının feodaliteden moderniteye geçişle yaşadığı oldukça uzun süren toplumsal değişimle ilgilidir ve Osmanlı toplumunda böylesi bir değişim yaşanmamıştır.

### 4.2.3.3. Bireysel Temalar

#### 4.2.3.3.1. Kadınlar.

Öyküde tasvir edilen kadınların hepsi Fransızdır ve Paris'te yaşamaktadır. Yapılan tasvirleri kendi içerisinde iki ayrı düzeyde ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi, Paris kadınlarının geneli hakkında yapılan değerlendirmelerdir. Ahmet Mithat Efendi birinci düzeyde yaptığı genellemeleri, ikinci düzeyde, kişileştirerek detaylandırır.

(...) Hele bir zamandan beri Paris âlemlerince her işte kadınların da bir hisse-i mühimmesi vardır. Hem bunların hisse-i musîbeleri iki türlüdür. Birincisi tıpkı erkekler gibi o meseleden hisse-yâb olmak ki karılar avcılığa kadar erkek işlerinin kâffesine iştirak eylemekte bulduklarından bir erkek nelerden bahsederse bir kadın dahi o bahislere iştirak ediyor. "Avcılığa kadar" deyişimiz sanki bir müstebid-i hâl üzerine istiğrap kariîni celb için mi olacak? Ata binmekte, velespit ile koşmakta, en sarp dağlara tırmanmakta hâsılı devr-i âlem seyahatleri etmekte kadınların erkeklerden ne farkı kalmış ki bunlar için avcılık istiğrap olunabilsin?

İkincisi ise kadınlığa mahsus bir hisse ki bunu her kadın her kadına açamaz ise de kendi mahremleriyle asıl bu cihetten bahsederler (...) (Mesâil-i Muğlâka: 113-114).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre Paris kadınlarının genel olarak iki ortak özelliği vardır. Bunlardan birincisi, kadınların ve erkeklerin uğraşlarıyla ilgilidir. Paris kadınları, bir süredir, daha önce sadece erkeklerin ilgi alanına girdiği düşünülen çeşitli işlerle de ilgilenmeye başlamıştır. Oysa kadınların ve erkeklerin uğraşları birbirlerinden farklı olmalıdır. İkinci ortak özellikleri ise daha önce her kadının kendi mahreminde olduğu düşünülen kimi konuları birbirleriyle paylaşmaya başlamalarıdır. Bahsi geçen mahrem konular, kadınların, erkekler hakkındaki düşünceleridir. Öykü'de Paris kadınlarının erkekler hakkındaki düşüncelerini birbirleriyle paylaşmaları, oldukça fazla ve detaylı bir şekilde örneklenmiştir. Ahmet Mithat Efendi, kadınların hem erkeklerin işleriyle meşgul olmalarını hem de erkekler hakkındaki paylaşımlarını eleştirel bir dille tasvir etmiştir.

Öyküde kadın tasvirlerinin ilk düzeyinde Paris kadınlarının geneliyle ilgili gözlemlerini paylaşmışken ikinci düzeyinde bu gözlemlerini kişiler üzerinden detaylandırmıştır. Kadın tasvirlerinde dikkat çeken en önemli özellik, benzerliklerden ziyade farklılıkların vurgulanmasıdır. Öyküdeki kadın tasvirlerinin de asalet ve vazâat kavramıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Bu açıdan kadınları, ekonomik durumlarına, davranışlarına ve içerisinde buldukları toplumsal çevreye göre vazâat kavramıyla ilişkili olarak "sıradan Paris kadınları" ve asalet kavramıyla ilişkili olarak "kibar zümreye mensup Paris kadınları" şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.



Rosette dahi kendi hâlini Michele valideye pek kolay, pek çabuk anlatmıştı. Bu âlemde hiçbir kimsesiz kalmış bir kızcağız. Zengin değil, fakir. Fakat muktesit! Çapkın da değil! Birkaç çapkının verdiği teminatı ciddi ve gerçek sanarak birkaç kere aldanmış ise de o muhabbetlerin yadigarı olarak muhiplerinden gördüğü hakaretlerden ve bazılarından yediği yumruklardan, tepmelerden başka bir şeyi muhafaza edememiş. Para verdikçe yüzüne gülmüşler. Parası olmadıkça tahkir etmişler. Paris çapkınları bu!... (Mesâil-i Muğlâka: 60)

Sıradan Paris kadınları, güzellikleri ve abartıdan uzak dış görünüşleriyle tasvir edilmiştir. Ekonomik olarak güçsüz olmalarına rağmen disiplinli ve çalışkandırlar. Emekleriyle geçimlerini sağlarlar. Belli bir mesleğe sahip olabilecekleri gibi gündelik işlerde de çalışabilirler. Geçimlerini nasıl sağlarsa sağlasınlar, çalışırken geleceklerini düşünerek tasarruf yaparlar. Mütevazı bir hayatları vardır. Çok büyük maddi beklentiler içerisinde değildirler. Maddi bağımsızlıklarını sağlayabildikleri için kendileriyle ilgili konularda bağımsız bir şekilde karar verebilirler. Ayrıca kişisel ilişkilerinde serbestlik vardır. Birlikte oldukları erkeklerden en önemli beklentileri, saygı ve sadakattir. Bu beklenti, erkeklerle ilişkilerine yaklaşımlarının da sınırlarını çizmektedir. İlişkileri saygı ve sadakate dayalı olduğu takdirde uzun süreli olabilir. Aksi halde sonlanmaktadır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre sıradan Paris kadınlarının ilişkilerindeki serbestlik, erkeklerin, kadınları maddi ve manevi olarak istismar etmelerine neden olmaktadır. Özellikle genç kadınların tecrübesizlikten dolayı ilişkilerinde hayal kırıklığı yaşama olasılıkları oldukça yüksektir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre sıradan Paris kadınları çalışkan, akıllı, onurlu, vefalı, yardımseverdir. Öyküde sıradan Paris kadınının birbirlerinden farklı yaşlardaki temsilcileri Rosette ve Michele Valide'dir.

Öykü içerisinde eski kibar zümreyi temsil eden herhangi bir kadın yoktur. Sadece yeni kibar zümreye mensup kadın örneklenmiştir. Yeni kibar zümrenin kadınları için asalet, satın alarak sahip oldukları ve isimlerine ekledikleri bir unvandan ibarettir. Yeni kibar zümrenin kadınlarının fiziksel tasvirleri, çoğunlukla cinsel çağrışımlarla yüklüdür. Kıyafet tercihlerinde modayı takip eder ve modaya uygun kıyafetler diktirirler. Dış görünüşlerine oldukça önem verirler. Öyle ki hamilelik, dış görünüşlerini değiştireceği için çocuk sahibi olmak istemezler. Yeni kibar zümreye mensup kadınların eşleri oldukça varlıklı olduğu için çalışmalarına gerek yoktur. Sosyal yaşamlarına daha çok Paris'e özgü davetlerde devam ederler. Evli olanların kocaları dışındaki erkeklerle ilişki kurma olasılıkları oldukça yüksektir. Bu durum kocaları tarafından bilinse de maddi nedenlerle ya da kendilerinin de başka kadınlarla ilişkisi olduğu için çoğunlukla görmezden gelinir ve zamanla unutulur. Öyküde yeni kibar zümre kadınlarının temsilcisi, Madam de Rose

Bouton'dur. Tasvirleri fazla detaylandırılmamış olsa da arkadaşı Madam de...'nin de aynı zümrenin temsilcisi olduğu söylenebilir.

Ahmet Mithat Efendi'nin Mesâli-i Muğlâka romanında tasvir edilen kadınların hepsi Paris'li olmasına rağmen Paris'in birbirinden farklı toplumsal çevrelerine mensuptur. Bu açıdan Paris kadınları kendi içerisinde iki gruba ayrılmıştır. Bunlardan birincisi, Paris'in sıradan ahalisinin temsilcisi, diğeri ise yeni kibar zümrenin temsilcisidir. Bu iki gruba ait olan kadınlar birbirlerinin tam tersi özelliklere sahiptir. Fiziksel özellikleri ve dış görünüşleri açısından Paris'in sıradan kadınları ne kadar sade ise yeni kibar zümrenin temsilcileri o kadar abartılı tasvir edilmiştir. Paris'in sıradan kadını geçimini sağlamak için çalışmak zorundayken yeni kibar kadının böyle bir zorunluluğu yoktur. Paris'in sıradan kadını ilişkilerine sadıkken yeni kibar kadının ilişkilerinde sadakatten söz etmek çok olanaklı görünmemektedir. Toplumsal statü ve rolleri açısından bakıldığında ise sıradan Paris kadınlarının alt gelir grubuna mensup ve gündelik işlerde çalışan kadınlar oldukları görülmektedir. Buna rağmen Ahmet Mithat Efendi romandaki sevgili, eş ve anne rollerini sıradan Paris'li kadınlara vermiştir. Yeni kibar zümrenin kadınlarının statüsü ise eşlerinin servetinden dolayı oldukça yüksektir. Ancak romanda evli olsalar bile çoğunlukla gayriahlaki ilişkiler içerisinde tasvir edilmişlerdir.

#### 4.3.5.2.2. Erkekler.

Öyküde farklı ülkelerden, farklı dinlerden hatta aynı din içinde farklı mezheplerden, kısacası, farklı kültürel aidiyetlerinden erkekler bulunmaktadır. Ancak erkek tasvirlerde cinsiyet dışında ortak bir özellik bulunmamaktadır. Öyküdeki erkekleri genel özellikleri bakımından Doğulu ve Batılı olarak ikiye ayırmak mümkündür. Burada Doğu ve Batı, sadece coğrafi bir ayrıma değil, aynı zamanda köklü kültürel farklılıklara da işaret eden kavramlar olarak anlaşılmalıdır. Nitekim bu coğrafi ayrımı kültürel olarak derinleştirecek tasvirler bulunmaktadır. Ancak erkeklerin tasnif edilmesini sağlayan esas ayrımın, Osmanlı ve Avrupalı kimliği arasında yapıldığı söylenebilir.

Osmanlı kimliğiyle ilişkilendirilen erkeklerin kendi içerisinde ikiye ayrıldığı görülmektedir. Bunlardan birincisini “gerçek Osmanlı”, ikincisini ise “sahte Osmanlı” olarak adlandırmak mümkündür. Gerçeklik ve sahtelik, Batı'da Osmanlı kimliğini niteleyen Türklük ve Müslümanlık imgelerinin temsiliyetiyle ilgilidir. Nitekim öykü içerisinde Türklük ve Müslümanlık, Osmanlılığın ayrılmaz parçaları olarak

kurgulanmıştır. Osmanlılık, Türklüğü ve Müslümanlığı kapsamaktadır. Tasvirlerdeki gerçek Osmanlı erkeği, kendi kültürel aidiyetlerinin bilincindedir ve davranışlarını aidiyetleriyle ilişkilendirir. Ancak Avrupa yaşamına da uyum sağlamıştır. Konuşmasından kıyafetlerine kadar dönemin Paris'inde yadırganan hiçbir özelliği yoktur. Öyküde Osmanlılıkla ilişkilendirilebilecek ikinci erkek ise sahte Osmanlı olarak adlandırılabilir. Sahte Osmanlı, gerçek Osmanlı gibi Türk ve Müslüman değil Lübnanlı, Hıristiyan bir Maruni'dir. Dış görünümü Paris yaşam tarzına uyum sağlamıştır. Bu açıdan Avrupalıların zihnindeki Osmanlı imgesiyle örtüşmektedir. Dolayısıyla gerçek bir Osmanlı olmadığını Avrupalıların anlaması olanaksızdır. Romanda tam anlamıyla bir dolandırıcı olarak tasvir edilen sahte Osmanlı, gerçek Osmanlı'nın sahip olduğu ahlaki özelliklerin neredeyse tam tersi özelliklere sahiptir. Öykü içerisinde gerçek Osmanlı'nın temsilcisinin Abdullah Nahifi, sahte Osmanlı'nın temsilcisinin ise Abdullah Rec'âni olduğu söylenebilir.

Avrupa kimliği açısından bakıldığında ise iki ayrı kategoride erkek tasvir edildiği görülmektedir. Bunlardan birincisi Paris'in yeni kibar zümresinin temsilcisidir. Batılı erkek kategorisindeki ikinci örnek ise Paris'in üniversite öğrencileridir (étudiant) . Dönemin Paris'i, gençlerin üniversite öğrenimi görmek için geldikleri önemli bir merkezdir. Ayrıca öğrencilerin Paris'te kendilerine özgü bir yaşam kurdukları anlaşılmaktadır. Romanda Paris öğrencileri, oldukça sorumsuz ve tembel, neredeyse hiçbir ahlaki ilkeye riayet etmeyen, sürekli eğlence arayan ve çok fazla alkol tüketen bir grup olarak tasvir edilmiştir. Öyküde yeni kibar zümreyi Monsieur de Rose Bouton, Paris öğrencilerini ise Moustique temsil etmektedir.

Ahmet Mithat Efendi'nin Mesâil-i Muğlâka romanındaki erkekler, genel olarak, Osmanlı ve Avrupalı olmak üzere iki ayrı kategoriye ayrılabilir. Bu açıdan Osmanlı erkeği olumlu, Batılı erkek ise olumsuz bir şekilde tasvir edilmiştir. Sahte Osmanlı bunun istisnasıdır. Ahmet Mithat Efendi, sahte Osmanlı üzerinden, Avrupalıların, Osmanlı hakkındaki düşüncelerini eleştirmiştir. Sahte Osmanlı, Avrupalıların zihinlerindeki Osmanlı imgesinin resmidir. Gerçek Osmanlı ve sahte Osmanlı birbirlerinin tam tersi özelliklerle tasvir edilmiştir. Sahte Osmanlı, Lübnanlı olmasına rağmen Hıristiyan'dır ve davranışları Avrupalıların davranışlarıyla uyum göstermektedir. Ahmet Mithat Efendi bu sayede Avrupalıların, Osmanlı imgelerinin gerçeklikle ilgisinin olmadığını göstermeye çalışmıştır.

#### 4.2.3.4. Toplumsal Temalar

##### 4.2.3.4.1. Aile.

Öykü içerisinde, Fransız toplumuna ait aile örnekleri tasvir edilmiş, herhangi bir Osmanlı ailesine yer verilmemiştir. Toplumsal bir kurum olarak aile, bireyin varoluşunu belirleyen en önemli toplumsal ortam olarak kurgulanmıştır. Aile örneklerinde birey ve aile ilişkisini kuran bağ, aileden bireye geçen asalet unvanlarıyla tanımlanmıştır. Dolayısıyla aile, değişimi yansıtan sosyal bir kurum olarak düşünülmüştür. Bu anlamda birey, ailenin aynasıdır. Bireyin davranışları, mensubu olduğu ailenin toplumsal konumu ve kültürel özelliklerinden bağımsızlaştırılmaz. Öyküde Fransız Devrimi öncesindeki toplum, asalet kavramıyla; sonrasındaki toplum ise vazâat kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla her iki kavram da birer aile örneğiyle tasvir edilmiştir. Ahmet Mithat Efendi, tasvir ettiği bu aile örneklerinin her ikisini de "Émile Zola'nın "Paris" romanından hareketle kurguladığını açıkça ifade etmiştir.

Tasvir edilen ilk aile, Rose Bouton ailesidir. Ahmet Mithat Efendi bu aileyi, Émile Zola'nın Paris romanındaki "Duvillard Ailesi"den esinlenerek kurguladığını ifade etmiştir. Rose Bouton ailesinin üyeleri, Monsieur ve Madam de Rose Bouton'dur.

Madame De Rose Bouton "Bir kadın kocası olan adamı hiç olmazsa kable'l-izdivâc sevmelidir. Ve illâ ba'de'l-izdivâc olsa olsa kocasının nevazişlerine katlanacaktır" diyen akıllı!... kadının şu re's-i hikmetine ittibâ etmiştir. Kocası olan Monsieur De Rose Bouton'u kable'l-izdivâc sevmiştir. İhtimal ki kocası da onu sevmiştir: Fakat herhalde sair yüzlerce, binlerce izdivâçlara bir şâz, bir istisna teşkil edecek surette değil tıpkı onlar gibi! Bu muhabbet nihâyetü'n-nihâye balayı müddetinden ziyade devam edememek üzere sevmiştir (Mesâil-i Muğlâka:16).

Monsieur ve Madam de Rose Bouton'un evliliği, yeni kibar zümrenin evlilik örneği olarak kurgulanmıştır. Madam de Rose Bouton ise evli olmasına rağmen başka erkeklerle oldukça rahat ilişkiler kurabilmektedir.

Saniyen heva-perestlik vadisinde Madame De Rose Bouton'un kendisi ile rekabet edecek ve âşığı elinden alacak bir kızı da yoktur. Ne kızı ne oğlu! Madame De Rose Bouton Paris'in o yeni akıllı yosmalarındandır ki çocuk doğurmayı taravetlerinin, cemallerinin bâis-i inhidâmı addederler de doğurmazlar. Kadınlık için tabiatın esasen tarh etmiş olduğu bu teklif-i yegâneden kaçarlar. 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 şerik-i cinâyeti oluyorlar. Onların hesapları da bir başka türdür. Çocukları çok olursa kendileri vefat eyledikleri

zaman servetleri bu verese-i kesîre meyanında düçâr-ı taksîm olarak veresinin her biri kendileri gibi zengin kalamazlar diye düşünüyorlar. "Allah akıllar versin" diye dua mı ediyorsunuz? İşte Allah akıl vermiş ki bu kadar ince bu kadar uzun düşünüyorlar. Böyle gayr-ı nâfi akıllardan Allah'a istiâze ederseniz o zaman doğru bir iş görmüş olursunuz. (Mesâil-i Muğlâka: 14-15)

Monsieur ve Madam de Rose Bouton çocuk sahibi olmak istemezler. Bu durum, yeni kibar zümreye mensup ailelerde oldukça yaygındır. Ancak Ahmet Mithat Efendi'ye göre bir ailenin çocuk sahibi olmak istemesi ya da istememesi sadece evli çifti ilgilendiren bir mesele değil adeta ülke meselesidir. Çocuk sahibi olmanın ülke açısından önemi, öncelikle nüfusla ilgilidir. Ahmet Mithat Efendi, ülkelerin varlıklarının ve geleceklerinin sahip oldukları nüfusa bağlı olduğunu düşünmektedir. Evli bir çiftin çocuk sahibi olmamasını, vatana ihanetle eşdeğer tutmaktadır.

Paris'in yeni kibar bireylerinden oluşan ailelerin tipik bir örneği olan Rose Bouton ailesinin sonu da içerisinde bulunduğu zümreyle ilişkilendirilerek tasvir edilmiştir.

Bu hâl dahi Paris'in yeni kibar âleminde nevadirden değildir. Hatta Fransa'da "divorce" yani tâlak kanunu vazolunduğu zamandan beri biraz muteber olan familyalar ve bhusus yeni kibar nezdinde vukua gelen tâlakların ağlebi hep işte bu mesail üzerine vukua gelmekte bulunduğu dahi bu yolda istatistikler yapan erbâb-ı tettebbu ve tedkik tarafından haber verilmektedir (...) (Mesâil-i Muğlâka: 133).

Monsieur ve Madam de Rose Bouton'un evliliği boşanmayla sonuçlanmıştır. Boşanma, yeni kibar ailelerde yaygın olarak görülen bir sondur. Ahmet Mithat Efendi'ye göre bu ailelerin boşanmayla sonlanmasının nedeni, aile bireylerinin ailenin sürekliliğini sağlayacak ahlaki ilkelerin hiçbirine riayet etmemeleridir. Nitekim gayriahlaki ilişkiler, yeni kibar bireylerde oldukça yaygındır. Evli olmaları bu tür ilişkiler yaşamalarına engel görülmemektedir. Bu ilişkilerin neden olduğu boşanmaların da sayıca fazla olduğunu iddia etmektedir.

Öykü içerisinde tasvir edilen ikinci "aile" ise Michele Valide, Rosette ve Abdullah Nahifi'den oluşmaktadır. Ancak bu kişiler arasında herhangi bir kan bağı ya da evlilik ilişkisi kurulmamıştır. Buna rağmen Ahmet Mithat Efendi bu birlikteliği de aile olarak tanımlamıştır. Aralarında aile ilişkisinin kurulmasına neden olacak hiçbir nesnel bağ olmamasına rağmen üç kişinin birlikteliğinin aile olarak tanımlanmasının nedeni, Émile Zola'dır. Ahmet Mithat Efendi bu birlikteliği de Émile Zola'nın Paris romanından modellemiştir. Aralarında herhangi bir kan bağı ya da evlilik ilişkisi olmayan kişilerin birlikteliğiyle oluşan bu yapıyı tanımlamak için "Ménage" kavramını kullanmıştır.

Bu sernamede "ménage" diye bir yabancı kelime istimaline mecbur olduğumuzdan dolayı karilerimizden özür dileriz. Bu kelimeyi kullanmak için pek çok düşündük taşındık ise de lisanımızda onun yerine bihakkın kaim olacak bir kelime bulamadığımızdan "binlercesini istimal eylediğimiz kelimât-ı ecnebiyyeye bu da bir zamime oluversin" dedik. Kullandık. Fransızca istimalinde dahi birçok manaları olan bu kelimenin buraca maksut olan manası "idâre-i beytiyye", "heyet-i müteayyişe", "teayyüşi muktesedâne" ve hatta yalnız "aile" kelimelerinde birer kısmı mevcut olan bir manadır. "Ménage" kelimesi yalnız "geçinmek" manasına da gelir. Bir aile halkı veyahut birkaç kimse bir arada geçiniyorlar ki bu suretle "bir ménage " yapmış olurlar (Mesâil-i Muğlâka: 55).

Ahmet Mithat Efendi, Michele Valide, Rosette ve Abdullah Nahifi'den oluşan birlikteliği de Émile Zola'nın Paris romanındaki "Froment ménage"ından modellediğini belirtmiştir.

Zola'nın "Duvillard" familyası ile bizim "Rose Bouton" familyası arasında bir çok cihetlerden mübânenet olduğu gibi Zola'nın "Froment" ménage ile bizim Michele valide ménage'ı arasında da bir çok mübânenetler vardır. Michele valide ménage'ı bir kendisi bir Rosette ile bir da Abdullah Nahifi'den mürekkeptir. Burada übüvvet, bünüvvet, sıhriyyet, zevciyyet gibi kuyut ve alaka da yoktur. Bunu Michele valideye nisbetle "Ménage Mère Michele" tesmiye etmeye sebep yalnız idarenin ona tevdi edilmiş olmasından ibaret değildir. Belki bâdi-i emirde Abdullah, Michele valideye bağlanmış olduğu gibi muahharan Rosette dahi ona bağlanmış olarak nihayet şu üçün birbirine bağlanması meselesinde Michele valide ukde olmuştur (Mesâil-i Muğlâka: 58).

Michele Valide, hem Abdullah Nahifi hem de Rosette'nin annesi rolüne sahip olduğu için bu ménage'a onun ismi verilmiştir.

Bu maişetin ahrarane olduğu kadar bahtiyarane de olduğunu tafside hacet var mıdır? Erkân-ı selâsenin üçü de kendilerini pek bahtiyar buluyorlardı. Bahtiyarlığın bu derecesi ne bir hemşire ile birader ve valideden ne de bir çift zevc ve zevce ile bir kayın valideden müteşekkil ménage'larda mutlaka bulunamaz. Bunlar birbirinin hiçbir şeyi değil iken her şeyi oldular (Mesâil-i Muğlâka: 64).

Michele Valide ménage'ına bakıldığında iki özellik göze çarpmaktadır. Öncelikle, üyeleri arasında sevgi ve saygı esasına dayalı bir ilişki olduğu görülmektedir. İhtiyaç duydukları konularda birbirlerine yardım etmektedirler. Ayrıca Abdullah Nahifi ve Rosette arasında duygusal bir ilişki de bulunmaktadır. Bu ilişki Michele Valide tarafından onaylanmakta hatta desteklenmektedir. İkinci önemli özellik ise bu üç kişinin birlikte geçim sağlamaları, mutfak masraflarını ortaklaşa karşılamalarıdır. Ancak Abdullah Nahifi masrafın yarısını karşılayacak, kalan kısmını Michele Valide ve Rosette kendi aralarında paylaşacaktır. Bunun karşılığında Michele Valide ve Rosette ev işlerinde Abdullah Nahifi'ye yardımcı olacaktır. Bu ortaklaşa geçim, "ménage" kavramının karşılığı olan ilişki biçimine denk gelmektedir.

Yapılan tasvirlerden Michele Valide ménage'ında resmen aile birlikteliği olmamasına rağmen bir ailenin kuruluşu için ihtiyaç duyulan ahlaki birlikteliğin mevcut olduğu görülmektedir. Nitekim romanın sonunda Abdullah Nahifî ve Rosette'in evlenerek İstanbul'a yerleştikleri ve iki çocuk sahibi oldukları belirtilmiştir.

Ahmet Mithat Efendi öykü içerisinde asalet ve vazâat kavramlarını oldukça geniş bir şekilde kullanmıştır. Romanda asalet kavramıyla ilişkili aile, Rose Bouton ailesidir. Vazâat kavramıyla ilgili aile ise Michele Valide ménage'ıdır. Rose Bouton ailesinin üyeleri asalet unvanlarına sahiptir. Ancak sahip oldukları unvanlar, aileden kendilerine intikal etmemiştir. Ailenin reisi Monsieur de Rose Bouton tarafından satın alınmıştır. Bu durum, Rose Bouton ailesinin üyelerinin yeni kibar zümreye mensup bireyler olduklarını göstermektedir. Ahmet Mithat Efendi, yeni kibar bireylerin birlikteliğiyle oluşan bu aileyi daha çok bir çıkar birlikteliği olarak tasvir etmiştir. Bireylerin, aile birlikteliğini kuran maddi ve manevi ilişkilerde hiçbir ahlaki ilkeye uymadığı görülmektedir. Michele Valide ménage'ının üyeleri ise herhangi bir asalet unvanına sahip değildir. Bu açıdan hem üyeleri hem de ménage'ın kendisinin vazâat kavramıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Sevgi, saygı, dayanışma, yardımlaşma ve birlikte geçinme temeline dayanan Michele Valide ménage'ının üyeleri arasında herhangi bir evlilik ilişkisi ya da kan bağı yoktur. Buna rağmen tam bir aile gibi kurgulanmıştır. Bu anlamda aile birlikteliğini kuracak hiçbir somut bağ olmamasına rağmen aile birlikteliğini sağlayacak ahlaki ilkelerin ménage'da mevcut olduğunu iddia etmek mümkündür. Öykü içerisinde tasvir edilen her iki ailenin de kurucu özellikleri çeşitli açılardan ele alınmış olmakla beraber bunlar içerisinde en fazla dikkati çeken özellik aile bireylerinin ahlaki tutumlarıdır. Bireylerin ahlaki tutumları açısından her iki ailenin üyeleri birbirlerinin tam tersi olacak şekilde kurgulanmıştır. Her iki ailede de ilişkilerin gelişme seyri, sonuçları itibarıyla da tasvir edilmiştir. Yeni kibar aile modeli boşanmayla, ancak ménage birlikteliği evlenmeyle sonuçlanmıştır.

#### 4.2.3.4.2. *Basın.*

Ahmet Mithat Efendi, öykü içerisinde dönemin Paris basını hakkında değerlendirmeler yapmış ve yer yer Osmanlı basınıyla karşılaştırmıştır.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre Paris basını, okunurluğu arttırmak için olabildiğince abartılı bir şekilde haber yapmaktadır. Gazeteler, abartılı haber yapma konusunda adeta birbirleriyle yarış içindedir. Basındaki abartı o kadar uç noktalara ulaşmıştır ki Paris'te,

Fransa'nın düşmanı olan devletlerin politikalarına hizmet eden gazeteler bile bulunmaktadır. Ahmet Mithat Efendi ayrıca, Fransız basınının mevcut durumunun sadece okuyucuyu aldatmakla kalmayıp okuyucuya ihanet ettiğini de düşünmektedir (Mesâil-i Muğlâka: 76).

Paris basının içerisinde bulunduğu durumla ilgili bazı bilgiler okuyucuyla paylaşıldıktan sonra Osmanlı basınının durumu da Paris basınıyla karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

Dikkat olunur ise bu hâlin yavaş yavaş bizim matbuât-ı Osmâniyyeye de sirayet etmekte olduğu görülüyor. Hatta bazı gazetelerin meselâ bir muharebede askerimizin henüz girmemiş olduğu bir yerden muhbir-i mahsûsu tarafından telgraflar getirterek oraya asâkir-i Osmâniyyenin şöyle girdiğini ve telgrafhâne-i Osmanî küşadıyla işte muhaberâta "şöyle başladığını" yazması ve asâkir-i Osmâniyyenin ise oraya ancak birçok günler sonra girebilmesi ve keza bazı gazetelerin bir büyük hükümdarın boğazdan mürurunu muhbir-i mahsûsundan aldığı hususî telgraf üzerine ilân etmesi ve halbuki hükümdarın şiddetli bir muhalefet-i havâdan dolayı vürudunu bir gün tehir eylemesi gibi ahvâl-i acibe işte hep o gayret-i müsabakadan ileriye gelmiş şeylerdir. Bu kadar mühim işlerde bu kadar kizbi ihtiyar eden matbuatın hususât-ı sâirede daha neleri ihtiyar etmesi mülâhazaya muhtaç kalmaz mı? Zira anlaşılabilen ihtirâât bunlardan ibaret ise de anlaşılamayanlar kim bilir daha ne kadardır? (Mesâil-i Muğlâka:75).

Ahmet Mithat Efendi, Paris basınında gözlemediği olumsuzlukların Osmanlı basınına da sirayet ettiğini ifade etmiştir. Verdiği örneklerin dönemin Osmanlı basınından yapılan seçmeler olduğunu düşünmek mümkündür.

Ahmet Mithat Efendiye göre basın, toplumsal yaşam içerisinde oldukça merkezî bir yere sahiptir. Haber, toplumsal iletişimin önemli bir aracıdır. Nitekim basın, haberle, okuyucularının konu hakkında nasıl bir fikir sahibi olmaları gerektiğini belirlemektedir. Dolayısıyla gazeteler, hazırladıkları haberin olabildiğince gerçeğe uygun olmasına özen göstermelidirler. Dönemin Paris basınının habercilik anlayışını oldukça eleştirel bir dille tasvir eden Ahmet Mithat Efendi, benzer olumsuzluklarının Osmanlı basınında da görülmeye başladığını iddia etmektedir.

#### 4.2.3.4.3. Bürokrasi.

Öykü içerisinde Fransız bürokrasisinin durumu, bir taraftan Avrupa toplumlarında yaşanan uzun dönemli değişimle ilişkilendirilirken diğer taraftan da mevcut durumuyla ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Osmanlı bürokrasisine ise oldukça sınırlı bir şekilde yer verilmiştir. Öyküde geçen tek bürokratik kurum, Paris'teki Osmanlı büyükelçiliğidir.



### *Fransız Bürokrasisi*

Öyküdeki Fransız bürokrasisiyle ilgili değerlendirmeler ikiye ayrılabilir. Bunlardan birincisi, Avrupa medeniyetinin yaşadığı uzun dönemli toplumsal değişimle ilişkilidir. Avrupa medeniyetinde yaşanan uzun dönemli değişimin en önemli sonuçlarından birisi de feodal dönemde parçalanmış olan egemenliğin zamanla merkezileşmesidir. Merkezileşen egemenlik, feodal dönemde soyluların sahip olduğu egemenlik yetkilerinin tek bir egemen olan kralın eline geçmesine neden olmuştur.

(...) Daha XIV. Louis zamanından evvel bunların her biri "dük" ve "kont" ve "marki" ve "baron" ve hiç olmazsa "senyör" gibi birer unvanla az çok geniş yerlerde âdeta bilistiklâl hükümdarlık ederlerdi ki peyderpey ıslahat icrası zamanlarında bittedric bu malikâneler hükûmet-i kraliyye heyet-i umumiyyesine intikal ede ede bunlardaki hakk-ı hükûmet ellerinden çıkmış ise de onlara mukabil taraf-ı hükûmetten kendilerine tımarlar, maaşlar tayin olunarak yine kibarcasına yaşayagelmişlerdir. Bunların her biri yine taraf-ı kraliden fahrî birer mansıb-ı vâlâda bulunarak hep devletin erkân-ı asalet-perverisinden addolunagelmişlerdir (...) (Mesâil-i Muğlâka: 7).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre egemenliğin merkezileşmesi, soyluların sahip oldukları yetkileri bir anda kaybetmelerine neden olmamıştır. Soylular, merkezi egemenliğin yetkisi altına girerken unvanlarını korumuştur. Sahip oldukları unvanlarla, değişen egemenlik ilişkileri içinde kendilerine yeni makamlar elde etmeye çalışmışlardır. Merkezileşen egemenlik, bu süreç içerisinde, soyluları, modern devletin bürokrasi teşkilatına dönüştürmüştür. Soylular, daha önce sahip oldukları egemenlik yetkilerini krala devrederken ortaya çıkan merkezî devletin ihtiyaçlarını karşılayacak kadroları da oluşturmaya başlamıştır.

Öykü içerisinde Fransız bürokrasisinin hem oluşum süreciyle hem de mevcut durumuyla ilgili çeşitli tasvirler bulabilmek mümkündür. Ahmet Mithat Efendi, Fransız bürokrasisinin mevcut durumunu tasvir etmek için "Pourboire" kavramını kullanmıştır. Türkçe bahşiş anlamına gelen Pourboire, romanda araba sürücüsü ve garsonla örneklendirilmiştir. Bu çerçevede Pourboire'in daha çok, hizmet sektöründe çalışan kişilere, memnuniyetin karşılığı olarak verildiğini düşünmek mümkündür. Ancak Ahmet Mithat Efendi, romanda Pourboire'in anlamını, devlet memurlarını da kapsayacak şekilde genişletmiştir. Geniş anlamıyla Pourboire, sadece bahşiş olarak değil rüşvet kavramını da içerecek şekilde düşünülmelidir.

(...) Ehemmiyetin en büyüğü "Pourboire" dadır. Arabacıya "pourboire" vermemek onun hakkında âdeta hakarettir. Halbuki Paris'te pourboire yalnız arabacılarla da mahsus değildir. Umumîdir. Hani ya o rüşvet kabul etmeyen!... Gümrük memurları? Hani ya o chemin de fer memurları hatta daha büyükleri? Pourboire miktarı muayyen

değildir ki! Beş santimden alınız da on Franka, yüz Franka kadar! Daha ziyade bile pourboirelar vardır. Hizmetine göre efendim, hizmetine göre! Şu günlerde ismi matbuatı doldurmakta olan Dreyfus'u Şeytan Adasından kaçırmaya tavassut edecek olan polis memurlarına kim bilir kaçır bin Frank pourboire!... verirlerdi (...) (Mesâil-i Muğlâka: 26-27).

Ahmet Mithat Efendi, Fransız bürokrasisinde rüşvetin oldukça yaygın bir iş yaptırma yöntemi olduğunu ifade etmektedir. Öykü içerisinde demiryolu, gümrük ve polis memurlarının yanı sıra, rüşvet karşılığında, isteyen kişiye asalet unvanı sağlayan nüfus memurlarından da bahsedilmiştir. Ahmet Mithat Efendi, örneklerde, Fransız bürokrasisinde kişilerin sahip oldukları konumları kendi çıkarları için kullanmalarının oldukça yaygın olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Yapılan tasvirlerle bir bütün olarak bakıldığında, Avrupa toplumlarında yaşanan toplumsal değişimin genel özelliklerinin bürokrasiye de yansıtıldığı görülmektedir. Fransız bürokrasisinin tarihsel kökeninin, feodaliteden mutlak monarşiye geçişte soyluların egemenlik yetkilerini kaybetmesiyle ilişkilendirilmesi, bürokrasi ve asalet arasındaki ilişkiyi düşündürmektedir. Bu çerçevede Ahmet Mithat Efendi'nin, modern bürokrasinin oluşumuyla eski kibar zümre arasında bir ilişki kurduğu söylenebilir. Feodal dönemde egemenlik yetkisine sahip olan feodal beyler, egemenliğin merkezileşmesiyle yetkilerini kral lehine kaybetmiştir. Ancak bu değişim anlık bir olay olmaktan ziyade bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Feodal beyler de bu süreç içerisinde merkezî egemenliğin uygulayıcıları haline gelmiştir. Ayrıca bu süreç, Avrupa medeniyetinde, geniş bürokrasi ağına sahip modern devletin oluşumdaki en önemli aşamalardan biridir. Fransız bürokrasisinin mevcut durumunun rüşvetle ilişkilendirmesinin ise vazâat kavramıyla bağlantılı olduğunu düşünmek mümkündür. Memurların sahip oldukları konumları kişisel çıkarları uğruna kullanabilmeleri, ahlaki ilkelere riayet etmediklerinin göstergesidir. Ahmet Mithat Efendi, Avrupa toplumlarında vazâatın yaygınlaşmasının genel olarak ahlaki ilkeleri olumsuz yönde etkilediğini birçok örnekle göstermiştir. Bürokraside rüşvet de benzer bir örnek olarak düşünülebilir. Kısaca ifade etmek gerekirse, öykü içerisinde bürokrasi, Avrupa toplumlarında meydana gelen toplumsal değişimle ilişkilendirilmiştir.

### *Osmanlı Bürokrasisi*

Öyküde Osmanlı bürokrasisi, sadece, Paris'teki Osmanlı büyükelçiliğiyle örneklendirilmiştir. Paris'te öğrenim gören Abdullah Nahifi'nin büyükelçilikle ilişkileri tasvir edilmiştir.

Müzakerenin bundan sonrası hep bu kararı teyit eyleyecek sözlerden ibaret oldu. Bahusus düşünüldü ki meseleye bu suretle netice vermek étudiant güruhu ile Osmanlı talebesi arasında emniyet edilebilecek bir müsâlâhayı da husule getirir. Zira duellodan sonra husemanın kat'iyen musalâha etmeleri âdetidir. Bu âdet bir kanun hükmündedir. Şu kadar ki bu kararın, bu sırrın hiç bir kimseye faş edilmemesi için de ahd ve misak edildi. Zira iş sefâret-i seniyyeye aksederse sefir hazretlerinin bu duelloyu men etmesi ihtimali nazardikkate alındı. Öyle ya! Bir ecnebi memlekette bu gibi hâlleri tecviz etmemek vukuunu men için istimâl-i nüfûz eylemek elbette hurde-endişlik addolunur (Mesâil-i Muğlâka:52-53).

Kahvehanedeki kavgadan sonra, kendisine saldıran öğrencileri düelloya davet etmek isteyen Abdullah Nahifi, Paris'teki yakın arkadaşlarıyla bu düşüncesini tartışır. Tartışma sonucunda düello isteği kabul edilir. Ancak düellodan kimseye bahsedilmemesi gerekmektedir. Aksi halde Paris büyükelçisi durumdan haberdar olacak ve düello yapılmasını yasaklayacaktır.

O fırtına geçip de o geceyi dahi fırtınayı takip eden güzel havaların letafeti gibi bir letâfet-i fevkalâde ile geçirdikten sonra ertesi sabah Nahifi soluğu sefâret-i seniyyede aldı. Oradaki kâtip ve ateşe beyler ve efendiler ile münasebeti kardeşlik derecesinde idi. Zaten ecnebi bir memlekette "sefaret" demek baba yuvası demektir ki muhabbet-i vataniyye ve hamiiyet-i millîyesinden bir zerre kadarını muhafaza etmiş olanlar için sefarethaneyi bundan başka hiçbir nazarla telâkki etmek doğru olamaz.

Geceleri geç yatıp sabahları geç kalkmak hem gençlikleri hem maîşet-i kibâraneleri muktezayâtından olan kâtip ve ateşe beyler ve efendiler henüz yatak odalarında idiler. Bunlardan birsinin yanına Abdullah Nahifi'nin gelmiş olduğunu uşaklardan haber alan diğerleri bu ziyaretin mutlaka bir mühim sebebi olacağını hükmeylediler. Şu günlerin vukuât-ı Nahifi'si malûm a! Bunlarda da Osmanlılık gayreti müsellemler! Kimisi henüz yıkamış olduğu yüzünü elindeki havlu ile silerek, kimisi daha tarayıp bitirememiş olduğu saçlarını tarayarak ve hele birisi henüz ikmal edememiş olduğu tıraşını ikmal için sabunlu yanaklarını oğuşturarak Nahifi'nin girmiş olduğu odaya koşular. Oda sahibi dahi sabah banyosunu henüz ikmal etmiş olduğu cihetle daha silecekler içinde olmasıyla odanın manzarası o kadar tuhaftı ki bir ressam için aranıp da bulunamayacak menâzır-ı nâdireden idi (Mesâil-i Muğlâka: 139-140).

Paris'teki Osmanlı büyükelçiliği, sadece devletler arasındaki bürokratik ilişkilerle değil Paris'teki Osmanlı yurttaşlarının özel hayatıyla da ilgili bir kurum olarak tasvir edilmiştir. Büyükelçilik, Osmanlı yurttaşları için adeta "baba yuvası" olarak tanımlanmıştır. Ancak, Ahmet Mithat Efendi'ye göre bu ilişki, "vatan ve millet sevgisini muhafaza etmiş olanlar" için geçerlidir. Büyükelçilikle ilişkiyi kuran bağ, vatan ve millet sevgisi üzerinden kurulunca, yurtdışında yaşayan Osmanlılar içinde bu sevgiyi muhafaza etmediği düşünülen bir grubun varlığını da akla getirmektedir. Ne var ki öykü içerisinde ne vatan ne de millet sevgisinin ne anlama geldiği ya da bu grup hakkında herhangi bir detay yerleştirilmemiştir.

Osmanlı büyükelçiliği, Paris'te yaşayan Osmanlı yurttaşlarının özel hayatına her an müdahil olabilecek bir bürokratik kurum olarak tasvir edilmiştir. Bu çerçevede büyükelçilikte çalışan diplomatlar, Paris yaşamına uyum sağlamış genç bireyler olarak tasvir edilmiştir. Öyle ki Osmanlı diplomatları, Paris'in toplumsal yaşamına neredeyse tamamen nüfuz etmiştir. Abdullah Nahifî, Paris'te kendi adını kullanan bir dolandırıcının varlığından bahsettiğinde, diplomatlar bunun kim olduğunu hemen tespit etmiştir. Büyükelçiliğin Paris'teki Osmanlıların özel yaşamlarına her an müdahil olabilme kapasitesi, Osmanlı devletinin yurtdışında yaşayan yurttaşlarıyla ne düzeyde ilgilendiğinin de göstergesidir. Bu açıklamalardan, dönemin Osmanlı devletinin, yurtdışında yaşayan yurttaşlarının faaliyetlerini takip etmek için özel olarak ilgi gösterdiğini söylemek mümkündür.

#### 4.2.3.4.4. Din.

Toplumsal bir kurum olarak din, öykü içerisinde, iki ayrı yerde kurguya dahil edilmiştir. Bunlardan birincisi, Avrupa'daki toplumsal ilişkilerde dinin yeri ile ilgilidir. Bu çerçevede Michele Valide ménage'na model olan Froment ménage'ındaki kişiler ve ilişkiler örneklenmiştir. İkincisi ise genel olarak Batıların İslam hakkındaki düşünceleriyle ilgilidir. Öyküde Abdullah Rec'âni'nin, İslam hakkındaki sorulara verdiği cevaplar üzerinden Batıların İslam hakkındaki düşünceleri değerlendirilmiştir.

Ahmet Mithat Efendi, Émile Zola'nın Paris romanındaki Froment ménage'ını tasvir ederken dikkat çektiği en önemli özelliklerden birisi de üyelerinin dinî taassuplarıdır.

Bunlarda öyle dince taassup falan yok. Zaten din, iman yok ki taassubu da bulunsun. Émile Zola'nın "iyi adamlar" olmak üzere tasvir edeceği insanlar için din, iman en büyük muayyebâtan addolunur. Papaz Pierre bile daha papaz olduğu zamanlar dahi papazlığa mahsus görülecek iman ve akideyi ihlâl etmiş eder (Mesâil-i Muğlâka: 56).

Ahmet Mithat Efendi, Froment ménage'ının üyelerinin dinsiz ve imansız olmalarına rağmen iyi insanlar olarak tasvir edilmesinin iki nedeni olduğunu düşünmektedir.

(...) Çünkü Émile Zola hakayık-ı tabiiyeyi tasvirinden başka bir şey yapmaz. Paris şehrinin her tarafında fuhuştan hatta kızılbaşlıktan başka tasavvur edecek hiçbir hakikat-ı tabiiyye bulamayan Émile Zola işte işittiği vakit ahlak-ı âliyyeyi de tabiiyye bu kadar müşâbeh-i tämme ile müşâbih olacak bir surette tasvir ve tahrir eder (...) (Mesâil-i Muğlâka: 56-57).

Froment ménage'ı üyelerindeki dinsel taassup zayıflığının birinci nedeni, Paris'in toplumsal yaşamıyla ilgilidir. Ahmet Mithat Efendi, Émile Zola'nın biraz kutuplaştırıcı ve abartılı bir dille de olsa toplumsal gerçekliğe bağlı bir yazar olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan Émile Zola'nın, dönemin Paris'indeki gözlemlenebilir ilişkileri tasvir ettiğini belirtir. Dolayısıyla, Ahmet Mithat Efendi, Émile Zola'nın Froment ménage'ı üyelerinin dinsel taassubu hakkında yaptığı yorumu biraz daha genişleterek dönemin Paris'indeki toplumsal yaşamın bütünüyle ilişkilendirir. Bu açıdan kendi önermesini, kapalı bir biçimde, Émile Zola'ya onaylattığı da söylenebilir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre, özel olarak Paris yaşamında genel olarak da Avrupa'da dinsel taassup gün geçtikçe önemini kaybetmektedir. Bu durumun toplumsal yaşamda geleneksel ahlaki değerlerin önemini kaybetmesiyle ilişkisini kurmak mümkündür. Nitekim okuyucularının Batı medeniyetindeki dinsel taassubun azalmasıyla ahlaki değerlerin önemini kaybetmesi arasındaki ilişkiyi anlatabilmek için “kızılbaşlık” benzetmesini yapmıştır. Bu benzetmenin yapılması Osmanlı toplumunda, kızılbaşlıkla ilgili olumsuz ahlaki yargıların mevcut olduğunu göstermektedir. Ahmet Mithat Efendi, Kızılbaşlık hakkındaki yargılarla dönemin Batı medeniyetinin ahlaki durumunu özdeşleştirmiştir. İkinci olarak, Ahmet Mithat Efendi, Émile Zola'nın gerçekliği tasvirinde bir kasıt olduğunu düşünmektedir. Nitekim Ahmet Mithat Efendi'ye göre roman yazarı, yazdıklarından hareketle okurlarını dolaylı olarak etkiler ve yönlendirir. Dolayısıyla gerçekliği olduğu gibi yazmak her zaman doğru olmayabilir. Ahmet Mithat Efendi, Émile Zola'nın yazdıklarıyla gençleri olumsuz ahlaki özelliklere teşvik ettiğini düşünmektedir. Bu durumun Émile Zola'nın siyasi görüşlerinden kaynaklandığını ifade etmiştir.

Romanda dinin anlatı içerisine yerleştirildiği ikinci bağlam ise Batılıların İslam hakkındaki düşünceleriyle ilgilidir. Romandaki sahte Osmanlı Abdullah Rec'âni, Paris'in yeni kibar zümresine kendisini Abdullah Nahifi olarak tanıtmıştır. Dolayısıyla, gerçekte Hıristiyan olduğu halde, girdiği sosyal çevrelerde Müslüman olduğu sanılmaktadır. Müslümanlığı, içerisine girdiği yeni kibar zümre tarafından ilgi konusu olmuş ve katıldığı davetlerde İslam'la ilgili sorulara yanıt vermek zorunda kalmıştır.

(...) Yalnız Abdullah'ı değil Müslümanlığı yani onlarca Müslümanlığın âdeta tamamı demek olan poligamiyi (kesret-i zevcât) dahi ilk defa olmak üzere bu akşam tanıdı (Mesâil-i Muğlâka:123-124).

Paris'in yeni kibar zümresine göre İslam denilince akla gelen ilk ve tek şey “poligami”dir. Abdullah Rec'âni de poligami hakkındaki sorulara yanıt vermiştir. Ne var

ki hem Abdullah Rec'âni hem de Paris'in yeni kibar zümresinin İslam hakkındaki bilgisi oldukça eksik ve yanlıştır.

(...) Abdullah Nahifi namıyla o salonda isbat-ı vücud eylemiş olan kuvvetli bir Fransızca ile poligamiyi öyle bir surette tasvir eylemişti ki şimalin soğuk memleketleri ricalinin tabayi-i mutedilesi için poligami lazım addolunmayabilmekle beraber cenubun ve onların tabirince şarkın sıcak memleketleri ricalinin tabayi-i harresi için bunun pek lazım olduğunu isbata başladığı zaman bir hayli kadınların yüzleri bila-ihiyar şark tarafını arayarak o cihete teveccüh eylemişlerdi (...) (Mesâil-i Muğlâka: 124).

Abdullah Rec'âni poligamiyi İslam ülkelerinin bulunduğu coğrafyayla ilişkilendirerek açıklamaya çalışır. İslam ülkeleri, Avrupa ülkelerine göre güneydedir ve daha sıcak ülkelerdir. Dolayısıyla bu ülkelerde iklimin sıcak olmasıyla poligami arasında bir ilişki olduğunu iddia etmektedir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre Abdullah Rec'âni'nin İslam hakkındaki bilgisi o kadar eksik ve yanlıştır ki daha ilk cümlelerinden itibaren, bırakın Müslüman olmayı, İslam hakkında en ufak bilgi sahibi olan bir kişi bile kendisinin Müslüman olmadığını anlayabilir. Ahmet Mithat Efendi, Abdullah Rec'âni'yi öykü içerisine Batılıların zihnindeki Osmanlı fikrinin yanlışlığını göstermek üzere yerleştirmiştir. Batı düşüncesinde İslam, Osmanlı imgesinin en önemli kurucu unsurlarından birisidir. Dolayısıyla romanda poligami tartışması üzerinden Batılıların, İslam ve Osmanlı hakkındaki bilgilerinin oldukça eksik ve yanlış olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Kısaca ifade etmek gerekirse romanda toplumsal bir kurum olarak din, iki ayrı bağlamda kurguya dahil edilmiştir. Birincisinde, dönemin Paris'inde dinin toplumsal ilişkilerde belirleyici özelliğini kaybettiği gösterilmeye çalışılmıştır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre toplumsal ilişkilerde dinin belirleyici özelliğinin kaybolması, genel olarak ahlakla ilgili bir konudur. İkinci bağlamda ise Batılıların, İslam hakkındaki düşüncelerinin yetersizliği gösterilmeye çalışılmıştır.

#### 4.2.3.4.5. Boş Zaman.

Tasvir edilen boş zaman etkinlikleri, dönemin Paris'indeki toplumsal ilişkilerle yakından ilişkilidir. Tatil günlerinde yemeğe çıkmak, tiyatroya gitmek, ormanda gezinti yapmak Paris ahalisinin genelinde boş zaman etkinlikleri arasında sayılmıştır. (Mesâil-i Muğlâka: 61, 64). Ayrıca, üniversite öğrencilerinin boş zamanlarının büyük kısmını kahvehanelerde geçirdiği belirtilmiştir.

Öykü içerisinde sadece yeni kibar zümrenin eğlence etkinlikleri tasvir edilmiştir. Kahvehanelerde buluşmak, evde ya da dışarıda yemek yemek, bahçelerde gezinmek, karlı günlerde kızakla kentte dolaşmak eğlence kültürünün örnekleri arasında sayılmıştır. Ayrıca, davet ya da çay partisi olarak adlandırılan etkinliklerden bahsedilmiş ve yeni kibar zümrenin üyelerinin daha özel birliktelikler için kabul günü yaptıkları da belirtilmiştir.

Tasvirlerden Paris'in yeni kibar zümresinin geniş katılımlı eğlencelerinden en önemlisinin davetler ya da çay partileri olduğu anlaşılmaktadır.

İşte bu esnada idi ki Madame De... cenaplarının hanesinde bir çay ictimâi vukua gelmişti. Yalnız kadınlara mahsus değil! Paris'te bu gibi içtimaların yalnız kadınlara veyahut yalnız erkeklere mahsus olması eylevmi bilkülliyeye nevadirden madud kalmıştır. Madamın kendi dâire-i mahsusundan çıkmaması ve mösyönün bile bilâ-istîzan oraya girememesi ve binaenaleyh bazen madamın yalnız kadınlar ile ve bazen dahi mösyönün yalnız erkeklerle birleşip kendi neviyetlerine mahsus mesail ile musahabe etmesi eski zaman kibarının mahsusatından kalıp şimdi ise bu âdetler mesâi-i tarihiyyeden olmak hükmünü almıştır (...) (Mesâil-i Muğlâka: 114)

Ahmet Mithat Efendi'ye göre çay partileri, Paris'in kibar zümrelerince uzun zamandan beri devam ettirilen bir eğlence türüdür. Ancak bu eğlence türünün dönemin toplumsal koşullarına göre bir değişim geçirdiğini belirtmiştir. Paris'in eski kibar çevrelerince gerçekleştirilen çay partilerinde kadınlar ve erkekler bir arada bulunmazken yeni kibar zümre bu ayrımı ortadan kaldırmıştır. Yeni kibar zümrenin çay partilerine, kadınlar ve erkekler birlikte katılabilmektedir. Dolayısıyla değişimin, Paris'in kibar zümresinin yaşadığı değişime paralel bir şekilde gerçekleştiği söylenebilir.

Çay partisini tertip edenler ve davetliler, etkinliğe özel kıyafetlerle katılmaya özen gösterirler. Ahmet Mithat Efendi'ye göre Paris'in yeni kibar zümresi için sosyal yaşamın bütününde etkili olan en önemli kavramlardan birisi de “moda”dır. Öykü içerisinde moda, sadece kumaş ya da giyim tarzıyla ilgili bir kavram olarak değil sosyal yaşam içerisindeki bütün unsurlarda etkili olan bir kavram görünümündedir. Bu çerçevede bir konu, bir kişi ya da bir yer yeni kibar zümre için her an moda olabileceği gibi her an moda dışında da kalabilmektedir.

Yapılan tasvirlerden çay partilerinin standart denilebilecek bazı özellikleri bulunduğu anlaşılmaktadır. Çay partilerinde davetlilerin partiden beklentileri, partinin özenli bir şekilde hazırlanmasıdır. Nitekim parti ne derecede özenli bir şekilde tertip edilirse düzenleyen kişinin itibarı da o derece artar. Çay partilerinin en fazla dikkat çeken

olayı, partiyi düzenleyen kişinin hazırladığı bir “sürpriz”dir. Sürpriz, genellikle partiye katılan çevrenin tanıdığı fakat o anda orada olması beklenmeyen bir kişi ya da o dönemde Paris'in yeni kibar çevrelerince moda olan bir konu ya da kişidir. Bu kişinin aniden çay partisi yapılan mekândan içeriye girmesi büyük bir heyecan yaratır. Sürpriz kurgusu, genellikle, parti sahibiyle sürpriz olan kişi tarafından önceden hazırlanmıştır (Mesâil-i Muğlâka: 114-115).

Şu günlerin kahramanı olan Abdullah Nahifî gelinceye kadar çay ziyafetinin keşidesi tehir olunmuş iken şimdi madam tarafından edilen emir üzerine yine her birinin elinde birer tepsi ile yarım düzüne kadar hizmetkârlar salonu istilâ eylediler. Her biri elindeki tepsiyi nereye koyup çayın ve onu ikmal eden türlü bisküvilerin, gateau'ların falanların ne tertip üzerine tevzi olunacakları evvelden düşünülmüş ve plânı tertip edilmiş olduğundan öyle epeyce kalabalık bir mükellef salonda bu iş o kadar intizam ile görülürdü ki bunu nazarıdikkate alıp da Madame De... 'nın pek tabiat sahibi bir kibar kadın olduğunu teslim etmemek muvâfık-ı insâf görülemezdi. Paris'te âdetâ başlı başına bir hanesi olmak bile her kula müyesser olabilecek saadetlerden olmayıp ekseriya ziyafetler falanlar gayet muteber ve mükemmel olan otellerin salonlarında verilir. Müstakil bir hanesi olanların ise hizmetkârların ancak hanenin lüzûm-ı zarûriyyesi nisbetinde bulunabileceğinden böyle ictimalar vukuunda hariçten lokantalardan falanlardan muvakkat uşaklar celbedilir. Halbuki bunların hanece acemilikleri ehil ve erbabı nazarında derhal taayyün eder. Hele uşakların taaddüdüne heves edip iyilerini pahalı bularak ucuzlarına heves edenler ekseriya misafirleri nazarında o kadar mahcup kalırlar ki ertesi gün o hayvan herifleri tard ederler ise de bu intikam o mahcubiyeti def'e kifayet edemez (...) (Mesâil-i Muğlâka: 120-121).

Ahmet Mithat Efendi dönemin Paris'indeki davetlerin sadece evlerde değil aynı zamanda otellerde de verildiğini belirtmiştir. Öyküde tasvir edilen çay partisinin, partiyi düzenleyen kişinin evinde verildiği ve oldukça iyi bir şekilde tertip edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim davetin bütün detaylarının özenli bir şekilde planlanması ve hiçbir olumsuzluk yaşanmadan gerçekleşmesi davet sahibinin saygınlığını arttırmaktadır.

Ahmet Mithat Efendi'nin tasvir ettiği çay partisinde dikkati çeken en önemli detay, eski kibar ve yeni kibar çevrelerin çay partileri arasındaki farktır. Eski kibar çevrelerin çay partilerinde cinsiyete dayalı bir ayırım olduğu halde yeni kibar çay partilerinde bu ayırımın ortadan kalktığı özellikle belirtilmektedir. Yeni kibar çevrelerin çay partilerinde, kadın ve erkekler birlikte eğlenebilmektedir. Ahmet Mithat Efendi'nin kadın ve erkeklerin birlikte eğlenmesine eleştirel bir yaklaşımı olduğunu söylemek mümkündür. Ahmet Mithat Efendi, Fransız Devriminin yeni bir değer anlayışı getirdiğini düşünmektedir. Bu değer anlayışının temsilcisi ise yeni kibar çevredir. Yeni kibar çevre, kendi egemenlik alanının genişlemesine paralel olarak, eski kibar çevrenin nesilden nesile aktararak getirdiği değerleri de değiştirmeye başlamıştır. Ahmet Mithat Efendi, değişen bu değer



anlayışının toplumun geleneksel ahlak anlayışını olumsuz yönde etkilediği kanısındadır. Dolayısıyla çay partilerindeki cinsiyete dayalı ayrımın ortadan kaldırılmasına da geleneksel ahlak anlayışındaki olumsuz değişimin bir göstergesi olarak yer vermiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Ahmet Mithat Efendi, Fransız Devrimi sonrasında özel olarak Paris'te genel olarak Avrupa toplumlarında ahlaki bir değişimin meydana geldiğini düşünmektedir. Öykü içerisinde yaptığı tasvirlerle de eğlence anlayışındaki değişimin genel ahlaki değişime paralel olduğunu göstermiştir.

#### 4.2.3.4.6. Siyaset.

Toplumsal bir kurum olarak siyaset, doğrudan veya dolaylı olarak bütün ilişkilerde etkisi olan toplumsal bir kurum olarak öykünün merkezine yerleştirilmiştir. Siyasetin öykü içerisine doğrudan dahil edildiği iki bağlam bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Émile Zola'nın eserleri ve siyasi düşünceleri, ikincisi ise Avrupa'da yaşanan şiddet olayları ve savaşlardır. Siyasetin öyküye dolaylı olarak dahil edildiği bağlam ise Fransız Devrimi'dir.

#### *Émile Zola*

Ahmet Mithat Efendi, Fransız edebiyatçı Émile Zola'nın adını ve eserlerini, öykü içerisinde anmıştır. Émile Zola'nın Paris romanındaki kimi unsurları romanında modellediğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Ayrıca, Émile Zola'nın edebiyat anlayışı ve siyasal düşünceleriyle ilgili değerlendirmeler de yapmıştır.

(...) Ya Émile Zola hakikat-nüvis değil midir? Hakikiyyun mesleğini kendisi küşad etmemiş midir? Onun kalemi tercümân-ı hakayık değil midir? Doğrusunu isterseniz mumaileyhin asarında binlerce hayaliyyunu hecl edecek hulyaları çok gördüğümüzden biz Émile Zola hakkında yalancı bir edepsiz değil ise hiç olmazsa mübalâgacı bir garazkârdır hükmünü on seneden beri vermiş olduğumuzdan şu Duvillard familyasını bizim Rose Bouton familyası için bir örnek ittihaz eyledik ise de onu tamamıyla tanzir hususunda ihtiyatlı davrandık. Hani ya ressamkar karşılarına bir model alırlar ama onu aynen kopye etmeyerek yalnız ona bakıp yine kendi zihinlerinde olan hüsn ü cemali tersim ve tasvir etmezler mi? İşte biz dahi öyle davrandık (Mesâil-i Muğlâka: 13).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre Émile Zola, edebiyatta "hakikiyyun" (natüralizm/tabiiatçılık) akımının kurucusu olarak bilinmektedir. Eserlerinde, toplumu gerçeğe uygun bir şekilde tasvir ettiği düşünülmektedir. Ancak Ahmet Mithat Efendi bu genel görüşlere katılmaz, Zola'nın eserlerinde gerçeklikten uzak birçok örnek

bulduğunu ayrıca gerçekliğin abartılı ve kutuplaştırıcı (ideolojik) bir şekilde ele alındığını belirtir. Kendi gerçeklik anlayışıyla Zola'nın gerçeklik anlayışını karşılaştırır.

(...) Reza'il-i beşeriyeye Émile Zola'nın vardığı dereceyi biz acizane fevka'tabiiyye, fevka'l-imkan gördüğümüz gibi fezâil-i beşeriyeye de onun vardığı derecede yine fevka'l-imekân ve fevka'tabiiyye görürüz. Bizce bu tefrik de, bu ifrat da sırf hayaldir. Kendimiz romanlarımızda epeyce hayalî cihetine meyyal olduğumuz hâlde hayalin bu türlü-sünü hayalîlik tarikine de mugayir görürüz. Bizce roman demek hayal demektir ama hakikat hududunun irae eylediği meydan dahilinde bir hayal! Onu tecavüz edince hayal kalmayacağı gibi hakikat de kalmaz (Mesâil-i Muğlâka: 57).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre, romanın yazıldığı hayal dünyasının sınırlarını gerçeklik belirlemektedir. Gerçekliğin belirlediği sınırlar içinde hayal ederek roman yazılabilir. Bu çerçevede dikkate alınmadığı zaman gerçek ile hayal arasındaki fark ortadan kalkmaktadır. Nitekim Émile Zola'nın üslubundaki abartı ve kutuplaştırma onun eserlerinin gerçeklikle bağlantısını koparmaktadır. Ahmet Mithat Efendi, Émile Zola'nın Paris romanında tasvir ettiği şekliyle kadın erkek ilişkilerini ahlaki olarak eleştirmiştir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre, Émile Zola'nın, romanlarında gayri ahlaki ilişkileri normal gibi tasvir edebilmesinin iki nedeni vardır. Bunlardan birincisi, dönemin Paris'indeki yaşam tarzıdır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre gayriahlaki ilişkiler Paris yaşamının her düzeyinde görülebilmektedir. Ancak Émile Zola, bu gerçeği biraz da abartarak yansıtmaktadır. Bunun nedeni ise Émile Zola'nın siyasi düşünceleridir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre Émile Zola, romanlarında kendi siyasi düşüncelerini yansıtmakta hatta benimsetmeye çalışmaktadır. Froment ménage'ındaki ilişkiler de bunun tipik bir örneğidir. Tasvir edilen kişiler gayriahlaki ilişkiler içerisinde olmasına rağmen Émile Zola'ya göre iyi insanlardır. Oysa Ahmet Mithat Efendi bu kişileri "dinsiz, imansız, anarşist ve nihilist" olarak tanımlamaktadır ve bu özellikler ahlaken kabul edilemez. Ayrıca, Émile Zola romanlarında kendi siyasi düşüncelerini yansıttığına göre gerçekte "dinsiz, imansız, anarşist ve nihilist" olan bizatihi Émile Zola'nın kendisidir (Mesâil-i Muğlâka: 56-57).

### *Kavga, Düello ve Savaş*

Şiddet, romanın merkezindeki bir sosyal olgudur. Öykü içerisinde kavga ve düello gibi çeşitli şiddet olayları tasvir edilmiştir. Abdullah Nahifi'nin tesadüfen tanık olduğu ve karışmak zorunda kaldığı taciz olayı ve sonrasında yaşanan bir dizi gelişme, neredeyse tamamen bir şiddet zinciri oluşturacak şekilde kurgulanmıştır. Tasvir edilen şiddet olaylarının tarafları, Abdullah Nahifi ve kendisiyle aynı üniversitede öğrenim gören tıp

öğrencileridir. Ancak şiddet, sadece öğrenciler arasında cereyan eden münferit olaylar olarak değil yer yer bir kimlik mücadelesi bazen de devletler arasındaki bir mücadele olarak kurgulanmıştır.

Öykü içerisinde tasvir edilen ilk şiddet olayı Moustique'nin Rosette'i taciz sahnesidir.

(...) İşte apaşikâre görülüyor ki bu bir muharebedir. Erkek tarafından taarruzu kadın tarafından tedafüi bir muharebe! (Mesâil-i Muğlâka: 31).

Mostique'in Rosette'i taciz sahnesinde, kendisini taciz eden kişiyi şiddet kullanarak durdurmak isteyen bir kadın tasvir edilmiştir. İki kişi arasında geçen bu şiddet olayı, erkeğin saldırdığı kadının ise kendisini savunduğu bir savaş gibi yansıtılmıştır. Olay anında tesadüfen köprünün yakınından geçen Abdullah Nahifi, Rosette'in yardım istemesi üzerine kavgaya müdahil olur. Ahmet Mithat Efendi'nin Abdullah Nahifi ve Moustique arasındaki kavgayı tasvirinde oldukça önemli bazı detaylar bulunmaktadır.

(...) O da olanca çevikliğini, çabukluğunu toplayarak yerinden kalkmasıyla beraber Fransız'a öyle bir şamar attı ki göre idiniz bu şamarı ne Fransız muştasına ne İngiliz boksuna hiçbir şeye teşbih edemezsiniz. Bu olsa olsa Türk tokadına teşbih olunabilir idi. Zira kamçı çatlaması kabilinden bir çatlayışı müteakip onu yiyen herif bir ökçesi üzerinde soldan sağa doğru bir devir kadar döndü de, güya bir kalıb-ı biruh imiş gibi yere serildi." (Mesâil-i Muğlâka: 33).

Abdullah Nahifi, "Fransız"a bir "Türk tokat"ı atmıştır. Bu tokat ne "İngiliz boksuna"na ne de "Fransız yumruğu"na benzememektedir. Bu ifadelerden hareketle, kavganın, kişiler arası bir olay olmaktan çıkarılıp ülkeleri ve devletleri içerisine alan bir kimlik ve siyaset mücadelesine dönüştürüldüğünü söylemek mümkündür. Türk tokadı, İngiliz boks ve Fransız yumruğu ile karşılaştırılmıştır. Türk'ün karşısında İngiliz ve Fransız özdeşliği kurulması da bu yaklaşımın arka planında Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun karşısında geniş bir Avrupa devletleri ve toplumları anlayışı olduğunun göstergesidir.

- Yalnız benim namusum meselesi değil! Hepinizin namusu meselesi! Zira bugün bir zorba Türk tarafından hepinizin suratına bir şamar indirildi (Mesâil-i Muğlâka: 37).

Kavgadan sonra olayı kahvehanede arkadaşlarına anlatan Moustique'in anlatımına göre Abdullah Nahifi "zorba bir Türk"tür ve tokadı sadece kendisine değil bütün tıp öğrencilerine atmıştır. Dolayısıyla söz konusu olan bütün tıp öğrencilerinin namusudur. Abdullah Nahifi'nin "zorba bir Türk" olarak tanıtılması, bu olayın sadece öğrenci kavgası

olarak kurgulanmadığının göstergesidir. Abdullah Nahifi'nin Türk olduğunun vurgulanması, rakiplerinin de sadece öğrenci olarak değil aynı zamanda Fransız olarak düşünülmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla kavgaya bağlı olarak kurgulanan namus meselesi, sadece tıp öğrencilerinin değil Türk'ün karşısında bütün Fransızların namusu meselesi haline getirilmiştir. Tıp öğrencilerinin Abdullah Nahifi'ye karşı sadece kendileri için değil aynı zamanda Fransız milleti için de mücadele ettikleri algısı yaratılmıştır. Bu açıdan olay, sadece öğrenciler arasında bir kavga olarak değil aynı zamanda ülkeler ve devletler arasında bir mücadele olarak kurgulanmıştır.

Kahvehanede yaşanan kavgadan sonra adli süreçler yaşanmış ve saldırganlar ceza almış olmasına rağmen Abdullah Nahifi kendisine yapılan saldırıya karşılık vermek istemektedir. Bu isteğini arkadaşlarıyla paylaşır.

- Matbuat bana hücum eden étudiant'ların isimlerini elbette yazmıştır. Bunları bana bildirirsiniz. Kaç kişi iseler cümlesini birden duelloya davet ederiz. Aynı saatte cümlesiyle birer birer duello ederiz. Ecelim o yüzden ise helâk olurum. Değil ise cümlesinden akıtacağım birer parça kanla namusumuzdaki bu lekeyi yıkarım.

Delikanlı bu sözleri gayet itidâl-i dem ile hiç telâşsız olarak söylediği hâlde arkadaşları âdeta heyecanlı bir hâlde dinlediler.

Birisi:

- İşi o derecelere vardırmaya ihtiyaç var mı?

dediğinden Abdullah:

- Bundan sonra Osmanlı olan hemşehrileri o haşerâtın taarruzât-ı rezilânesinden kurtarmak için başka çare bulamıyorum. Bu metaneti göstermezsek çehrelerimiz onların tokatlarına daima küşade kalır. Anlamalıdır ki Osmanlı kısmı leşine tükürtür de yüzüne tükürtmez.

cevabıyla mukabele eyledi. Bu cevabı diğerleri tasdik ve tasvip eylediler.

Birisi de:

- Bu yine bir kişiye karşı beş altı kişi demektir. Böyle olacağına onların her birine karşı bizden birimiz duello edelim.

dediyse de bu rey hiç beğenilmedi. Evvelâ Osmanlılar namına an-cemaatin böyle bir hareket hoş görülmez diye telakki olundu. Saniyen böyle bir hareket onlara dahi aynı hakkı vereceğinden bilahare onlar dahi bu surette Osmanlı dostlarıyla duello ederler diye. Onlar binlerce, Osmanlılar ise ekall-i kalil! (Mesâil-i Muğlâka: 51-52).

Abdullah Nahifi'ye göre kendisine yapılan saldırı, kişisel bir mesele olmaktan çıkmış Osmanlılık meselesine dönüşmüştür. Saldırganlara cevap verilmezse bütün Osmanlıların aynı sorunla karşı karşıya kalacağını düşünmektedir. Saldırımı,

Osmanlılığın namusuna sürülen kara bir leke olarak görmektedir. Saldırganları düelloya davet ederek hem kendisine yapılan saldırıya karşılık vereceğine hem de Osmanlılığın namusuna sürülen kara lekeyi temizleyeceğine inanmaktadır. Öykü içerisinde düello, oldukça geniş bir perspektifle ele alınmış ve dönemin Avrupa'sında yaşanan savaşlarla ilişkilendirilmiştir.

İki hasım yekdiğerine ilân-ı harb edecek bir mecburiyet altına girerler. Birbirine "şahit" namıyla elçiler gönderirler. Bunlar meseleyi sulhen tasfiye çaresini düşünürler. Muvaffak olamazlar. Mübarezenin şeratini tayin ederler. O şerait dahilinde mübareze vukua gelir. Netice ne olursa olsun mutlaka musalâhaya münce olur. Kable'l-muhâseme, mubarizler dost idiyeler bade'l-muhâseme bu dostluk yine muntazaman avdet eder. Kable'l-muhâseme aralarında dostluk yok idiyse bade'l-mübâreze ve'l-musalâha aralarında dostluk hâsıl olur (Mesâil-i Muğlâka: 78-79).

Düelloda da iki taraf birbirlerine savaş ilan eder. Önce temsilciler yollayarak sorunun barışçıl çözümü için çaba gösterirler ancak sonuç alamazlarsa düello yaparlar. Düello sonucunda mutlaka barış yapılır. Taraflar düellodan önce dost idiyse sonrasında da dost kalmaya devam ederler. Eğer dost değilseler barış onların dost olmasına neden olur. Romadaki düello örneği de barışla sonuçlanmıştır. Abdullah Nahifî, Moustique ve arkadaşları bir lokantada kendileri için düzenlenen yemek davetiyle barış yapmışlar ve dostluk kurmuşlardır.

Ahmet Mithat Efendi, romanda, düelloyu da bir çeşit savaş olarak tanımladıktan sonra savaşlarla ilgili genel düşüncelerini açıklamıştır. Ayrıca, tarihsel ve güncel savaş örnekleriyle kendi düşüncelerini somutlaştırmaya çalışmıştır.

Duello dahi bir muhârebe-i muntazamadır. Hikmet-i ahlâkiyye noktazarından duelloyu beğenmeyen hükemanın intikadât ve muhakematı pek muhik olmakla beraber yine bir muhârebe-i muntazamadır. Müdekkikîn-i hükemânın birçoğu muhârebât-ı düveliyyeye dahi kemâl-i medeniyet ve insâniyye şanına muvafık bulmazlar. O hükemaya ittiba eden pek çok sulhperestan dahi her sene Avrupa'nın büyük şehirlerinden birisinde sulh kongreleri akdederler. Oralarda cengin mazarratına ve sulhün muhassenatına dair pek amîk intikadât ve muhakemâta girişirler. Bu intikadât ve muhakemât dahi tamamıyla haklı olmakla beraber muharebe yine mevcuttur. Hatta esbâb-ı harbiyye gittikçe terakki eder. Gittikçe ikmal olunur. (...) Hâsılı hükemânın, sulhperestânın, o medeniyet-perestane, insaniyet-perverane intikadâtına rağmen muharebe yine mevcuttur. Bu yoldaki malumat ve intikadâta rağmen duello dahi mevcuttur (Mesâil-i Muğlâka:78).

Öykü içerisinde düello ve savaş birbirleriyle ilişkilendirilerek hem kuramsal hem de somut örneklerle ele alınmıştır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre dönemin Avrupa'sında düello ve savaş gibi şiddet olaylarını ahlak felsefesi açısından eleştiren düşünürler bulunmaktadır. Bu düşünürler her sene büyük Avrupa kentlerinden birinde barış kongresi

yaparlar. Kongrelerde savaşın kötülüğünü ve barışın faydalarını tartışırlar. Ayrıca bu düşünörlere göre, medeniyetin ve insanlığın geldiği aşama göz önünde tutulursa, devletler arasında savaşın onaylanması mümkün değildir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre barışsever düşünörlere, düşöncelerinde haklı olmalarına rağmen düellolar ve savaşlar devam etmektedir. Üstelik savaş teknolojisinde de oldukça hızlı gelişmeler yaşanmaktadır.

Ahmet Mithat Efendi, öykü içerisinde savaş konusundaki kuramsal denilebilecek görüşlerini de ifade etmiştir.

Her muhârebe-i muntazama bir musâlâha-i muntazamayı intac eder. Muharebeyi "muntazama" diye kaydettiğimize sebep ne olduğunu tafsile ihtiyaç yoktur a? Cengiz'in, Timurlenk'in istilâları gibi eşkiya muharebatının en büyük mikyasta olanlarından temyiz içindir ki o yolda olan istilâların zımnında bir maksad-ı medenî olmayıp mücerret yağma ve tahrîb-i bilâd için olduğundan ne mütareke bilirlere ne musâlâha! Muhârebe-i muntazama ise maksad-ı medenîden bir maksat üzerine mübtene bulunur ki o maksadı hâl ve hâsil eyledikten sonra akdolunacak musâlâha dahi "muntazam" olur. Yani kable'l-muhârebe mevcut olan dostluk yine avdet eder. Kable'l-muhârebe o dostluk mevcut olmasa bile yeniden bir dostluk peyda olur (...) (Mesâil-i Muğlâka: 77).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre savaşlar kendi içerisinde iki ayrı gruba ayrılabilir. Bunlardan birincisini "muhârebe-i muntazama" olarak adlandırmış ancak ikinci grup için özel bir adlandırma yapmamıştır. Muhârebe-i muntazamada savaşan tarafların "medenî" bir amacı bulunmaktadır. Medeniden kasıt, savaşın, tarafların bildikleri belirli bir neden uğruna gerçekleşmesidir. Taraflar neden savaştıklarını bilirlere ve yenen taraf başta belirlenen amacı elde eder. Bu savaş türünde yağma ve talan yoktur. Sonunda mutlaka barış yapılır. Taraflar savaştan önce dost ise dost kalmaya devam ederler eğer dost değilseler barış yaparak aralarında dostluk kurarlar. Diğer savaş türünün ise herhangi bir özel nedeni yoktur. Amaç, savaşan tarafların birbirlerinin ölkelerini yağmalaması ve şehirlerini talan etmesidir. Taraflar nihai olarak birbirlerini tamamen yok etmek isterler. Dolayısıyla bu savaşların barışla sonuçlanması söz konusu değildir.

Ahmet Mithat Efendi, öykü içerisinde, bireysel ve toplumsal şiddet örnekleri tasvir etmiştir. Örneklenen şiddet olaylarının farklı toplumsal ilişki düzeylerine karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Roman anlatısı içerisinde tasvir edilen ilk şiddet olayı bir kadın ve bir erkek arasında gerçekleşmiştir. Bu açıdan siyasetle doğrudan ilgisini kurmak mümkün değildir. Ancak, diğer şiddet olayları siyasetle doğrudan ilgilidir. Tasvir edilen şiddet olaylarını, siyasetle ilgileri bakımından ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, kimlik mücadelesi olarak tasvir edilen şiddet olayları, ikincisi ise bireyler arasında değil doğrudan devletler arasında cereyan eden savaşlardır.

Devletlerarası savaşların roman kurgusu içerisinde doğrudan yer almamasına rağmen roman anlatısı içerisine yerleştirilmesinin nedeni tasvir edilen bireysel şiddet olaylarıdır. Ahmet Mithat Efendi bireysel şiddet olaylarını önce kişilerin tabiiyetleriyle ilişkilendirmiş ardından da bu olayları adeta devletler arası savaşlar gibi kurgulamıştır. Tabiiyetler üzerinden tasvir edilen bütün şiddet olaylarında Abdullah Nahifî tek başına bir tarafta, Fransız öğrenciler ise diğer taraftadır. Buradan hareketle Ahmet Mithat Efendi'nin, öğrenciler arasında gerçekleşen şiddet olaylarını, Osmanlı Devleti ve Avrupa devletleri arasında bir mücadele gibi kurguladığı söylenebilir.

On dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru Avrupa'da güç dengesi bozulmaya başlamıştır. Avrupa ülkelerinin gerek kendi aralarındaki problemler gerekse sömürgeleri üzerindeki güç mücadelesi, diplomasinin tıkanmış olduğunu göstermektedir. Devletlerarası ilişkilerde siyasi yolların tıkanmaya başlaması, sorunların çözümü için şiddeti alternatif bir yol olarak ön plana çıkarmaktadır. Osmanlı Devleti de paylaşımıyla ilgili olarak Avrupa'nın güçlü devletlerinin kendi aralarında henüz bir karara varamadıkları büyük fakat güçsüz bir devlet görünümündedir. Bu durum sadece Avrupalılar tarafından değil Osmanlılar tarafından da bilinmektedir. Osmanlı Devleti, Avrupa'nın güçlü devletleri arasındaki güç mücadelesini diplomatik yollarla kendi lehine yönetmeye çalışmaktadır. Bu sayede kendi varoluşuyla ilgili tehditlerin mümkün olduğunca bertaraf edilebileceğini düşünmektedir. Ancak Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletleri arasındaki bir savaşın parçası ya da hedefi olması ihtimali de oldukça yüksektir. Ahmet Mithat Efendi'nin öykü içerisine yerleştiği bireysel şiddet olaylarını önce kimlikler ve tabiiyetlerle ardından da devletlerle ilişkilendirmesini, romanın yazıldığı dönemin siyasi ortamının bir sonucu olarak okumak gerekmektedir. Ayrıca öyküde Osmanlı kimliğini Avrupalı kimliğinin karşısına yerleştiği de Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya olduğu tehdidin edebiyatın diline aktarılmış bir örneğidir.

### *Fransız Devrimi*

Öyküde doğrudan adı geçmese de tasvir edilen hemen hemen bütün bireysel ve toplumsal ilişkilerde etkisini hissettiren siyasal olay, Fransız Devrimidir. Fransız Devrimi'nin hem nedenleri hem de sonuçları, öncelikle Avrupa toplumlarında ardından da tüm dünyada siyasal ve toplumsal değişimleri birçok yönden etkilemiştir. Ahmet Mithat Efendi, Fransız Devrimini merkeze alarak Avrupa toplumlarında yaşanan değişimi açıklamak için *asalet* ve *vazâat* kavramlarını kullanmıştır. Bu kavramlar dar anlamda

Fransız Devrimi öncesi ve sonrasında değişen egemenlik ilişkilerini geniş anlamda ise toplumsal değişimi ifade etmektedir.

Ahmet Mithat Efendi, Fransız Devriminin beklenen sonuçlara ulaşmadığı kanısındadır. Öykü içerisinde Fransız Devriminin Avrupa'daki toplumsal sonuçları, Devrim öncesiyle karşılaştırılarak tasvir edilmiştir. Karşılaştırmalarda Fransız Devrimi sonrasında Batı medeniyetinde yaşanan toplumsal değişim, oldukça olumsuz bir şekilde tasvir edilmiş ve Batı medeniyetinin bütününde Fransız Devrimi öncesine dönme arzusu olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, vazâat kavramı üzerinden, Avrupa toplumlarında Fransız Devrimiyle ulaşmak istenen toplumsal sistemin Osmanlı'da mevcut olduğu iddiası da bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Ahmet Mithat Efendi, Avrupa toplumlarının ulaşmak istediğı toplumsal sistemin Osmanlı'da zaten varolduğunu iddia etmesi Osmanlı Devleti'ni Fransız Devrimi benzeri bir süreçten uzak tutma gayretinin de bir sonucudur.

#### 4.2.3.5. Eğitsel Temalar

Öykü içerisinde eğitim, iki ayrı bağlamda anlatıya dahil edilmiştir. Bunlardan birincisi, Abdullah Nahifi'nin Paris'teki öğrencilik hayatıdır. İkincisi ise Madam de Rose Bouton'un Fransızca öğretmenliği yapmak üzere İstanbul'a gelmesidir. Tasvir edilen iki eğitsel süreç birbirleriyle ilişkilendirilmemiştir. Dolayısıyla ayrı başlıklar altında ele alınmıştır.

##### 4.2.3.5.1. Yurtdışında Eğitim.

Abdullah Nahifi, hukuk öğrenimi görmek üzere Paris'e gitmiş bir Osmanlı gencidir. Dolayısıyla, Abdullah Nahifi'nin Paris'teki yaşamının en önemli boyutunu öğrencilik oluşturmaktadır. Öyküde Paris'teki üniversite öğrencilerinin yaşamı, çeşitli boyutlarıyla tasvir edilmiştir. Tasvirlerdeki akademik ve sosyal boyutlar birbirlerinden ayrılabilir. Ayrımın bir tarafında Abdullah Nahifi diğer tarafında ise Mostique vardır. Abdullah Nahifi, hukuk öğrenimi gören Müslüman ve Türk bir Osmanlı, Moustique ise Abdullah Nahifi'yle aynı üniversitede tıp öğrenimi gören bir Fransız gencidir. Öykü içerisinde Abdullah Nahifi dışında, öğrenci olan başka bir Osmanlı yoktur. Ancak Moustique'in kendisi gibi tıp öğrenimi gören arkadaşları vardır. Öyküde öğrenciler çoğunlukla isimleriyle adlandırılmıştır. Ancak lakaplarıyla da anıldıkları görülmektedir.



Örneğin Moustique'in gerçek adı "Eugene Catafani"dir. Moustique, sivrisinek anlamına gelmektedir ve zayıf bir öğrenci olan Eugene Catafani'nin fiziksel özelliklerinden dolayı bu lakabı aldığını düşünmek mümkündür. Ayrıca, Paris'in öğrenci yaşamını bir bütün olarak ifade etmek üzere, "Paris'in étudiant alemi", "ulûm-ı tıbbiye talebesi" ya da "Fransız talebesi" kullanılan genel adlandırmalar arasındadır. Yapılan tasvirlerden hareketle Abdullah Nahifî ve Moustique'in Osmanlı ve Fransız öğrencilerinin ideal örnekleri oldukları söylenebilir.

Paris'in öğrenci yaşamının akademik boyutu, öykü içerisinde doğrudan değerlendirilmemiştir.

(...) Hatta bir tanesi ulûm-u hukûkiye muallimlerinden mühim bir zatın carte de visite'i idi ki Abdullah'ın hocası olup şakirdi hakkında ne derecelerde muhabbet ve hürmeti olduğu da bu ziyaretten müsteban olur (Mesâil-i Muğlâka: 50).

Abdullah Nahifî'nin öğrenim hayatının akademik boyutuyla ilişkilendirilebilecek yegâne olay, kahvehanedeki kavgadan sonra okuldan bir hocasının kendisini ziyarete gelmesi ve kartvizitini bırakmasıdır. Bu ziyaretin, Abdullah Nahifî'nin, hocasının sevdiği bir öğrencisi olduğunu gösterdiği belirtilmiştir. Ahmet Mithat Efendi'nin, bu sayede, Abdullah Nahifî'nin akademik olarak başarılı bir öğrenci olduğunu göstermeye çalıştığı söylenebilir.

(...) Vakıa Paris'te "étudiant" denilen sınıf-ı tullâb en genci yirmi yaşından aşağı olmayan adamlardan müteşekkil iseler de onlar hâlen, fi'len, hareketen hep çocuk sayılırlar. Sakallı, bıyıklı çocuklar! Hatta her sene sınıftan döne döne on onbeş sene talebelik hâlinde, talebelik âleminde kalmış olanlar âdetâ saçları, sakalları kırarmış olur da yine çocuk sayılır. Maîşet-i cedîde âlemine henüz girmemişler ki akılları başlarına gelmiş olsun (...) (Mesâil-i Muğlâka: 40).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre Paris öğrencilerinin öğrenim süreleri oldukça uzundur. Öğrenim süresinin uzun olmasının en önemli nedeni, akademik başarısızlıktır. Akademik başarısızlık öğrencilerin yıl tekrarı yapmalarına neden olmaktadır. Bundan dolayı ortalama öğrenci yaşı, olması gerekenden daha büyüktür. Ayrıca, öğrencilerinin ilerleyen yaşlarına rağmen yetişkin davranışları sergileyemedikleri ifade edilmiştir. Dolayısıyla, Ahmet Mithat Efendi'ye göre, Paris'te öğrenciliğin, sadece akademik bir uğraş değil aynı zamanda bir yaşam biçimi olduğu söylenebilir. Öğrenciler, yaşlarından bağımsız olarak, öğrenci yaşam biçiminin belirlediği davranışları sergilemektedir.

Öykü içerisinde Paris'teki öğrenci hayatına ilişkin akademik boyut fazla öne çıkarılmasa da sosyal boyut çeşitli tasvirlerle detaylandırılmıştır. Erkek öğrencilerin

kadınları taciz etmesi, kendileri tarafından hiçbir şekilde yadırganmayan, oldukça sıradan bir ilişki kurma tarzı olarak yansıtılmıştır. Ayrıca, öğrencilerin, sorunlarının çözümünde şiddete başvurmaları, oldukça sık görülen bir davranış şeklidir.

(...) Zaten Paris talebesinin bu yoldaki harekât-ı tıflâneleri nevadirden de değildir. Bazen kuvve-i zâbitayı gereği gibi işgale kadar varırlar. Hatta bunlar bundan bir sene kadar mukaddem bir umumî baloda bir aşüfteyi çırpıplak olarak bir masa üzerine çıkarıp bir canlı statue yapmaya kalkışmalarından ve zabitanın dahi bu hâlî âdâb-ı umûmiyyeye mugayir görerek men'-i teşebbüs eylesmesinden dolayı öyle bir hâdis vücuda gelmişti ki talebe üzerine asker sevkine kadar lüzum görülmüş ve vukua gelen müsadematta birkaç maktul ile bir çok da mecruh görülmüştü (...) (Mesâil-i Muğlâka: 41).

Tasvir edilen şiddet olaylarında yaralanmalar hatta ölümler meydana gelmektedir. Kavgalar, Paris'in kolluk kuvvetlerinin müdahalesiyle bastırılmakta ve olaylar adli makamlara taşınmaktadır. Dikkat çeken bir başka detay da öğrenci yaşamının vazgeçilmez bir unsuru olan kahvehanelerdir. Öğrenciler çoğunlukla kahvehanelerde bir araya gelirler ve burada ciddi miktarda alkollü içki tüketerek sohbet eder, eğlenirler.

İşbu pazar günü akşamı bermutat Quartier Latin kahvehaneleri talebe ile hınca hınç dolmuştu. Hele ulûm-ı tıbbiye talebesinin müracaatgâhı olan kahve sairlerinden daha vasi olduğu gibi daha da kalabalık idi. Her masa etrafına sekizer onar delikanlı içtima ederek bira içmekte yarıştıkları kadar gevezelikte dahi yarış ediyorlardı (...) (Mesâil-i Muğlâka: 37).

Öyküde Abdullah Nahifi'nin gittiği kahve, Paris öğrencilerinin gittiği kahvelerden özel olarak ayrılmıştır.

Şu habersizliğin mucip olduğu emniyet üzerine her zamanki hareketini ve sûret-i maîşetini tebdil etmeyen Abdullah vak'adan birkaç gün sonra bir akşam Boulevard de Saint Germain'de müdavemetgâhı olan ve oldukça kibara mahsus yerlerden addolunup öyle pek de talebe uğrağı olmayan bir kahvehanede oturup gazetesini okumakla iştiğal eyliyordu (...) (Mesâil-i Muğlâka: 42).

Paris'li üniversite öğrencilerinin yaşamı, "Quartier Latin" isimli mahallede geçmektedir. Öyle ki Quartier Latin, bir öğrenci mahallesi olarak bilinmektedir. Ahmet Mithat Efendi, Paris'te öğrenim gören Osmanlıların da bu mahalleyi yakından tanıdıklarını belirtmiştir.

Paris'te étudiant âlemi bambaşka bir âlemdir. Paris'e taallûku olan romanlarımızda bu âlem hakkında birçok malûmat ve izahat vermişizdir. Zaten elyevm Osmanlılarımız meyanında da yüzlerce gençler vardır ki Paris'te ikmâl-i tahsîl etmiş olduklarından alelumum Quartier Latin'e ve talebe meyanında (Pays Latin) yani Latin memleketi denilen talebe mahallesi ahvalini pek âlâ bilirler. Çünkü burası bir zaman için kendilerine de vatan olmuştur. Şu romanda Quartier Latin' e ve talebe âlemine ait bir

büyük izahı da ber vech-i âti vekayii hikâye ile ita etmiş olacağız (Mesâil-i Muğlâka:36-37).

Ahmet Mithat Efendi, Paris'in öğrenci yaşamını romandaki öğrencilerin davranışları ve yaşam tarzları üzerinden tasvir etmiştir. Romanda tasvir edilen öğrencilere bakıldığında, bir tarafta hukuk öğrenimi gören Müslüman, Türk bir Osmanlı genci Abdullah Nahifi diğer tarafta tıp öğrenimi gören Fransız Moustique'in öğrenci yaşamının tasvir edildiği görülmektedir.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre Paris öğrencileri akademik olarak başarısızdır, günlerinin büyük kısmını kahvehanede geçirirler, çok fazla alkollü içecek içerler, istedikleri kadınla her an birlikte olabileceklerini düşünerek kadınları taciz ederler, sorunlarını çözmek için sık sık şiddete başvururlar. Kısaca ifade etmek gerekirse Paris'in öğrenci yaşamında gayriahlaki davranışlar oldukça yaygındır.

(...) 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? Halbuki Fransız talebesi mekteplerde işte bu sû-i terbiyeyi alarak ömürlerinin sonuna kadar da o terbiye muktezasınca hareket ediyorlar ki bütün Avrupa'nın nazar-ı istiğrâbını da bu sebepten dolayı kendileri aleyhine isticlâb eyliyorlar (Mesâil-i Muğlâka:41).

Ahmet Mithat Efendi, Paris'in öğrenci yaşamının geneli hakkında olumsuz bir tablo çizmesine rağmen, bu tablo içerisine yerleştirdiği Abdullah Nahifi için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Abdullah Nahifi, Fransız öğrencilerin tam tersi davranışlara ve ahlaki özelliklere sahiptir. Öncelikle Abdullah Nahifi'nin akademik olarak başarılı bir öğrenci olduğunu düşünmek mümkündür. Kadınlarla ilişkisinde oldukça saygılı, dikkatli ve özenlidir. Öykü içerisinde hiçbir yerde alkol tüketiminden bahsedilmemiştir. Şiddet, ancak, kendisine yapılan bir saldırıya karşılık vermek üzere başvurduğu bir yöntemdir. Kendisi de bir üniversite öğrencisi olmasına rağmen, Paris'in öğrenci yaşamından bağımsız bir hayatı vardır.

Öykü içerisinde tasvir edilen öğrenciler, birçok açıdan birbirlerinden ayırtılabilir. Ancak aralarındaki farklılıkların, mensup oldukları kültürle ilişkilendirildiği söylenebilir. Bu çerçevede öğrenciler, esas olarak, yaşam tarzlarında ve davranışlarında açığa çıkan ahlaki ilkelerle birbirlerinden ayırtılmıştır. Bu açıdan Osmanlı öğrenci olumlu, Avrupalı öğrenci ise olumsuz ahlaki özelliklerle tasvir edilmiştir.

#### 4.2.3.5.2. Konakta Eğitim.

Romanın "Hatime" başlıklı son bölümde, Abdullah Nahifi'nin Rosette ile evlendiği ve İstanbul'a yerleşerek iki çocuk sahibi oldukları belirtilmiştir.

Maison Dorée'deki şu rezalet gecesinden sekiz sene sonra idi ki İstanbul'da Aksaray semtinde orta hâlli kibardan bir zatın "konak yavrusu" tabir olunan hanesine bir madam giriyordu. O hanede birisi altı yaşında erkek ve diğeri dört buçuk yaşında kız olarak iki çocuk bulunup bunlar bir Fransız muallimesinin dest-i terbiyesinde büyütülmek isteniliyordu da bu giren madam dahi o muallimeliğe tavsiye olunduğu için gelmişti. Madamın ismi Julie Marcos idi. Fakat hanenin hanımı ile mülâkat ve müzakerelerinde Madame Julie Marcos bu muallimelik hizmetine kabul olunmadı. Sebebini sorduğunda hanım gayet fasih bir Fransızca ile :

-Siz Madame Julie Marcos

değilsiniz. Sabık Madame La Baron De Rose Bouton'sunuz. Ben de sabık dikişçi Rosette ve hâlen Madam Abdulah Nahifi'yim de onun için!

Dedi. 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 Consulatına müracaat külfetinden de kaçmasınlar. Veleve muallime diye bir eski koket veyahut mütekaat bir aktrisi hanelerine almak ihtimali hiç de istib'ad olunamaz (Mesâil-i Muğlâka: 153).

Abdullah Nahifi ve Rosette çiftinin çocuklarıyla birlikte "konak yavrusu" bir hanede oturdukları belirtilmiştir. "Konak yavrusu" tabiri, Abdullah Nahifi'nin orta-üst gelir grubundan olduğunun göstergesi olarak okunabilir. Abdullah Nahifi'nin, Paris'te hukuk öğrenimi gördüğü için İstanbul'a döndükten sonra avukatlık yaptığını düşünmek mümkündür. Dolayısıyla avukatlık mesleğinden iyi bir kazanç elde ettiği söylenebilir.

Abdullah Nahifi ve Rosette çiftinin, erkek çocuğu altı, kız çocuğu ise dört buçuk yaşına geldiklerinde eğitim konusu gündeme gelmiştir. Kız çocuk henüz biraz küçük olsa da erkek çocuğun yaşı, Osmanlı eğitim sisteminde bir çocuğun okula başlama yaşı ile uyumludur. Ancak aile, çocuklarını dönemin eğitim sistemi içerisindeki mevcut okullara göndermek yerine evde eğitimi tercih etmiştir. Ayrıca bu eğitimin bir Fransız öğretmen tarafından verilmesi istenmiştir. Abdullah Nahifi ve Rosette'in çocuklarına evde eğitim vermelerinin gerekçesi özel olarak açıklanmamıştır. Ancak, Abdullah Nahifi ve Rosette çiftinin çocuklarına Fransız öğretmenden eğitim aldırarak istemelerinin, kendilerinin Fransız kültürüne olan yakınlıklarıyla ilgisi olduğu kadar dönemin toplumsal koşullarıyla da ilgisi olduğu söylenebilir.

Çocuklarına evde Fransız bir öğretmenden eğitim aldirmek isteyen Abdullah Nahifi ve Rosette'in karşısına Paris'ten tanıdıkları bir kişi çıkar. Madam de Rose Bouton, Madame Julie Marcos ismiyle İstanbul'da öğretmenlik yapmaktadır ve bir tavsiye üzerine Rosette ile görüşür. Ancak görüşmede Rosette, Madam de Rose Bouton'u tanır. Ahmet Mithat Efendi'nin Paris'in yeni kibar zümresinden Madam de Rose Bouton'u İstanbul'da farklı bir isimle öğretmenlik yapmaya çalıştırmasının nedeni, okuyucularını, yabancı öğretmenler konusunda uyarmaktır. Ayrıca bu uyarı, ailelerin çocuklarının eğitimi için tercih ettikleri öğretmenler hakkında karar verirken tavsiye dışında bir kritere sahip olmadıklarını da göstermektedir. Ahmet Mithat Efendi ailelere, tercih edecekleri öğretmenin diplomasına bakmalarını hatta diploma olsa bile bunu Fransız konsolosluğundan teyit ettirmelerini önermektedir. Eğer bu kontroller yapılmazsa aileler, çocuklarının iyi bir eğitim alacaklarını düşünürken gayriahlaki davranışları olan kişilerin evlerine öğretmen olarak girmelerine neden olacaklardır.

#### ***4.2.4. Yeryüzünde Bir Melek***

##### ***4.2.4.1. Tema***

Ahmet Mithat Efendi, romanın sonundaki "Netîce-i hükm" başlıklı bölümde, bir edebi tür olarak roman, roman yazarı ve roman okuyucusu hakkındaki düşüncelerine yer vermiştir.

Bir hikâyeyi okumaktan maksat, yalnız a'zâ-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-i icmâl, neticesinden bir de hüküm çıkarmak roman mütalâası zımnında dahil bulunan makasıdın en başlıcalarından birisidir.

Roman yazarak veyahut çok okuyarak hikâyenüvislik usulüne vukuf peyda edenler için tafsil ve tatvile hacet yoktur ki ulüvv-i ahlâkî bir roman içinde gösterecek olan muharrir a'zâyı vak'ayı tabiatın dâire-i imkânı haricinde arayarak insanlık cibilletinin fevkinde birtakım zevat tasavvur edecek olursa belki okuyanları hayrette bırakacak bir hikâye vücuda getirebilirse de karilerde ahvâl-i beşere dair bir fikr-i hikmet hâsıl edecek eser vücuda getiremez (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 343).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre roman, gerçekliğe bağlı bir edebi türdür. Romanın gerçeklikle bağımlı kuran unsurlar, kişi kadrosu ve olay dizisidir. Romanda gerçeklik, tasvir edilen kişi kadrosu ve olay dizisinin doğaüstü özelliklere sahip olmamasıdır. Doğaüstü kişilere ve olaylara yer veren bir eser heyecanla okunabilir fakat bu eser roman olmaz. Bunun nedeni, insanla ilgisinin olmamasıdır. Nitekim roman, okuyucusunda

insana dair bir fikir oluşturmalıdır. Bundan dolayı okuyucu, romanı sadece hüzünlenmek ya da sevinmek için değil, aynı zamanda, tasvir edilen kişiler ve olaylar üzerinden, toplumsal yaşamla ilgili çeşitli sonuçlara varmak için de okumalıdır. Ayrıca, okuyucunun ulaşması gereken sonuç, yazar tarafından kurgulanmalı ve romana yerleştirilmelidir.

Maahaza yazmakta olduğumuz evsafı bütün bütün hayalhaneden yazmadığımıza yakınıniz olsa verdiğimiz malûmata emniyet edebilirdiniz. Bir muharrir aynıyla bir ressam olup tabiatta mevcut olmayan şeyi asla resmedemez. Elbette karşısında bir model bulunup onu kopya yani istinsah eder (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 27).

Ahmet Mithat Efendi, romandaki kişi kadrosunu ve olay dizisini, dönemin İstanbul'undaki gerçek kişilerden ve olaylardan modellediğini belirtmiştir. Bu sayede roman, dönemin toplumsal gerçekliğiyle ilişkilendirmiş olur.

(...) Hikayelerden maksat, filozofinin en büyük bir parçası olan ahlak 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).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre roman yazarının amacı, eseri sayesinde okuyucusunda ahlak ve maneviyatla ilgili bir fikir oluşturabilmektir. Dolayısıyla romandaki kişilerin davranışlarını ve olayları, ahlaki bir sorunla ilişkilendirerek kurgular. Böylece okuyucunun, kişilerin davranışlarını ve olayları, ahlaki boyutuyla da düşünmesini sağlar. Ne var ki roman içerisinde, bir ahlak tanımı yapılmamıştır. Ahlak kavramı romanda, yalın haliyle kullanılmaktan ziyade, "ahlâk-ı melekiyye", "hüsn-i ahlâk", "mekârim-i ahlâk", "erbâb-ı ahlâk" şeklinde bireylerin davranışlarında dışa vuran ahlaki özellikleri ifade etmek için ya da "ahlâk-ı umumiyye" şeklinde toplumsal ilişkilerdeki genel ahlaki özellikleri ifade etmek için veya "ahlâk-ı hamîde" ve "ulüvv-i ahlâk" gibi ahlak kavramının daha soyut düzeyde düşünülmesine neden olacak anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca "ahlaksızlık" gibi, ahlaki olmayana işaret eden özel bir kavram da yoktur. Ancak, tasvir edilen bütün bireysel ilişkilerde, ahlaki olan ve olmayan arasında belirgin bir ayırım mevcuttur. Ahmet Mithat Efendi bu ayırımı, "ruh" ve "cisim" kavramlarıyla da ilişkilendirmiştir. Öykü içerisinde ruh, olumlu, cisim ise olumsuz ahlaki özellikleri ifade eden kavramlar olarak kullanılmıştır.

Ahmet Mithat Efendi, bir taraftan edebi bir tür olarak romanla ilgili kuramsal görüşlerini paylaşırken diğer taraftan bu görüşlerini öyküye yansıtır. Öyküdeki kişileri ve olayları, toplumsal yaşamda mevcut ahlaki özelliklerle, ideal ahlaki ilkeler arasındaki gerilimden hareketle tasvir eder. Ancak kendisinin olumlu bulduğu ideal ahlaki ilkeleri okuyucuya benimsetmeye çalışmaz. Çoğunlukla, toplumun kabul ettiği değerler üzerine

yükselen ahlak anlayışını eleştirir. Eleştirilerini yaparken, toplumun kabul ettiği değerleri doğrudan karşısına almaz. Okuyucuda, ahlaki açıdan, dolaylı olarak bir tercih gereksinimi oluşturur. Bu sayede okuyucuyu da kendisiyle aynı şekilde düşünmeye yönlendirmiş olur. Ahmet Mithat Efendi'ye göre bu durum, romanın amacına ulaştığının da göstergesidir. Nitekim bu sayede okuyucunun, ahlaki olarak, olanla olması gereken arasındaki ayrımın farkına varacağını düşündüğü söylenebilir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Ahmet Mithat Efendi, Yeryüzünde Bir Melek romanında, dönemin İstanbul'undaki toplumsal ilişkilerden hareketle, birey davranışlarında ve toplumsal ilişkilerde kendisini gösteren ahlak anlayışını eleştirmiştir. Bu çerçevede, romanının temasının, on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'undaki bireysel ve toplumsal ilişkilerde kendisini gösteren ahlaki değerlerin bir eleştirisi olduğunu söylemek mümkündür.

#### 4.2.4.2. Kavramsal Temalar

##### 4.2.4.2.1. İnsan doğası.

Öykü içerisinde insan, her türlü bireysel ve toplumsal farklılıktan arındırılarak bir soyutlama olacak şekilde kurguya yansıtılmıştır.

(...) Herkes an-asıl anadan masum doğar. O masumiyeti içinde büyür. Bade onu masumiyet ve melekliyetten hınzırlık vadilerine celp için elbette bir insan şeytanı zuhur eder. Vicdanımız önünde kendimizi adilane muhakeme edelim. «İnsan, insanın şeytanıdır» sözünü pek doğru bulmaz mıyız? Elbette bizi de bir insan şeytanı iğva eylemiştir. Elbette biz dahi başka birisi için şeytan olmuşuz. Yahut şimdiye kadar olmamış isek o istidat cibilletimizde vardır. Hem de bu itirafları, bu teslimiyetleri boş yere etmeyip bir tavr-ı mütenassihâne ile eder isek faydasını dahi görebiliriz. Kıssalardan maksat eğer hisse ise hiçbir vakitte tabiiyâtın dahi haricinde addolunamayacak olan şu masallardan bile ibret alabiliriz. Fakat biraz daha gözü açık isek masallara da hacet kalmamak üzere hariçteki her vukuattan ibret almak mümkündür (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 116).

Öyküdeki insan soyutlamasının, insanın varoluşuyla ilgili bağımsız bir ön kabule dayandığı söylenebilir. İnsan varoluşunun bağımsız bir ön kabule dayandırılarak açıklanması, Batı düşüncesindeki "insan doğası" kavramıyla ilişkilidir. Kavramın kökeni, Eski Yunan düşünürü Platon'a kadar geri götürülebilir. Ancak, bugünkü anlamını kazanmasında, özellikle Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) ve Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) gibi filozofların etkisi büyük olmuştur. Hobbes, Locke ve

Rousseau, Batı düşüncesinde Orta Çağ'ın ardından, insan, toplum ve siyaset üzerine bir bütünlük içerisinde, akla dayalı, oldukça etkili fikirler öne süren düşünürlerdir. Bu düşünürlere göre insan, doğal bir varlıktır ve doğası, davranış biçimini belirler. Üç düşünür de insanların birbirleriyle, sadece doğalarının gerektirdiği biçimde ilişki kurduğu dönemi, "doğa durumu" olarak adlandırırlar. Ancak insan, doğa durumunda varoluşunun sürekliliğini sağlayamaz. Bunun nedeni, insan doğasının bizatihi kendisidir. Her üç düşünürü de insanlar doğa durumunda birbirleriyle savaşır. Doğa durumunda insan davranışının daha çok güdülerle yönlendirildiğini söylemek mümkündür. Ancak, insanlar aynı zamanda akıllı varlıklardır. Kendilerine verdikleri zararı görerek, aralarındaki savaşı sonlandırmak üzere bir sözleşme yaparlar. Hobbes, Locke ve Rousseau, doğa durumundan çıkışı "toplum sözleşmesi" kavramıyla açıklar. Bu sözleşmeyle insanlar, doğa durumundan çıkıp, barış ve refah içerisinde bir arada yaşayabilecekleri bir döneme geçiş iradesi gösterirler. Toplum sözleşmesi kavramının bir yönüyle toplumsal diğer yönüyle siyasal bir kavram olduğu ileri sürülebilir. Nitekim toplum sözleşmesi, doğa durumunda birbirleriyle savaş halinde olan insanların huzurlu bir toplumsal birliktelik kurmalarını ve bunun sürekliliğini sağlamak için devletin oluşmasına da vesile olur. Hobbes, Locke ve Rousseau modern siyaset felsefesindeki egemenlik ve devlet kuramının da önemli isimleridir. İnsan doğası, doğa durumu ve toplum sözleşmesi kavramları düşüncelerinin ortak kavramlarıdır. Ancak her düşünür, bu üç kavramın da içeriğini farklı şekillerde doldurur. Üç düşünürün de insan, toplum ve siyaset kuramlarında, kullandıkları ortak kavramlar dışında, düşüncelerinin neredeyse tamamen birbirlerinden farklı olduğu söylenebilir.

Ahmet Mithat Efendi'nin öykü içerisinde yaptığı insan soyutlamasının, Batı düşüncesindeki insan doğası kavramıyla ilişkilendirilmesini sağlayabilecek iki önemli unsur bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, insan doğasının bizatihi kendisiyle ilgilidir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre, "Herkes an-asıl anadan masum doğar. O masumiyet içerisinde büyür." Bu sözlerin, insan doğasıyla ilgili bir ön kabul olduğunu ileri sürmek mümkündür. Buradan hareketle, Ahmet Mithat Efendi'ye göre insan doğası "masum"dur denilebilir. Öykü içerisinde "masumiyet" tanımı yapılmamıştır. Ancak, masumiyetle "melekiyet" arasında bir ilişki kurulduğu söylenebilir. Ayrıca masumiyet, insanın bebeklik ve çocukluk çağıyla sınırlandırılmıştır. Doğuştan masum olan insan, "büyüyünce" masumiyetini kaybeder. Bu aşamadaki önemli kavram "büyümek"tir. İnsanın masumiyetini kaybetmesinin nedeni başka bir insandır. Ahmet Mithat Efendi,



insanın masumiyetini yitirmesine neden olan insanı "şeytan" olarak adlandırır. Masum insan, öyküde yer yer şeytan olarak da adlandırılan bir insan tarafından "iğva edilerek" masumiyetini yitirir. Masumiyetin yitirilişini, insanın toplumsallaşması olarak da okumak mümkündür. Ahmet Mithat Efendi, insanın doğasından koparak toplumsallaşmasını "toplum sözleşmesi" gibi soyut ve kuramsal bir kavramla değil doğrudan başka bir insanla karşılaşmasıyla açıklamaya çalışır. Bu açıklama, kendi içerisinde, ancak bir toplumsal ilişki içerisinde insan olunabileceğine dair bir kabulü barındırmaktadır. Ancak, toplumsallaşan insanın masumiyet dönemine geri dönmesi mümkün görünmemektedir. Ahmet Mithat Efendi'nin insan soyutlamasının insan doğası kavramıyla ilişkilendirilmesini sağlayan ikinci unsur ise "İnsan insanın şeytanıdır." sözüdür. Bu sözün, Hobbes'a atfedilen "İnsan insanın kurdudur" (Homo homini lupus est) sözüne atıfla söylendiği açıktır. Ahmet Mithat Efendi'nin, aynı bağlam içerisinde, bir taraftan insan varoluşuyla ilgili bağımsız bir ön kabul ileri sürerken diğer taraftan Hobbes'un sözüne atıf yapması, kendi düşüncesi ile insan doğası kavramı arasındaki ilişkiyi güçlendirmektedir.

Ahmet Mithat Efendi, romanda insan doğası kavramını doğrudan kullanmamıştır. Ancak kurgu içerisine yerleştirdiği insan soyutlamasının insan doğası kavramıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Romanda yapılan insan soyutlaması, masumiyet kavramı üzerinden bir insan doğası kavrayışı sunmaktadır. Ayrıca, romanda toplum sözleşmesi kavramı da kullanılmamıştır ancak insanın doğasından (masumiyetten) koparak toplumsallaşması, kurgusal olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Romanda, insan doğası kavramının tek eksik yönü siyasal boyuttur. Romanda, siyasetle bu düzeyde ilişkilendirilebilecek herhangi bir bağlantı tespit edilmemiştir.

#### 4.2.4.2.2. *Ruh ve cisim.*

Öyküde tasvir edilen kişi ve olaylar, olumlu ve olumsuz ahlaki özellikler bakımından birbirlerinden ayırt edilebilir. Öykü içerisinde ruh, olumlu, cisim ise olumsuz ahlaki özelliklerle ilişkili birer kavram görünümündedir.

Bu mesele ruhaniyatı cismaniyattan ayırmak meselesidir. Hiç ruh cisimden veyahut cisim ruhtan ayrılır mı? Evet! Birisi bu âlem-i maddiyyâta göze görünmemek üzere var ve diğeri göze görünmek üzere yok olmak şartıyla ruh ile cisim birbirinden ayrılabilir (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 97).

Ahmet Mithat Efendi, öykü içerisindeki kişileri ve olayları, ruh ve cisim kavramlarıyla ilişkilendirmek için özel bir ayırım yapmıştır. Bu ayırma göre ruh ve cisim birbirlerinden neredeyse tamamen bağımsız ve hatta birbirlerine zıt iki ayrı kavram görünümündedir. Bu sayede ruhun ve cismin ne olduğunu anlamak mümkün olur. Bir insanın davranış özelliklerine bakarak, o insandaki ruhani yönün mü yoksa cismani yönün mü ön planda olduğunu söylemek mümkün hale gelir.

(...) İnsan ruhaniyet ve cismaniyetiyle beraber mükemmel insan olur. Ruhsuz vücut insandan addolunamayacağı gibi, vücutsuz ruh dahi insandan addolunamaz (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 11).

Ruh ve cisim, birbirlerinden ayrılmış iki ayrı kavram görünümünde olsa da Ahmet Mithat Efendi, ruh ve cismin dengeli birlikteliğine vurgu yapmıştır. Her insanda ruhani ve cismani bir yön bulunmaktadır. İnsan davranışlarında her iki yönün de etkisi mevcuttur. Ruh ve cismin kendisinde uyuma ulaştığı insan, mükemmel insan olarak tasvir edilmiştir.

(...) Ashâb-ı vicdân ve erbâb-ı ahlâk ol kâmilîn-i zevî'l-kulûbdur ki onlar kendileri nefisleri için kabul etmedikleri bir şeyi başkaları için tecviz etmezler. Onlar bir kere hükmü kendi nefislerine tatbik ederler (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 202).

Öyküde ruh ve cismin birlikteliğinin ölçüsü olarak kullanılan kavram ise "vicdan"dır. Vicdan, insan davranışlarına yön vermesi beklenen ahlaki ilkedir. Ancak vicdan sahibi insanlar ruh ve cisim arasında dengeli bir uyum sağlayabilirler.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre ruh ve cisim, insanı da içine almak üzere, varlığın bütünüyle ilgili kavramlardır. Ruh, varlığın manevi yönüne cisim ise maddi yönüne işaret eder. Bu çerçevede ruhun daha çok duygularla cismin ise bedenle ilgili bir kavram olduğu söylenebilir. Öykü içerisinde tasvir edilen bütün kişisel özellikleri ruh, cisim ya da vicdan kavramıyla ilişkilendirmek mümkündür.

#### 4.2.4.3. Bireysel Temalar

##### 4.2.4.3.1. Kadınlar.

Öykü içerisinde tasvir edilen kadınları çeşitli özellikleri bakımından birbirlerinden ayırmak mümkündür. Etnik aidiyetlerine göre, Türk, Arap, Çerkez, Avusturyalı ya da dinî mensubiyetlerine göre, Müslüman veya Hıristiyan olarak sınıflandırılabilir. Türk, Arap ve Çerkez kadınlar Müslüman ve Osmanlı'dır. Toplumsal

statü ve rolleri açısından bakıldığında Müslüman ve Türk kadınların, üst düzey memurların eşleri ya da çocukları rollerinde oldukları görülmektedir. Bu özellikleri sebebiyle daha çok hanım ya da hanımefendi olarak anılırlar. Çerkez ve Arap kadınlar ise daha çok cariye, dadı, aşçı, kalfa vs gibi ev işlerindeki yardımcı özellikleriyle betimlenmiştir. Romadaki Hıristiyan kadınlar ise Batılıdır ve Osmanlı toplumuyla doğrudan ilişkilendirilmemiştir. Tasvir edilen iki Batılı kadın, Avusturya'nın Vidin büyükelçisinin eşi ve kız kardeşidir.

Romanın konusu, bir aşk hikayesi üzerine kurgulanmıştır. Ancak aşk hikayesinin tarafı olan kadın, evlidir. Evli bir kadının bir aşk hikayesinin tarafı olması, ahlaki bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Evli bir kadının başından geçen aşk hikayesi vesilesiyle Osmanlı toplumunda bireysel ve toplumsal düzeyde ahlak konusunun tartışıldığı söylenebilir. Bu çerçevede, tasvir edilen kadınlar, davranışları üzerinden, olumlu ahlaki özellikler gösterenler ve olumsuz ahlaki özellikler gösterenler olmak üzere ikiye ayrılabilir. Ayrıca kadınlar, davranışlarında dışa vuran ahlaki özellikleri bakımından ruh ve cisim kavramlarıyla da ilişkilendirilmiştir.

Raziye bir ruh idi. Zaten Şefik ona «benim yer yüzünde bir meleğim!» dememiş miydi? Meleğin bir manası da ruh değil midir? Hâlbuki Arife dahi bir cisim idi. Hem de ne cisim! Nazar-ı iştiyâk ve tahassürde teccsümden hiçbir an hali kalmayan bir cisim! Ama bundan dolayı Şefik'i tayip etmemeli (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 97).

Öyküde ruh ve cisim kavramları genel olarak maneviyat ve maddiyatla, bireysel düzeyde ise duygular ve bedenle ilişkilendirilmiştir. Romadaki kadın tasvirlerinde, duyguların ya da bedensel hazların belirleyiciliği kendisini göstermektedir. Bu çerçevede Raziye, ruh, Arife Hanım ise cisim kavramıyla ilişkilendirilmiştir.

Ahmet Mithat Efendi ruh ve cisim üzerinden yaptığı ayrımı dengeleyici bir üçüncü ahlaki pozisyon daha tanımlamıştır. Öykü içerisinde bu iki zıt kutbun dengelendiği durum, “vicdan” kavramıyla ilişkilendirmiştir. Vicdan kavramıyla ilişkilendirilebilecek yegâne kişi ise Nimetullah Hanım'dır.

Öyküdeki kadın tasvirlerine bir bütün olarak bakıldığında, Ahmet Mithat Efendi'nin, Osmanlı toplumunda kadının konumunu ahlaki olarak ele aldığı söylenebilir. Ahlak, kadının davranışlarıyla dışa vuran olumlu ya da olumsuz özelliklerle değerlendirilmektedir. Ayrıca kadınların davranışlarının içerisinde buldukları toplumsal ilişkilerle de bağlantısı kurulmuştur. Bu açıdan Raziye ve Arife Hanım

tasvirlerinde kadınların ahlaki özelliklerinin içerisinde buldukları toplumsal ilişkilere bağlı olarak kurgulandığı söylenebilir.

#### 4.2.4.3.2. Erkekler.

Etnik ve dinî özellikleri açısından bakıldığında, tasvir edilen erkeklerin büyük çoğunluğunun Müslüman Osmanlılardan oluştuğu ayrıca sınırlı sayıda Hıristiyan Osmanlının da mevcut olduğu görülmektedir. Bunların yanında Hacı Hafız Mehmet Singapuri'nin Hintli bir Müslüman, Balyos Efendi'nin ise Avusturyalı bir Hıristiyan olduğu bilinmektedir. Romadaki Müslüman Osmanlılar, üst düzey Osmanlı memurları olabildiği gibi arzuhalci ya da balıkçı gibi sıradan işlerde çalışan bireylerden de oluşmaktadır. Vali Paşa ya da Kethüda İbrahim Bey gibi üst düzey Osmanlı yönetici kesimine mensup erkeklerin maddi olarak oldukça varlıklı olduğu anlaşılmaktadır. Bunun dışında kendi geçimini sağlamak için gündelik işlerde çalışanlar da bulunmaktadır. Ancak Salih Çavuş gibi gündelik işlerde çalışanların maddi durumlarının çok iyi olduğu söylenemez. Öyküde Müslüman erkeklerin maddi durumlarında bir takım istisnai durumlara da vurgu yapılmıştır. Şefik'in doktor olduktan sonra yüklü bir servete sahip olması ya da Vali Paşa ve Kethüda İbrahim Bey'in servetlerini kaybetmeleri bu istisnai durumlara örnek gösterilebilir. Tasvir edilene yegâne Batılı erkek, "Balyos Efendi"dir ve Balyos Efendi Osmanlı toplumuyla ilişkilendirilmemiştir. Şefik'in Fransızca bilgisi ve Balyos Efendi'nin de doktor olması aralarında bir ilişki kurulmasına vesile olmuştur. Ayrıca Batılı erkeklerin de maddi olarak varlıklı oldukları görülmektedir. Bu açıdan Batılı erkeklerin zenginlikle ilişkilendirildiği söylenebilir. Balyos Efendi'nin hiçbir maddi kaybı belirtilmemiştir. Ayrıca Şefik'in, Balyos Efendi sayesinde tanıştığı Batılı çevreye doktorluk yapmaya başladıktan sonra zenginleşmesi de genel olarak Batılıların zenginlikle ilişkilendirildiklerini göstermektedir.

Ahlaki özellikleri açısından bakıldığında ise erkeklerin de tıpkı kadınlar gibi ruh, cisim ve vicdan kavramlarıyla ilişkilendirildikleri görülmektedir. Bu açıdan davranışları olumlu ve olumsuz ahlaki özellikler bakımından birbirlerinden ayrılmaktadır. Tasvir edilen erkeklerin olumlu ahlaki özelliklere sahip olanlar ruh, olumsuz ahlaki özelliklere sahip olanlar ise cisim kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Bu açıdan Şefik neredeyse tamamen olumlu ahlaki özelliklerle tasvir edilmiş ve ruh kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Şefik'in tam tersi özelliklere sahip La Bêy, Abdülkerim ve Şahbaz Efendi ise cisim

kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Şefik'in davranışlarını belirleyen önemli bir etmen daha çok duygularıyla diğerlerinin davranışlarını bedensel arzularının belirlediği söylenebilir. Erkeklerin davranışlarını belirleyen unsurlar içerisinde duygu ve beden dışında üçüncü bir unsur olarak vicdandan bahsetmek mümkündür. Salih Çavuş davranışlarını tamamen vicdaniyle belirleyen bir kâmil insan olarak roman anlatısına yerleştirilmiştir.

(...) «İffet kadında aranır, erkekte aranmaz» denilir ise inanmamalıdır. Hele anasıl melek olan bir kadını Arife edip bırakmak iffetsizlikten daha eşna olmak üzere âdeta mel'anettir. o kadının güzel olmaktan başka ne kabahati vardı? Evet! Onu iğfal ettirmek hususunda en büyük kabahat cemalindedir. Güzel olmasaydı kimse onun yüzüne bile bakmazdı. Erkeklerde bari şu kadarcık bir mürüvvet-i merdâne olsa da hüneri de kabahati de hep güzelliğinden ibaret bulunan bir biçare kadıncağızı öldürmekten daha beter olmak üzere ma'sûmiyyet-i nisvâniyyesinden harice çıkarmasalar (Yeryüzünde Bir Melek: 117).

Öykü içerisinde ahlak meselesi daha çok erkeklerin davranışlarıyla ilişkilendirilmiştir. Bu açıdan kadınların daha edilgen oldukları söylenebilir. Kadın ancak bir erkeğin kendi hayatına olumsuz bir müdahalesinin ardından olumsuz ahlaki özelliklere sahip olur. Ahmet Mithat Efendi'ye göre kadını baştan çıkararak erkektir. Bu açıdan genel özellikleri bakımından kadınların daha çok ruh erkeklerin ise cisim kavramıyla ilişkilendirildiği söylenebilir.

#### 4.2.4.4. Toplumsal Temalar

##### 4.2.4.4.1. Aile.

Romanda, birbirlerini sevmelerine ve evlenmek istemelerine rağmen evlenemeyen iki gencin başından geçenler, dramatize edilerek bir aşk hikayesi şeklinde öykülenmiştir. Dolayısıyla ikili ilişkilerdeki esas beklenti, evlenip bir aile kurmaktır. Öykü içerisinde toplumsal bir kurum olarak ailenin önemi vurgulanmış olmakla birlikte detaylı bir aile tasviri yapılmamıştır.

Etnik ve dini özellikleri açısından bakıldığında, sadece Balyos ailesi Batılı ve Hıristiyan, bunun dışındaki ailelerin hepsi Müslüman ve Osmanlı aileleri olarak tasvir edilmiştir. Balyos ailesi Vidin'deki Avusturya konsolosu eşi ve kız kardeşinden oluşmaktadır.

Tasvir edilen Müslüman Osmanlı aileleri içerisinde en fazla detaylandırılan aile Raziye, babası Mehmet Hulusi Efendi ve annesinden oluşur. Ailenin yaşadığı ev bir konaktır. Konakta Raziye, babası ve annesi dışında cariye, dadı, kalfa, aşçı, uşak vs bir çok hizmetli bulunmaktadır. Baba, evde otoriteyi temsil eder. Bu statüsü nedeniyle önemli konularda karar verici konumdadır. Ailenin diğer üyelerine düşen görev babanın otoritesine boyun eğmektir.

Aile tasvirlerindeki detayların iki konu üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, ailenin kuruluşu anlamına gelen evliliktir. İkincisi ise, kurulmuş bir ailenin manevi birliğidir. Evlilikle kurulan ailenin sürekliliği, manevi birlikle sağlanır. Aile birliğinin manevi yönü bir ahlak meselesi olarak öykü içerisine yerleştirilmiştir. Ayrıca, kısa da olsa boşanma konusuna da değinildiği görülmektedir.

### *Evlilik*

Osmanlı toplumunda aile olabilmeyen öncelikli koşulu, kadın ve erkek arasında bir evlilik birliğinin kurulmuş olmasıdır. Öykü içerisinde birbirlerinden farklı üç evlilik tasvir edilmektedir. Tasvirlerde evlenme yaşı, eş seçimi, evlenme akdi, düğün vs bir çok detaya yer verildiği görülmektedir. Tasvir edilen ilk evlilik, Şefik'in babası Hacı Hafız Mehmet Singapuri ve annesi Safiye'nin evliliğidir.

Safiye, Mehmet Hulusi Efendi konağında cariye olarak yaşamaktadır. Cariye olması, evlilik sürecini belirleyen en önemli unsurdur. Cariye, para karşılığında alınıp satılabilen kadın köle olduğu için Hacı Hafız Mehmet Singapuri, Safiye'yi, Mehmet Hulusi Efendi'den satın almayı düşünür. Kendi ölçülerine göre bir paha biçer "(...) olsa olsa elli mahmudiye (...)". Ancak Safiye, "azatlı" bir köledir. Bundan dolayı bir sahibi yoktur ve para verilerek satın alınamaz. Ayrıca evlilikle ilgili kararını kendisi verebilir. Buna rağmen Safiye, evlenmeden önce Mehmet Hulusi Efendi'den onay alınması gerektiğini düşünür. Safiye'nin azatlı olması Hacı Hafız Mehmet Singapuri'yi, Mehmet Hulusi Efendi'ye para ödemekten kurtarır ancak başka bir sorun daha vardır, "mehir" meselesi. Mehir, İslami evliliklerde nikah akdinin sonucu olarak erkeğin kadına ödemek zorunda olduğu para veya maldır. "Meh-r-i muaccel", evlilik öncesi, "meh-r-i müeccel" ise evlendikten sonra kadına ödenir. Ancak Safiye, Hacı Hafız Mehmet Singapuri'den mehir de istemez. Hacı Hafız Mehmet Singapuri'nin fakir olmasına rağmen alim bir kişi olması Safiye'nin kendisiyle evlenme kararında etkili olmuştur. Otuz beş yaşını geçmiş azatlı bir

cariye olan Safiye ile kırklı yaşlarındaki Hacı Hafız Mehmet Singapuri kendi iradeleriyle evlenmeye karar verir ve evlenirler (Yeryüzünde Bir Melek: 25-26).

Safiye ve Hacı Hafız Mehmet Singapuri'nin evlilik kararı vermelerinin ardından, çiftin birlikte geçirdiği ilk gece olan "zifâf gecesi" öyküye dahil edilmiştir. Zifâf gecesiyle ilgili olarak iki detayın öne çıkarıldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, zifâfın cuma gecesine denk getirilmesidir. Bu sayede evliliğin İslami esaslara uygunluğu gösterilmeye çalışılmıştır. İkincisi ise Safiye'nin, zifâf gecesinin ardından "iade olmaması"dır. Bu vurgunun yapılmasını, evlilik akdinin tam olarak gerçekleşebilmesi için kadın bekaretine verilen önemin bir göstergesi olarak düşünmek mümkündür.

Öykü içerisinde tasvir edilen ikinci evlilik ise Raziye'nin İskender Bey'le evliliğidir.

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: 38)

Bir kadının evlenebilmesi için belirli bir fiziksel olgunluğa ulaşmış olması gerekmektedir. Bu çerçevede, Osmanlı toplumunda, on beş, on altı yaşına gelmiş bir kız çocuğunun evlenebilecek fiziksel olgunluğa ulaştığına dair bir kanı olduğu söylenebilir. Ancak Raziye, evlenebilmek için ulaşılması gereken fiziksel olgunluğa on iki, on üç yaşlarında ulaşmıştır. Evlenebilecek fiziksel olgunluğa ulaştığı düşünülen kız çocuğunun toplumsal konumunda bir değişim meydana gelir. Romanda bu değişim, "hareme hapsedilme" şeklinde ifade edilmiştir. Hareme hapsedilme, Osmanlı toplumunda gündelik yaşamını ikiye bölen haremlik selamlık uygulamasıyla ilgilidir. Daha önce ev içinde ve dışında "özgürce" hareket edebilen kadın, hapsedilince, evde ve hane dışında "kontrollü" bir yaşama sahip olmaktadır.

Raziye'nin izdivacı, mufarakatın üçüncü senesi gayesinde vaki oldu. Kocasını bulunan İskender Bey dahi ulemazadelerden olup muahharen görüldüğü gibi bir kadını memnun edebilecek hâli arandığı sırada, yalnız derece-i ifrâta varan hilminden başka meziyeti olmadığı ve eğerçi erbâb-ı servettense de sinni otuz beşi geçip hatta ilk ve ikinci haremi vefat etmiş bulunmakla Raziye'yi üçüncü harem olmak üzere tehhül etmekte bulunduğu Mehmet Hulusi Efendiye mallûmsa da mumaileyhin yalnız tarik-i ilmiyye kibarzadelerinden olması, Mehmet Hulusi Efendi için damatlığa medâr-ı kabûl olup «Kızım Raziye pek kadındır. Kiminle olsa güzel geçinir. Bahusus ki iki karyı mezara gömmüş olmak ve biraz da yaşlıca bulunmak, üçüncü karyı sevmemek değil bilâkis evvelkilerden daha ziyade sevmeği mucip olacağından İskender Bey kızımın kadrini takdiren tebci eyledikçe, Raziye dahi memnun olup kendisini sever» demiş ve bu izdivacı

kabul etmesi için Raziye'ye dahi sûret-i mahsûsada talimat vermiştir (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 50-51).

Raziye on yedi, on sekiz yaşına geldiğinde babası Mehmet Hulusi Efendi tarafından İskender Bey'le evlendirilir. Öykü içerisinde güzelliği detaylı bir şekilde tasvir edilen ve oldukça genç bir kadın olan Raziye'nin kendisinden yaşça büyük ve başından iki defa evlilik geçmiş İskender Bey'le evlendirilmesi dikkat çekici bir durumdur. Ancak bu durumun iki nedeni olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, birbirlerini sevdikleri halde kavuşamayan Raziye ve Şefik'in aşk hikayesindeki dramın abartılma kaygısıdır. Okuyucunun, Şefik yerine İskender Bey'le evlenen Raziye'ye üzülmeye beklenir. İkinci neden ise Ahmet Mithat Efendi tarafından açık bir şekilde ifade edilmiştir.

(...) Lâkin bizim memleketimizce, kızlardan sevdikleri adamlara varmış olanları pek nadir olup, aplebi 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 intihabım 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. Binaenaleyh Raziye'nin Şefik'le izdivaca dair bir gûne ahit ve misakı olmadığından ve muhabbetleri dahi nihâyet-i izdivâca müncer olacak muhabbetlerden bulunmadığından, kız Şefik ile izdivacı aklına getirmedeği gibi başka birisini de zihnine ve yüreğine koyamayıp yalnız «Acaba babam beni hangi adama verecek!» merakı kızı iştiğal eylerdi.

... Kocaya kendisi mi varacak yoksa pederi mi? Bu izdivaç Şefik'ten mufârakat-ı külliyyeyi mi icap eyleyecek yoksa visali mi? Raziye henüz buralarını tanımayarak en büyük vazifesi pederin emrine riayet ve tatbîk-i hareketten ibaret olduğunu nazarıdikkate almakta olduğundan bir aralık ledetteemmül Şefik'in böyle bir izdivaçtan memnun olmayacağını kestirmiştiyse de ilhâh ve ibrâm-ı peder, her işi şemşîr-i re'y-i hodıyla kestirmek derecesine vardığından, kız pederi elinde naçar olup nikâh için vekalet gelen adamlara «Olunuz» ve «Olsunlar» cevâb-ı ma'lûm ve meşhurunu vermişti. Hakikat Mehmet Hulusi Efendinin gerek İskender ve gerek kızı hakkındaki tahmini yalan çıkmamıştır. İskender Bey kızı ilk iki karısından ziyade muhabbet ve hürmet göstermiş olduğu gibi kız dahi bu muhabbet ve hürmeti hüsn-i tellâkki ederek memnun olmuşsa da İskender Beyin her hâlde yaşını başını almış bir adam olması ve bir kadına söylenecek sözü ve edilecek muameleyi bilmeyip yalnız bir muhabbet ve riayetle iktifa etmesi hâlin istikbali için büyük büyük inkılaplara ilk yolu tayin eylemiştir (Yeryüzünde Bir Melek: 50-51).

Ahmet Mithat Efendi öykü içerisinde, Osmanlı toplumundaki geleneksel evlilik anlayışını ve uygulamasını, eş seçimi konusunda eleştirmiştir. Bu anlayışa göre, erkek ya da kadın, evlenmek isteyen genç insanlar, eşlerini kendileri seçemezler. Eş adayları, akrabalar arasından seçilen bir kişiye vekalet verilerek belirlenir. Ardından da kişi, münasip olduğu düşünülen bir eş adayıyla evlendirilir. Raziye de babası Mehmet Hulusi Efendi'nin kararı sonucunda İskender Bey'le evlendirilmiştir. Ahmet Mithat Efendi,



Raziye'nin evliliğini örnekleyerek, okuyucuda eş seçimi konusunda bir farkındalık yaratmaya çalışmıştır. Ancak eleştirisini yaparken mevcut durumla ilgili ihtiyat payını korumayı da ihmal etmez. Nitekim Raziye, kendi iradesiyle İskender Bey'le evlenmemesine rağmen İskender Bey'in Raziye'ye bir eş olarak yaklaşımı tasvip edilmiş ve bu sayede Mehmet Hulusi Efendi'nin seçiminin aslında yanlış olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Raziye ve İskender Bey'in evliliğinde dikkat çeken bir başka unsur da evlilik anıdır, "(...) kız pederi elinde naçar olup nikâh için vekalet gelen adamlara «Olunuz» ve «Olsunlar» cevâb-ı ma'lûm ve meşhurunu vermişti (...)" İslami usullere göre evlilik akdinin gerçekleşmesi için kadının nikahta bulunması zorunlu değildir. Kadından vekalet alan bir kişi de kadını temsilen, nikah akdinin gerçekleşmesine onay verebilir. Bu durumda, Raziye ve İskender Bey'in evliliği özelinde, eş seçimiyle ilgili anlatılanların dönemin toplumsal gerçekleriyle yakından ilgili olduğu söylenebilir.

Öykü içerisinde tasvir edilen son evlilik ise Raziye ve Şefik'in evlilikleridir. Uzun süren bir ayrılık sonrasında birbirlerine kavuşan Raziye ve Şefik'in evlilikleri, romanının mutlu sonunu teşkil etmektedir.

(...) «Bana sormağa hacet mi var? Ben Şefik'i istemem diyebilmek için lisanımı nasıl tahrir edebilirim. Gönlümün hükmüne muhalefete nasıl muktedir olurum. Fakat ben Salih Çavuş'un kızımı! Babam her ne emrederse gönlüme muhalif dahi olsa itaate mecburum. Nasıl ki ilk babamın emrini dahi öyle kabul etmişim» dedi.

Salih Çavuş- Benim mürüvvetli kızım! Aferin! İş benim Raziyeme kaldıysa ben ruhsat verdim. Haydi kalk, arabana bin git! Senin sadık yürekli baban ömrü oldukça seni hayır dualar ile yâd edecektir (Yeryüzünde Bir Melek: 322-323).

Ahmet Mithat Efendi, Raziye ve Şefik'in evliliğinde geleneksel evlilik anlayışıyla kendi beklentileri arasındaki dengeli birlikteliği tasvir etmiştir. Nitekim Raziye ve Şefik birbirlerini seven iki gençtir. Ancak evlenmek için sadece birbirlerini sevmeleri yetmez, büyüklerinin de onayı gerekir. Raziye, uzun bir süre boyunca kendisi için baba rolünü üstlenmiş olan Salih Çavuş'tan evlenmek için izin istemiştir. Bu sayede evliliğini onaylatmış olur. Ayrıca daha önceki evliliğinde de babası Mehmet Hulusi Efendi'den onay aldığını belirterek, büyüklerden alınacak onayın önemi vurgulanır. Kısaca ifade etmek gerekirse Ahmet Mithat Efendiye göre ideal evlilik, evlenecek gençlerin hem birbirleri sevmeleri hem de büyüklerinin ya da çevrelerinin onayını almalarıyla mümkündür.

Raziye ve Şefik'in evlilik süreçlerinde tasvir edilen bir başka unsur da düğünleridir. Düğün, kurgulanmış bir sosyal ortamdır. Bu açıdan düğünle ilgili detaylar özellikle önem kazanmaktadır.

Şefik, düğün için hiçbir masraftan kaçınmamıştır. Öyle ki düğüne gelen Batılı ve Osmanlı davetliler için aynı anda iki farklı düğün tertip etmiştir. Batılılar ve Osmanlılar, kendi usullerine göre hazırlanmış, farklı sofralarda yemek yemişler ve Batılılar ve Osmanlılar için farklı müzikler çalınmıştır. Raziye, bir gelin olarak özenle hazırlanmıştır. Yapılan tasvirlerden kıyafetin ve takıların önemsendiği anlaşılmaktadır. Şefik'in, Raziye'ye aldığı mücevherlerin Raziye'nin kendisine ait olduğu belirtilmiştir. Bunun anlamı Şefik'in Raziye'ye yüklü miktarda mehir vermiş olmasıdır. Ayrıca Raziye ve Şefik'in düğünlerinin bir hafta sürmesini Şefik'in maddi varlığını destekleyen bir unsur olarak düşünmek mümkündür.

Raziye ve Şefik'in evliliklerinde tasvir edilen son unsur zifâf gecesidir.

İşbu zifaf akşamı için Şefik'in hanesinde kalan misafirler pek az kimseler olup onlar dahi yatsı namazını kıldırarak olan imam efendi ile müezzin efendi vesair bir iki kimseye münhasırdılar. Ferâiz-i dîniyye ifa edildikten sonra damat efendi alelusul dâhil-i beytü' z-zifâf olarak orada dahi iktiza eden zifaf namazını ika eyledi. Yengelik vazifesi bittabi Nimetullah Hanıma terettüp eden bir vazife olup şu kadar var ki işbu dâr-ı zifâfta bulunan gelin ve damat ve yenge vesair bu misillü cemiyetler azasına makis olmadıklarından Şefik, Raziye'ye ilk hitabını şu surette ibraz eyledi (...)

İşte hep neticesi ihsân-ı İlähîye teşekkür noktasına müncer olan şu sözler ile bir hayli sohbet edildikten sonra Nimetullah Hanım zevç ve zevceyi kendi âlem-i mahsûsuna terk ederek çekildi kendi odasına geldi. Ve bu gecenin sabahı bunlar için hakikaten bir subh-ı saâdet olup hikâyemiz için ise hâtîme-i nakl ve rivayet makamına kaim oldu (Yeryüzünde Bir Melek: 341-343).

Raziye ve Şefik'in bir hafta süren düğünlerinin sonunda evde sınırlı sayıda insan kalmıştır. Çoğunluğu hane halkından olan bu topluluğun içerisinde yabancı olarak sadece imam ve müezzin bulunmaktadır. İmam ve müezzinin evde bulunma nedeni ise yatsı namazını kıldırmasıdır. Ardından Şefik, "zifaf namazı" kılmıştır. Bu uygulamalar, evliliğin İslami usullere uygunluğunu göstermektedir. Zifaf gecesiyile ilgili bir başka detay da Nimetullah Hanım'ın "yengelik vazifesi"ni yerine getirmesidir. Herkes ayrılıp da baş başa kaldıklarında Raziye, Şefik ve Nimetullah Hanım sohbet ederler. Başlarından geçen olumsuzluklar nedeniyle uzun süre ayrı kalmalarına rağmen yeniden bir araya geldikleri için şükrederler.

### *Ailenin Manevi Birliği*

Ahmet Mithat Efendi, öykü içerisinde, ailenin manevi birliğini bir ahlak meselesi olarak tartışmıştır. Bu açıdan roman anlatısı içerisindeki en detaylı örnek Raziye'dir. Raziye, İskender Bey'le evli olmasına rağmen eski sevgilisi Şefik'le görüşmektedir. Bu durum ortaya ahlaki bir sorun çıkarmaktadır.

Şefik- Her neyse Raziyeceğim! Zaten bu mânileri de düşünmeğe şimdi hacet kalmadı. Olan oldu biten bitti. Sen şimdi İskender Beyin zevcesisin. O senin kocandır. Ah hem de bahtiyarlar padişahı kocandır. Çünkü şurada yüreğin beni havi olduğunu temin eylediğin hâlde dahi yine kocanı mesut ve bahtiyar etmek için ne lâzımsa yaparsın değil mi Raziyeceğim!

Raziye- Şüphe mi edersin? Vazife-i insaniyye ve şer'iyeme, zerre kadar...

Şefik- Ah benim meleğim! Öyle olduğunu bilirim. Bildiğim içindir ki esbâb-ı mâniaya şimdi teessüf ve telehhüf etmeğe de lüzum göremem. İskender Bey, İskender Bey oldukça sen benim olamazsın. Ben yalnız senin gönlünde bulunmakla iktifa ederim. İktifa değil, bunu en büyük devlet bilirim. Koyunda İskender Bey yüreğinde dahi ben olayım (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 16).

Ahmet Mithat Efendi, Raziye'nin, İskender Bey'le evliyken Şefik'le görüşmesini tartışmamış ancak bu görüşmenin sınırlarını belirlemiştir. Raziye, İskender Bey'le evliliğinden doğan sorumlulukların farkındadır ve bunlardan asla taviz vermez. Ancak Şefik'le görüşmekten de kendisini alamaz. Öykü içerisinde yer yer Raziye'nin, kocası İskender Bey'e sadakati vurgulanmıştır. Ahmet Mithat Efendi, Raziye'nin, kocasıyla sevdiği kişi arasında yaşadığı dramı, dolaylı olarak, Osmanlı toplumundaki geleneksel evlilik anlayışıyla ilişkilendirmiştir. Bu sayede, Osmanlı toplumunda aile kurumunun kuruluşunun ve sürekliliğinin birbirleriyle bağlantılı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Nitekim Raziye'nin dramının arkasında, sevdiği kişiyle evlenemeyip babasının belirlediği kişiyle evlendirilmiş olması yatmaktadır. Ancak bu durum Raziye'nin Şefik'le ilişkisinin mazur görülmesine neden olmaz. Nitekim Raziye, Şefik'le ilişkisinden dolayı, sonunda İskender Bey'den boşanmak zorunda kalmıştır.

### *Boşanma*

Şefik'in muayenehanesinde yaşananlardan sonra İskender Bey'in eşi Raziye'den boşanması, öykü içerisindeki yegâne boşanma olayıdır.

(...) Hatta sebkate eden ahvalin hiçbirisine zerre kadar iştiraki olmak şöyle dursun zerre kadar vukufu bile olmayan bir adam daha vardır ki o dahi Raziye'nin zevci olan bîçare olup ertesi sabah keyfiyet (bâ-jurnal) kendisine beyan edilince dünya, nazarında simsiyah kesilerek sendeleyip yere yıkılmış ve Raziye'nin duçar olduğu hâlden beş betere bir hâle duçar olup bu sadmenin tesiri altında helâke ramak dahi kalmamışken iâde-i

hayâtı hemen o anda imdadına yetişen san'at-ı tabâbet ve cerahat ile bir de zaten vücudundaki metanet sayesinde müyesser olmuştu. Hakikat en ziyade acınacak bir zat varsa o da bu biçare olduğuna şüphe yoktur. Fakat tabîat-i maslahat, onun böyle bütün bütün mazlumiyetine merhameten olmalıdır ki cümleden evvel ve eshel olarak onun reha ve halâsi esbabını tehyie eylemiştir. Zira yalnız «Bir daha gözüm görmesin! İstemem!» demekle kendi namusunu iade ve muhafaza eyleyebilmiştir. Şu hâlde onun için pek çok zamanlar ve belki senelerce ve hatta ihtimal ki müddetü'l-ömrü halâs olamayacak bir beliyeye kalırsa o dahi hain zevcesine muhabbeti mahsûsası olabilir ki bir kadın şu nazik noktayı bir insâf-ı mahsûs ile düşünecek olsa kocasına edeceği hıyanetlerden daha kable'l-vuku' nedâmet-i külliyye ile nadim olur ve hıfz-ı hukuka cidden, hakikaten ihtimam eylerdi (Yeryüzünde Bir Melek: 209).

Raziye ve Şefik'in görüşmelerinden hiçbir şekilde haberdar olmayan İskender Bey, muayenede yaşananları öğrendiğinde büyük bir sarsıntı yaşar. Kendine geldiğinde de Raziye'yi bir daha görmek istemediğini söyler. İskender Bey, bu beyanı ile Raziye'den boşanmış olur. Ahmet Mithat Efendi, İskender Bey'in tutumunu onaylar ve Raziye'nin adını anmadan, evli kadınların kocalarının hukukuna riayet etmeleri gerektiğini vurgular. Ahmet Mithat Efendi'ye göre İskender Bey bu tutumuyla kendi namusunu korumuştur. Öykü içerisinde İskender Bey'in beyanı dışında, boşanma süreciyle ilgili başka hiçbir detaya yer verilmemiştir. Ancak ilerleyen süreçte Raziye'nin yaşamında ortaya çıkan mağduriyetler Salih Çavuş'un dilinden boşanmayla ilişkilendirilir.

Salih Çavuş- Ertesi günü oldu hiçbir taraftan bir haber alamadığımdan dolayı meRâkımdan çatlama derecelerine geldim. Daha ertesi günü İskender Beyin, Raziye'yi boşamış ve hiçbir şey vermeksizin tart etmiş olduğunu işittim. Hey gidi hakkaniyet hey! Karı boşamak! Evet mümkün! Lâzım! Fakat malını?... Neyse dedim ya neyse! Benim neyselerim çoktur (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 259).

Raziye Mehmet Hulusi Bey'in tek çocuğu olduğuna göre, babasının ölümünden sonra kendisine kayda değer bir miras kalmış olmalıdır. Nitekim Salih Çavuş, İskender Bey'in boşanma sonrasında Raziye'ye ait olan malı vermediğini söylemektedir. Bu durum, Raziye'nin kendine ait mal varlığının olduğunun başka bir göstergesi olarak da yorumlanabilir.

Öykü içerisinde boşanma, evlenme kadar detaylı bir biçimde kurguya dahil edilmemiştir. Tasvir edilen örnekte dikkat çekici iki unsur bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, evli kadınların kocalarının hukukuna uymaları gerektiğinin ifade edilmesidir. Bu sayede İskender Bey'in Raziye'den boşanması dolaylı olarak onaylanmıştır. İkinci unsur ise, İskender Bey'in boşanmasını haklı görmesine rağmen, Raziye'nin bir hukukunun olduğunun ve mal varlığına el konulamayacağına altının çizilmesidir. Bu durum dönemin Osmanlı toplumunda boşanan kadının maddi haklarıyla ilgili bir kaygının mevcudiyetiyle ilgili olduğunu düşündürmektedir.

#### 4.2.4.4.2. Din.

Öykü kişilerinin çoğunluğu Müslüman olmakla beraber az sayıda Hıristiyan da bulunmaktadır. Oldukça sınırlı bir şekilde yer bulmuş olsa da güvenilir bir sarraf olarak tasvir edilen “Artin Ağa”nın Hıristiyan bir Osmanlı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Şefik'in temel tıp eğitimini aldığı kişi olan Doktor\*\*\*'un da Osmanlı ya da Batılı bir Hıristiyan olduğu düşünülebilir. Diğer Hıristiyanlar ise Batılılardan oluşmaktadır. Batılıların Şefik dışındaki Osmanlılarla ilişkileri oldukça sınırlıdır. Tasvir edilen ilişkilerde, dinsel farklılıklardan kaynaklanan hiçbir detaya yer verilmediği görülmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, farklı dinlere mensubiyet, kişiler arasındaki ilişkilerde özel olarak ele alınmış bir husus değildir.

Öykü içerisinde din konusuyla ilgili en önemli detay, Salih Çavuş'la ilişkilendirilmiştir.

Bekçi- Haydi haydi ey cemaat Kol Ağası sizi bekliyor. Bu adam Bektaşî midir nedir? Böyle ağzına gelen şeyleri söylüyor.

Salih Çavuş- Bektaşî sensin köpek! Ben ehl-i sünnet velcemaatim! Sen bu işin muktezâ-yı şer'isini biliyor musun bakayım? Senin imam efendi olsun biliyor mu? Her cinayet için iki şahit kâfi olduğu hâlde isbât-ı zînâ için dört şahit lazım olduğunu ve bu dört şahidin dahi öyle bir adamı bir haneye girerken görmesi kifayet etmeyip zinayı ta'bîr-i şer'isi veçhile muhakkaku'l-vuku' olmak üzere görmeleri lâzım geldiğini ve o hâlde dahi şahitlere hadd-i şer'î vurulduğu ve hadden maada manen dahi bir azim günah kazandıklarını biliyor musunuz? Ey cemaat! Durunuz! Sizi günahattan, rezaletten muhafaza ederim. Şu yaptığınız hareket, namuslu adamların hareketi olmadığı gibi dinini diyanetini güzel bilir müslümanların da hareketi değildir. Bu hareket esâfil-i nâssın hareketidir! İki çapkının rezaletinden size ve çoluk çocuğunuza hiçbir fenalık gelmeyeceği derkâr iken siz bu rezalete âdeta iştirak etmek istiyorsunuz. Namuslu olan adamlar böyle yapmaz. Yarın sabah o hanede kimler varsa derhâl mahalleden çıkmasını cebreder, sebebini söylemeğe de hacet yoktur. «Biz, sizi bu mahallede istemiyoruz vesselâm!» (Yeryüzünde Bir Melek: 198).

Şefik ve Raziye, Neşe'nin evindeyken, mahallenin kahvehanesinde galeyana gelen bir grup evi basmaya gelir. Kahvehanedekiler içerisinde soğukkanlılığını koruyan ve diğerlerini sakinleştirmeye çalışan tek kişi Salih Çavuş'tur. Ancak, Salih Çavuş, kahvehanedekileri sakinleştirmeye çalışırken mahallenin bekçisi tarafından "Bektaşîlik"le suçlanır(!). Kendisi bu suçlamayı oldukça şiddetli biçimde reddederek kendisinin "ehl-i sünnet velcemaat" olduğunu belirtir. Ardından da gerek İslam şeriatına göre gerekse genel ahlaki ilkelere göre evin basılmasının yanlışlığını anlatmaya çalışır. Nitekim Salih Çavuş'un özellikle İslami kuralların altını çizmesini ve şeriattan örnekler vermesini, Bektaşî suçlamasını bertaraf etmek için yaptığı düşünülebilir. Ancak Salih

Çavuş'un Bektaşilikle ilişkisinde dikkate alınması gereken başka bir husus daha bulunmaktadır. Salih Çavuş, eski bir yeniçeridir.

Bu adam, Salih Çavuş diye yâd olunup kendisi yeniçeri iken Sultan Mahmut Han Cennetmekân Hazretlerinin yeniçeriyi lağvetmek emrindeki teşebbüsât-ı müceddidânesini ez-cân ü dil tasvip etmiş ve devlet ve milletine ona göre hizmet için sâk-ı ihtimâmı teşmir eylemişti. Hem de ne kadar halisane ki murat etse el-hâl bir büyük adam olabilir iken Nizâm-ı Cedîd'de neferliğe kaydolunarak biraz vakit içinde vasıl olduğu çavuşluk rütbesini hâlâ muhafaza etmekte bulunmuştu. Salih Çavuş, rahm-i hilkatten filozof olarak doğmuş bir adam olup dünyada en büyük rahat ve safayı küçük adam olmakta bulmuş ve binaenaleyh büyümeyi hatırına bile getirmeyerek bölüğünün ikamet eylediği koğu, konaklara, saraylara tercih eylemişti. Cihanda, Salih Çavuş'un hiçbir kimsesi yoktu. Fakat hısım akrabası yine yüzleri geçerd. Zira mensup olduğu taburların ve bilhassa bölük efradı âdetâ evlât veya ihvanı olup bunlar miyanında geçirdiği ömrün hezzetini familya miyanında dahi bulunamaz diye hükmeylemişti. Kendisine birçok defalar ihsanlar verilmiş. Hâlbuki verildiği anda cümlesini rüfekasına taksim ederek ihsandan evvel nasıl bir Salih Çavuş idiyse yine öyle bir Salih Çavuş kalmıştı. Vakıa seneler geçtikçe ve Vakayi-i Hayriyye'de ettiği hizmetleri bilenler seyredildikçe Salih Çavuş'un ehemmiyeti azalmağa yüz tutmuş idiyse de zabıtânı her hâlde babaları mesabesinde olan eski askerın hidematına değil mahza kıdemine hürmeten dahi pek müsaadeli davranırlar ve Salih Çavuş kışlasından birkaç gece ayrılacak olsa dahi ses çıkarmazlardı. Kendisi uzuna karîb orta boylu, gayet melih ve mütebessim yüzlü, vücutluca ve bahusus dinç bir adamdır (Yeryüzünde Bir Melek: 196-197).

Salih Çavuş, II. Mahmut'un Yeniçeriliği tasfiyesi sırasında ocağa kayıtlı bir yeniçeridir. Ancak, tasfiye sırasında II. Mahmut'tan yana taraf olmuş ve yeni kurulan Nizam-ı Cedîd'e\* kaydolmuştur. Bu süreçte başarıları nedeniyle çeşitli şekillerde ödüllendirilmiştir. Ancak oldukça mütevazi bir hayatı tercih ettiğinden, kendisine sunulan imkanlar sayesinde kariyer ve servet edinme yoluna gitmemiştir. Öykü içerisinde Salih Çavuş'un Yeniçeri Ocağının ortadan kaldırılması esnasında II. Mahmut'tan yana tavır alması olumlu karşılanmıştır. Ahmet Mithat Efendi, Salih Çavuş'un bu tavrını "devlet ve millete hizmet" olarak yansıtmıştır. Ayrıca, Salih Çavuş üzerinden Osmanlı toplumunda Bektaşilik tarikatıyla ilgili yaygın kanıyı da okuyucuyla paylaşmıştır.

Yeniçeri, kısaca ifade etmek gerekirse, Osmanlı askeri teşkilâtında özel konumlu, maaşlı, dâimi yaya ordunun adıdır (Beydilli, 2013: 450). Fethedilen topraklardan toplanan belirli özelliklere sahip gayrimüslim erkek çocuklar, belirli usuller çerçevesinde Müslümanlaştırılır ardından da niteliklerine göre çeşitli işlerde görevlendirilirler. Daha çok "devşirme sistemi" olarak da bilinen bu sistemde yetişen çocukların büyük bir kısmı ise daha sonra Osmanlı askeri sistemine yeniçeri olarak dahil edilir. Osmanlı ordusu

\* Ahmet Mithat Efendi burada "Asakir-i Mansure-i Muhammediye" ile "Nizam-ı Cedid"i karıştırmaktadır. Nizam-ı Cedid, III. Selim döneminde kurulan ordunun adıdır. Bu ordu, Yeniçeriler tarafında çıkarılan Kabakçı İsyanı'yla kapatılmıştır.

içinde bu askerlerden oluşan bütüne “Yeniçeri Ocağı” adı verilir. Osmanlı Devleti’nin fetihler vasıtasıyla büyük bir coğrafyada egemenlik kurmasında yeniçerilerin önemli bir katkısı olmuştur. Ancak Yeniçeri Ocağı, 1826 yılında II. Mahmut tarafından kanlı bir baskınla kapatılmıştır. Osmanlı tarihçiliğinde genel olarak kabul edildiği şekliyle, Ocağın kapatılmasının gerekçesi, Yeniçeri Ocağı'nın Osmanlı ordusundaki Batılılaşma çabalarının önünde engel olmasıdır. Nitekim Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasının ardından Osmanlı Devleti önce ordunun ardından da tüm toplumun Batılılaşması için oldukça önemli adımlar atmıştır. Ocağın kapatılması, tarihte “Vaka-i Hayriye” olarak bilinir. Yeniçeri Ocağının kapatılmasının ardından kurulan ordunun adı "Asakir-i Mansure-i Muhammediye"dir. Yeniçeri Ocağının en önemli özelliklerinden birisi de Bektaşilik tarikatıyla bağlantısıdır. Bu çerçevede Yeniçeri askerinin Bektaşiliği de genel olarak kabul gören bir olgudur. Nitekim Vaka-i Hayriye ile sadece Yeniçeri Ocağı değil aynı zamanda Bektaşi dergahları da kapatılır. O dönemde hem Yeniçerilik hem de Bektaşilik, özellikle İstanbul'da ve Anadolu'da şiddetle bastırılır.

Ahmet Mithat Efendi, Salih Çavuş üzerinden II. Mahmut döneminde devletin Batılılaşma konusunda oldukça kararlı bir şekilde tavır aldığını göstermeye çalışmış ve bu tutumu olumlu bir şekilde öyküye yansıtmıştır. II. Mahmud döneminde Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma çabalarının önündeki en büyük engelin Yeniçeriler olduğu düşünülmektedir. Nitekim Yeniçeriler, II. Mahmud öncesinde Batılılaşma çabalarına karşı gösterdikleri dirençle de kendileriyle ilgili bir algı oluşturmuştur. Bektaşilik tarikatı da Yeniçerilerle olan özel bağlantısından dolayı bu süreçte tasfiye edilmiştir. Ahmet Mithat Efendi, Salih Çavuş’un Yeniçeriliği ve Bektaşiliği üzerinden Osmanlı Devleti’nin Batılılaşma konusundaki kararlılığını ve bu süreçte önüne çıkabilecek engellerle mücadele edebileceğini göstermeye çalışmıştır. Dolayısıyla romanda, Bektaşiliğin, Osmanlı Devleti’nin ve toplumunun yaşadığı toplumsal değişimle ilişkilendirilerek roman anlatısına dahil edildiği söylenebilir.

#### 4.2.4.4.3. Boş Zaman.

Öykü içerisinde sayıca çok fazla boş zaman etkinliği örneği bulunmadığı gibi mevcut örnekler de birbirleriyle ilişkilendirilip detaylandırılmamıştır. Buna rağmen romandaki örneklerde, dönemin boş zaman kültürü hakkında kısmen fikir oluşturabilecek

bazı unsurlar tespit edilmiştir. Bu çerçevede boş zaman etkinlikleri, öyküye dört ayrı yerde dahil edilmiştir.

İlk örnekte bir meyhane ortamı tasvir edilmiştir.

O tarihte İstanbul yaşayıcılarının cemiyetgâhı Vezirhanı olup «Lâ» Beyin dahi oraya devam eylediğini Şefik tahkik eylediğinden o da mezkûr hana devama başladı. Mirimiz dalkavuklarla muhat idiye de Şefik kendisiyle derhâl ülfet peyda etmekte suubet çekmedi. İlk akşam tamam neşelerini bulmağa başlayınca, «Lâ» Bey şürekâsının en havaî ve en manasız sözlerini sanki hikmet-i mahsûsa imiş gibi bir takdir ile Şefik dahi birkaç söz söyleyince işte kırk yıllık ahbab derecesinde bir münasebet peyda oluverdi. Âlem-i âbda dostlar ne çabuk kazanılır! Dört beş kadeh ile dört beş de tatlı söz teati edildiği anda herkes birbirinin öz karındaşı olur. Fakat elhazer! Zira âlem-i abda dostlar ne kadar kolay kazanılırsa o kadar kolay da kaybedilir. Dört beş kadeh ile dört beş de acı söz teati edilmesini müteakip karındaşlar bile kanlı bıçaklı olurlar (Yeryüzünde Bir Melek: 74).

Ahmet Mithat Efendi, “Vezirhanı” isimli mekânda bir araya gelen kişileri, ironik bir dille, "yaşayıcı" olarak adlandırır. Lâ Bey bir yaşayıcıdır. Sözcüğün, dönemin argosunda bir karşılığının olması muhtemeldir. Ayrıca savurgan bir mirasyedi olan Lâ Bey'in kişisel özelliklerinin vurgulanması çabasıyla da yaşayıcı sözcüğü seçilmiş olabilir. Lâ Bey'in etrafındakilerin de "dalkavuk" olarak adlandırılması, bu kişilerin sadece kişisel menfaatleri için Lâ Bey'in yanında olduklarını göstermektedir. Yaşayıcı, dalkavuk gibi sözcüklerin seçilmesi kişilerin nitelikleriyle ilgili olduğu kadar mekânla ilgili olumsuz bir imge oluşturma çabasından da kaynaklanmaktadır. Olumsuz bir imge oluşturulmasının nedeni, mekânda alkollü içki içilmesidir. Ahmet Mithat Efendi, Vezirhanı'ndaki bütün sosyal ilişkilerin içki üzerinden kurulduğuna dikkat çeker. Aynı mekânda içki içen insanlar bir bütün olarak "Alem-i ab" yani “içki meclisi” olarak tanımlanmıştır. İçki meclisinde bulunanlar, içkinin etkisiyle, çok çabuk iletişime geçerek aralarında dostluk kurabilecekleri gibi oldukça hızlı bir biçimde şiddetli bir kavganın tarafları haline de gelebilirler. Nitekim içki meclisindeki insanlar arasındaki ilişkilerde belirleyici olan unsur alkollü içecektir.

Öyküdeki ikinci örnek, özel bir davettir. Bu davet "kadın meclisi" olarak tanımlanmıştır. İsmail, sevgilisi Cevriye'nin Şefik'le ilişkisi olduğundan şüphelenmektedir. Gerçeği ortaya çıkarmak için Şefik'i, Cevriye'nin evinde bir eğlenceye davet eder.

Şu yolda açılan söz diğer sözlere dahi mukaddeme ve methal olarak eski sükût bütün bütün ortadan kalktı ve kadına dahi serbestlik gelerek gerek mezburenin İsmail aleyhine ve gerek İsmail'in mezbure aleyhine ne kadar şikâyetleri varsa hep ortaya döküldü. İsmail bir aralık işret teklifinde kıyam eylediye de Şefik'in işret mutadı



olmadığından «Hatırım için bir daha! Hanımın hatırı için bir tanecik!» gibi ihramların dahi faydası olmadığından, artık İsmail yalnız kendisi birkaç kadeh zıkkımlanmağa başladı. İştretin dahi bir yandan arttırdığı neşe, verdiği cüret, herifçiğin çenelerini gevşetip İsmail artık lüzumluyu da lüzumsuzu da söylemekten çekinmemeğe başladı. Hatta anlatmayım derken gerek kadın ve gerek Şefik hakkındaki şüphelerini de ortaya koydu (...)

(...)

Cür'et-i musâhabede birkaç hatve daha ileriye atarak ve fakat terbiyesizlik vadisine takarrüpten zinhar mücanebet ederek o kadar tatlı sözler söyledi ve muhip ve mahbubeye dahi o kadar inbisat ve inşirah verdi ki artık neşesi kemale eren İsmail, «Aferin Şefik! Ah benim neşeli Şefikim! Ben içiyorum, sen neşeleniyorsun değil mi?» diye ferahından, zevkinden hemen kalkıp raks edeceği gelirdi. Cevriye'nin hudûd-ı cür'et ve serbestîsi dahi Şefik'e mütenasiben vüs'at buldu. Hatta İsmail'in bir ricasına Şefik dahi iştirak edince, Cevriye gayet aheste perdeden bir de güzel şarkı okumağa kadar davrandı ki işte Şefik'i artık derece-i gayeye kadar neşelendiren de bu oldu. Hakikaten güzel kadının sesi de güzel olmak ne büyük bir ziynet ne makbul ve mergup bir meziyettir. O kadar güzel ses çirkince kadında olduğu hâlde müstemilere o kadar safa veremeyip fakat savtın letafeti, cemalin dahi halâvetine inzimam edince sanki ikisinin mikdâr-ı muhassenâtını yekdiğeriyle darb etmişler gibi hâsılı bir mecmu değil bir madrup nispetinde büyür (Yeryüzünde Bir Melek: 152-154).

İsmail ve Cevriye arasında evlilik dışı bir ilişki bulunmaktadır. Ancak bu ilişkiyi niteleyen özel bir kavram kullanılmamıştır. Öykü içerisinde Cevriye'nin bütün masraflarının İsmail tarafından karşılandığı belirtilmiştir. Cevriye'nin evindeki eğlenceye, alkollü içki eşliğinde devam eden bir çeşit sohbet denilebilir. Öyküde alkollü içki "zıkkım" olarak adlandırılmış ayrıca sohbet arttırıcı ve kişiler arasındaki sınırları kaldırıcı etkisi olumsuz bir şekilde anlatıya dahil edilmiştir. Nitekim sohbet esnasında, İsmail ve Cevriye, kendi aralarındaki sorunları oldukça rahat bir şekilde Şefik'le paylaşabilmişler hatta İsmail, kendi şüphesini de Cevriye ve Şefik'e itiraf etmiştir. Bu örnekler, alkollü içki eşliğinde yapılan sohbetlerde, gizli kalması gereken en mahrem konuların bile konuşabileceğini göstermektedir. Başlangıçta Şefik'in içki alışkanlığı olmadığı belirtilmiş olsa da sohbet ilerledikçe Şefik de içki içmeye başlar. Şefik'in içki içmesi Cevriye'nin şarkı söylemesine neden olur. Ahmet Mithat Efendi, erkeklerin eğlence amacıyla düzenledikleri ve alkollü içki ve kadın gibi geleneksel Osmanlı toplumsal değerleri bakımından dikkat çeken unsurların bulunduğu bu eğlence tasvirinin sınırlarını çizerken “terbiye” kavramını kullanır. Bütün sohbet boyunca terbiye sınırlarının aşılmadığını özellikle belirtir.

Öykü içerisinde tasvir edilen bir başka örnek ise "cem'iyet-i esâfil" olarak adlandırılan kesimin eğlence dünyasından bir tablo sunar.

Bunlar bir akşam Langa'da bulundular. «Bulundular» değil şu birkaç vakitten beri Samatya'da, Yenikapı'da filânda peyda eyledikleri yeni dostlar, kendilerini Langa'da bir eğlenceye davet etmişlerdi. Artık bu eğlencenin ne yolda bir eğlence olduğunu tatvil ve izaha ihtiyaç görülmemelidir. Balıkçı ve tulumbacı, arka satıcısı gibi adamların birkaç da rezil aşüfte ile sabahlara kadar işret ederek encamında ya bir kavga ile hapse gitmekten veyahut her biri bir tarafta sızıp kalmaktan ibaret olan eğlencelerine bu ismi vermek dahi pek de doğru olamaz. Eğer taharriyyât-ı mühimmeleri olmasaydı, Şefik şöyle dursun Arzuhâlcî İsmail dahi bu davete icabet edemez idiyse de şayet Raziye'den orada bir haber almak mümkün olur diye görünür tehlikeden ibaret olan şu davete icabet göstermişlerdi (Yeryüzünde Bir Melek: 287).

Vidin'den İstanbul'a döndükten sonra Raziye'nin hikayesini dinleyen Şefik, sahte bir Raziye arayışına girer. Sahte Raziye'nin İstanbul'un gayrimeşru dünyası içinde kaybolan bir kadın olduğunu öğrenir. Sahte Raziye hakkında bilgi almak amacıyla İsmail'le birlikte bir eğlenceye katılır. Ahmet Mithat Efendi, önemli bir gerekçeleri olmasa, İsmail ve Şefik'in böyle bir eğlenceye icabet etmeyeceklerini açıkça ifade eder. Bunun nedeni, eğlenceye katılanların toplumsal konumlarıdır. Nitekim eğlence, mahalle kabadayıları ve seyyar satıcıların yanı sıra birkaç tane de hayat kadınından oluşan bir topluluk tarafından düzenlenmektedir. Ahmet Mithat Efendi, bu insanların birlikteliğiyle oluşan grubu "cem'iyet-i esâfil" olarak adlandırmış ve grubun eğlence anlayışını oldukça olumsuz yargılarla değerlendirmiştir. Öyle ki, fazla alkol tüketildiği için, eğlencenin sonunda kavga ederek hapse girmek ya da sızıp bir yerlerde kalmak adeta kaçınılmazdır.

Öykü içerisinde tasvir edilen bir diğer boş zaman etkinliği ise bir ziyafettir.

Şefik gibi zükudret bir adam için verilecek olan şöyle bir ziyafetin levazımı ne yolda tehye edildiğini burada tafsile hacet var mıdır? Şefik tarafından yalnız bir emir verilmesi lâzım gelir. Tuzdan biberden en ince işretlere varıncaya kadar kilerinde mevcut olan bir adam için ziyafet vermekle vermemek arasında o kadar az fark vardır ki bu iş hane için fevkalâde vakayiden addolunamaz.

(...)

(...) «Buyurunuz efendim! Diğer misafirlerimiz dahi hazırdır. Sizi bu akşam yarı alaturka ve yarı alafranga bir i'zâz edeyim» diye Frenkleri dahi diğer cihetteki odaya götürdü.

Şefik'in yarı alaturka yarı alafranga demekten maksadı, yemekten evvel işretin gayet muhtasar olacağı ve taamin ise alafranga usulüyle tenavül edileceği kararından neşet etmekle akşam saat yarım sularında misafirler cümlece sofrada içtima eylediler (...)

Vidin'deki hapis yaşamı sona erdikten sonra İstanbul'a dönen Şefik, sahte Raziye'nin gerçekte Cevriye olduğunu öğrenir ve bir ziyafet düzenleyerek bu davette gerçeği İstanbul'daki çevresine anlatmak ister. Bu sayede Raziye'nin itibarını yeniden tesis edebileceğini düşünür. Şefik hem Müslüman hem de Batılı çevresi için aynı

mekânda iki ayrı ziyafet hazırlatır. Öykü içerisinde bu ayrım, "alaturka" ve "alafranga" kavramlarıyla ifade edilmiştir. Alaturka ve alafranga kavramları kullanılarak Şefik'in hem Batılı hem Osmanlı her iki kültürü de aynı anda yaşayabildiği vurgulanmak istenmiştir. Ancak iki kültür arasında Şefik'ten başka bir unsur tanımlanmamıştır. Ayrıca, Şefik'in yaşam tarzında ve davranışlarında iki kültürün aynı anda yaşanmasından kaynaklanan özel bir detaya yer verilmemiştir.

#### 4.2.4.5. Eğitsel Temalar

Eğitim, romanda, Raziye ve Şefik'in eğitim süreçleri bağlamında öyküye dahil edilmiştir. Aynı konakta doğup büyüyen Raziye ve Şefik'in eğitim süreçleri de yine bu konakta başlamıştır. Ancak, Raziye'nin eğitimi konakta başlayıp yine konakta sona ermesine rağmen, Şefik'in konakta başlayan eğitimi, önce İstanbul'da ardından da Paris'te devam etmiştir.

##### 4.2.4.5.1. Konakta Eğitim.

Hacı Hafız Mehmet Singapuri, Mehmet Hulusi Efendi konağında, Raziye ve Şefik'in öğretmeni olmuştur.

Şefik ile Raziye'nin tahsil ve terbiyelerine gelince işte hemen hiçbir güne tafsile ihtiyaç göstermeyecek bahis budur. Zira Singapuri «Mademki iki yaşında bir çocuk koca bir lisan öğreniyor. Dört yaşındaki çocuk her şeyi öğrenebilir. Bilfarz ehemmiyetini takdir edemeyecek olsa da zararı yoktur. Zira lisanı dahi ehemmiyetini takdir edemeyerek öğrenip sonra takdir eylediği gibi mebâhis-i sâirenin de öyle sonradan ehemmiyetini takdir edebilir» davasında bulunduğundan, ve gündüz akşama ve gece nısf-ı leyle kadar bu iki çocukla iştigalden başka hemen hiçbir meşguliyeti bulunmadığından, artık zekâları dahi derece-i matlûbenin fevkinde bulunan bu gençlere öğretmedik ilim ve belletmedik bahis bırakmamak mertebesinde sa'y ve himmet, bunları gerçekten mükemmel bir terbiye ve tahsil dairesinde büyüt müştür (Yeryüzünde Bir Melek: 32-33).

Raziye ve Şefik, eğitimlerinin başlaması gereken yaşa geldiklerinde, bilgisi ve görgüsünden dolayı Hacı Hafız Mehmet Singapuri'den eğitim almaları uygun bulunmuştur. Öyküde, Raziye ve Şefik'in tam olarak kaç yaşlarında eğitime başladıkları belirtilmemiştir. Ancak, yaklaşık olarak Raziye'nin dört, Şefik'in ise yedi yaşındayken eğitime başladığı söylenebilir. Ayrıca, evdeki eğitimlerinde, nasıl bir müfredat uygulandığıyla ilgili özel bir detaya yer verilmemiştir. Sadece, eğitimlerinin gün içerisinde kalmayıp akşam da devam ettiği belirtildiği için, uzun sürdüğü söylenebilir.

Raziye ve Şefik'in konaktaki eğitimlerinin ne kadar sürdüğü ya da ne zaman sona erdiği özel olarak belirtilmemiştir. Ancak Raziye on iki, Şefik ise on beş yaşlarına geldiğinde her ikisinin de hayatında bir değişiklik meydana gelir. Raziye, hareme hapsedilirken Şefik'e harem yasaklanır. Bu durumda, artık birlikte derslere devam etmelerinin de olanağı yoktur. Dolayısıyla Hacı Hafız Mehmet Singapuri'den aldıkları eğitimin bu döneme kadar devam ettiği düşünülebilir. Öyküde, Raziye'nin, hareme hapsedildikten sonra herhangi bir eğitim alıp almadığı belirtilmemiştir. Buradan hareketle on iki yaşına gelince Raziye'nin eğitim sürecinin de bittiği söylenebilir. Ancak Şefik'in eğitim süreci, konaktaki eğitimden sonra da devam etmiştir.

#### 4.2.4.5.2. Mesleki Eğitim.

On beş yaşına geldiğinde konaktaki eğitim süreci sona eren Şefik, tıp öğrenimi görmek üzere Avrupa'ya gönderilir. Bu kararın nedeni, babası Hacı Hafız Mehmet Singapuri'nin vasiyetidir. Öykü içerisinde babasının isteğinin gerekçesi açıklanmamıştır. Ancak Şefik, alacağı eğitimin hayatında ne gibi değişiklikler yaratacağının farkındadır.

(...) Şefik, «Raziyeciğim! Ben senden ayrılırsam adam olmağa gidiyorum. Paris'e gideyim bir tabip olup geleyim ki İstanbul'da emsali bulunmasın. Vilâdeten küçük adamsam da ilmen, sanatın 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).

Şefik'e göre, Raziye ile birlikteliğinin önündeki en büyük engel aralarındaki toplumsal farklardan kaynaklanmaktadır. Yurtdışında göreceği tıp öğreniminin ardından İstanbul'a döndüğünde elde edeceği kazanç ve toplumsal statüyle bu sorunu aşacağını ve Raziye ile evlenebileceğini düşünmektedir. Raziye de bu konuda Şefik'i destekler. Bu ilişkiden dönemin İstanbul'unda doktorluk mesleğinin hem itibarının hem de kazancının oldukça yüksek olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Hacı Hafız Mehmet Singapuri gibi dil ve ilahiyat temelli, klasik diyebileceğimiz bir eğitimden geçmiş bir aliminin kendi çocuğu için Avrupa'da pozitif bilimlere dayalı bir eğitim talep etmesi, ayrıca geleneksel Osmanlı yönetici sınıfının üyesi olan Mehmet Hulusi Efendi'nin de bu talebi karşılaması, ailelerin çocuklarının eğitimi için nasıl bir gelecek vizyonuna sahip olduklarını göstermesi bakımından kayda değer bir örnektir. Bu açıdan Batılılaşmanın eğitim

boyutunun geleneksel aile kültürü tarafından tamamen reddedilmediği bazı aileler tarafından meşru kabul edildiği ileri sürülebilir.

Şefik, yurtdışında tıp öğrenimi görmeden önce bir hazırlık sürecine girer.

(...) Zira Hacı Hafız Mehmet Singapuri vefatı esnasında, Mehmet Hulusi Efendiye Şefik'in behemehâl bir tabip olarak yetiştirilmesi ve mutlaka Avrupa'da ikmâl-i tahsil ettirilmesini ve metrukâtının bu yolda sarfını vasiyet eylemiş ve metrukâtı eğerçi iki yüz mahmudiye ancak hâsıl edebilmişse de Mehmet Hulusi Efendi, Singapuri gibi bir dostunun oğlundan dahi para esirgemeyeceğini vicdanı önüne getirip şu kadar ki çocuğu Avrupa'ya bütün bütün acemi olarak göndermemek için Beyoğlu'nda o zamanın en meşhur etibbasından Mösyö\*\*\* nezdine şakirt vermiştir. Zaten Şefik'in on beş yaşını tecavüz etmesi dahi kendisinin artık harem dairesinden çıkmasını icap eylediğinden bu halde masrafı Mehmet Hulusi Efendi tarafından verilmek ve geceli gündüzlü doktorun hanesinde gerek Fransız lisanını ve gerek ulûm-ı tıbbiyyeyi tahsille meşgul olmak üzere Şefik Beyoğlu'na naklolunmuştur ki doğdukları günden beri birbirinden ayrılmamış olan Şefik'le Raziye için şu mufarakat adeta ölüm mufarakatı kadar tesir göstermiştir (Yeryüzünde Bir Melek: 38).

Şefik'in tıp öğrenimi öncesindeki hazırlık süreci, Beyoğlu'nda dönemin meşhur doktorlarından Doktor\*\*\*'un\* yanında geçer Doktor\*\*\*'un gayrimüslim bir Osmanlı mı yoksa Batılı mı olduğu öykü içerisinde belirtilmemiştir. Her iki ihtimalin de mümkün olduğu düşünülebilir. Evinin Beyoğlu'nda olması ve Şefik'in Avrupa öncesi hazırlık amacıyla yanına gönderilmesi Doktor\*\*\*'un yaşam tarzının Batılı olduğunu göstermektedir. Ayrıca, Doktor\*\*\* da mesleğini Batılı bir eğitim sürecinden geçtikten sonra icra etmektedir.

Doktor\*\*\*'un evine yerleşen Şefik, sadece haftada bir veya iki haftada bir defa Mehmet Hulusi Efendi konağına gider. Doktor\*\*\*'un evinde bir taraftan tıp mesleğiyle ilgili bir eğitim sürecine girmişken diğer taraftan da Fransızca öğrenir. Şefik'in bu süreçteki masrafları Mehmet Hulusi Efendi tarafından karşılanmaktadır. Şefik'in Doktor\*\*\*'un evindeki eğitim süreci, geleneksel usta-çırak ilişkisinden oldukça farklılaşmış bir mesleki eğitim tecrübesine işaret etmektedir. Nitekim Ahmet Mithat Efendi, Şefik'in Doktor\*\*\*'un evindeki eğitim sürecini "ulûm-ı tıbbiyyeyi tahsil" olarak ifade etmiştir. Bu ifadeden tıbbın bir meslek olmaktan öte bir bilim olarak kabul edildiği de açık bir biçimde anlaşılmaktadır. Ayrıca mesleğin öğrenilmesinin sadece pratik değil aynı zamanda teorik bir eğitim gerektirdiği ve bunun için Fransızca öğrenilmesinin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Doktor\*\*\*'un evindeki eğitim süreci, esas

\* Öykü içerisinde adı Doktor\*\*\*, yer yer Mösyö\*\*\* olarak da adlandırılmıştır. Bu farklılık bazı alıntılarda kendisini göstermesine rağmen araştırmacı tarafından Doktor\*\*\* tercih edilmiştir.

olarak Avrupa'daki eğitim için bir ön hazırlıktır. Bu hazırlık süreci, dolaylı olarak, Şefik'in daha önce konakta aldığı eğitiminin Avrupa'da göreceği eğitim için yeterli olmadığını da göstermektedir. Doktor\*\*\*'un evindeki temel tıp eğitiminin yanı sıra Fransızca da öğrenmesi temel eğitim konusunda yaşanan eksikliğin bir göstergesi olarak düşünülebilir.

(...) Nihayet Beyoğlu'nda Fransız lisanını gereği gibi ele getirmiş ve fûnûn-ı tıbbiyyenin dahi mukaddematını görmüş olan Şefik'in artık Avrupa'ya izamına sıra geldi ki işte burası vak'anın en ehemmiyetli kısmını teşkil eyledi (Yeryüzünde Bir Melek: 40).

Öyküde Şefik'in on beş yaşındayken Doktor\*\*\*'un evine yollandığı, on yedi yaşında ise tıp öğrenimi görmek üzere Avrupa'ya gönderildiği belirtilmiştir. Dolayısıyla Şefik'in Doktor\*\*\*'un evindeki eğitim sürecinin toplamda iki yıl sürdüğü söylenebilir.

#### 4.2.4.5.3. Yurtdışında Eğitim.

Hacı Hafız Mehmet Singapuri, Şefik'in Avrupa'da tıp öğrenimi görmesini vasiyet etmiştir. Bu vasiyete istinaden Şefik, Paris'e gönderilir. Buradan Paris'in, Avrupa imgesini karşıladığı anlaşılmaktadır. Dönemin Osmanlısı açısından Paris, Avrupa olarak bilinen bütünü tek başına karşılayabilecek bir şehir görünümündedir. Bu imgenin oluşmasına neden olan unsurlardan birisi de eğitimidir. Bir kişi Avrupa'ya eğitim amacıyla gönderiliyorsa öncelikle Paris tercih edilir.

O zamanlar Şefik'in Paris'e gideceği yol «Sirem» arabasıyla Edirnekapısı'ndan çıkıp Edirne, Rusçuk, Vidin, Viyana, Berlin ve Strazburg tariki olmakla ve Doktor \*\*\* dahi Şefik ile beraber Paris'e kadar gitmeğe memur bulunmakla, bir sabah araba kapıya gelip de biraz sonra dahi Şefik Mahmut Hulusi Efendinin elini, eteğini, ayağını öptükten sonra liecli'l-veda hareme ve Raziye'nin huzuruna girdiği zaman işte bir kızılca kıyamettir koptu ki tarife sığmaz (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 42).

Şefik, Paris'e karayoluyla gider. Yolculukta kendisine Doktor\*\*\*'un eşlik ettiği belirtilmiştir.

Doktor\*\*\* Şefik'i Paris'e kadar götürüp Quartier Latin denilen ve talebe-i ulûma mahsus olan mahallede en ziyade iffet ve sükûnetle müştehir olan bir otele indirip bir oda isticar eylemiş ve en fazıl muallimlerin derslerine çocuğu mülâzım ederek, Paris'te ne suretle ömür geçirmek ve ne yolda hareket etmek lâzım geleceğine dair uzun uzun talimat dahi bilitâ eğer Paris'in fuyûzat-ı ilmiyyesinden gerçek istifade etmek isterse, bu talimattan ayrılmasını ve refikası olacak talebenin çapkınlıklarına iştirak eylemek bilâhare kendisini nadim ve pişman eyleyeceğini pek güzel tefhim etmiştir (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 44).

Doktor\*\*\*'un eşliğinde Paris'e gelen Şefik için öncelikle kalacak yer sorunu çözülür. Şefik, Paris'te öğrenci mahallesi olarak bilinen "Quartier Latin"de bir otele yerleştirilir. Seçilen otelin ahlaki uygunluğuna ve sakin bir ortama sahip olmasına özellikle dikkat edilmiştir. Doktor\*\*\*, Şefik'e Paris'in bilimsel ortamından faydalanarak kendisini geliştirmek istiyorsa öğrenci yaşamının sefahatine katılmaması gerektiğini belirtir. Ayrıca Şefik'i, iyi bir tıp öğrenimi görebilmesi için, Paris'in en iyi hocalarının derslerine kayıt ettirir.

Doktor\*\*\*'un, Şefik'in Paris'teki tıp öğrenimiyle ilgili yegâne endişesi, öğrenci yaşamıdır. Dolayısıyla Doktor\*\*\*'un Paris'te tıp öğrenimine ve öğrenci yaşamına aşina olduğu ve kendisinin de bu süreçten geçtiğini düşünmek mümkündür. Ahmet Mithat Efendi, Doktor\*\*\*'un uyarılarından hareketle Paris'teki öğrenci yaşamıyla ilgili olarak okuyucuda bir kanı oluşturmaktadır. Nitekim, başka romanlarında, Paris'in öğrenci yaşamını ve Osmanlı öğrencilerinin bu yaşamla ilişkisini Quartier Latin özelinde oldukça detaylı bir şekilde işlemiştir. Bu çerçevede Paris'te iyi bir şekilde eğitim gören öğrenciler olduğu gibi kısa zamanda bütün parasını sefahat alemlerinde kaybederek eğitimini tamamlayamadan ülkesine geri dönen öğrenci örneklerini de rastlanmaktadır.

(...) Şefik âlem-i ilme, kâinât-ı fenne girip de bir cihetten ulûm-ı felekiyye ile cûy-ı nihâyeyi dolaştığı ve eb'âd-ı gayr-ı mütenâhiyyeyi enine boyuna cevelan ederek sevabit ve seyyarât dünyalarında seyahatler eylediği gibi diğer tarafta ulûm-ı tabîiye ve teşrihât-ı hurdebîniyye ile sivrisineğin hortumu içinde dahi dolaşmağa ve tahlilât-ı kimyeviyye ve mahlûkat ve mükevenatın eczâ-yı müteşekkile-i unsûriyyesini birbirinden ayırarak esrâr-ı hilkata kadar zihin baldırmağa başlayınca, bu kadar geniş âlemin bu kadar ince tetkikatından nazar-ı müşâhadesine çarpan acayip ve garaib miyanında Raziye'yi hemen kaybetmek derecelerine varmıştı (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 45).

Öyküde Şefik'in Paris'te gördüğü eğitimin akademik ya da sosyal boyutuyla ilgili özel bir detaya yer verilmemiştir. Ancak kısa süre içerisinde oldukça yüksek bir motivasyonla kendisini derslere verdiği anlaşılmaktadır. Bu süreçte Şefik bütün zamanını eğitimine ayırmış, kısa süre sonra Raziye'ye mektup göndermeyi de kesmiştir. Şefik'in Paris'teki öğrenim süreci dört yıl sürmüştür. Dört yıl boyunca İstanbul'a hiç gitmez. Eğitimi bittikten sonra, bir doktor olarak İstanbul'a döner.

#### 4.2.4.5.4. Hapishanede Eğitim.

Konakta ve Paris'te geçen eğitim süreçleri dışında, Şefik'in, Vidin'deki mahkumiyeti sırasında da eğitsel bir sürecin içinde olduğu görülmektedir.

Şefik, hâl-i mahbûsiyyeti bu suretle tadil eyledikten sonra yavaş yavaş kendi san'at-ı tabâbetini dahi icraya başladı. Ancak tedavi eylediği hastalar hâkim, efendi ve defterdar bey gibi erkân-ı eyâletin hastaları olup mahbusiyet hâli Şefik için ücret istemeğe mâni olmadığı gibi onlar dahi Şefik'e bir adî ve yabancı tabip muamelesi etmekten bitteeddüb, ücret-i tabâbeti çamaşır vesair türlü hediyeler itası suretiyle tesviye ederlerdi. Bunlardan maada Şefik'in bir meşguliyeti dahi Vali Paşanın on iki ün üç yaşında kadar bir mahdumuna Fransızca öğretmek oldu. Zira o zamanlar Hüsrev Paşaların filânların Avrupa'ya bazı şakirt göndermeleri, Dersaadet'te dahi bazı kibarın Fransız hocaları tutarak çocuklarından maada kendilerinin dahi bu lisanı tahsile başlamaları henüz yeni moda olarak zuhur etmiş olup bunu Vali Paşa dahi işittiğinden, bu lisanın meziyetini bilerek değil mahza büyük efendilerimize peyrev olarak mahdum beye Fransızca okutmayı heves eylemişti. Hâlbuki Şefik için en küçük bir meşguliyet tasavvur olunabilir ise o da bu idi. Zira Paşa, Fransızca tedrisi ne kadar iltizam etmekte ise zevcesi hanımefendi dahi «Oğlum dinden çıkacak, Fransız olacak» diye o kadar telâş eylediğinden «Aman gayret ediniz Şefik Efendi!» diye Paşadan sık sık aldığı evamire mukabil hanımefendiden dahi «Aman Allah aşkına, okutuyorum desin de okutmasın» diye emirler alırdı (Yeryüzünde Bir Melek: 222-223).

İstanbul'dan Vidin'e kürek mahkûmu olarak yollanan Şefik'in hayatı, arkadaşı İsmail'in Kethüda İbrahim Bey'e yazdığı mektupla tamamen değişir. Önce Vidin'deki Osmanlı memurlarına doktorluk yapmaya ardından da Vidin Paşası'nın oğluna Fransızca dersleri vermeye başlar. Ahmet Mithat Efendi, Vidin Paşa'sının, Fransızcanın önemini bildiğinden değil, İstanbul'daki devlet erkânına özentisinden dolayı oğluna Fransızca dersleri aldırıldığını belirtmiştir. Ayrıca o dönemde Osmanlı yöneticilerinin, sadece çocuklarına Fransızca dersleri aldirmekle kalmayıp kendilerinin de öğrenmeye çalıştıklarını da açıkça ifade etmiştir. Ancak Paşa'nın eşi, oğlunun Fransızca öğrenmesine karşı çıkar. Buna gerekçe olarak da Fransızca öğrendiği takdirde oğlunun dinden çıkıp Fransız olabileceğini iddia eder. Ahmet Mithat Efendi, Fransızca üzerinden üst düzey Osmanlı memurları tarafından temsil edilen devlet düzeyindeki Batılılaşma arzusuyla buna muhalefet eden toplumsal anlayışı karşı karşıya getirmektedir. Ayrıca toplumsal muhalefetin Fransızca öğrenmeyi doğrudan dinden çıkmayla ilişkilendirmiş olması, Batılılaşma arzusunun karşısında din düşüncesiyle meşrulaştırılan toplumsal endişeyi göstermesi açısından da özellikle önemlidir.

Balyos Bey (...) Bir gün maslahaten Kethüda Beyin yanında bulunup anlatmak istediği şeyleri anlatacak söz bulamadığı ve Fransızcasını söylemeğe çalıştığı sırada Şefik Fransızca olarak aradığı sözlerin Türkçesini bulup ihtar edince «Vay, siz Fransızca biliyor musunuz?» diye başlayan söz Fransızca bir uzun müşafeheye münker oldu. Şefik'in sergüzeşt-i ahvâlini Balyos bir dereceye kadar bildiği cihetle Şefik az sözle kendisini tamamıyla anlattıktan maada ulûm-ı tibbiyyedeki derece-i behresini gösterecek mühim mühim bahisleri de serd ediverdi. O zamanlar Osmanlılarda Fransızca söyleyen ve bhusus mebâhis-i amîka-i ilmiyye üzerine söyleyen adam nevadirden addolunduğu ve Şefik ise kesret ve mebzûliyyet-i ricâl miyanında bile bize kendisinin nadiriyetini teslim ettirecek erbâb-ı ulûmdan bulunduğu cihetle Balyos, Şefik' ten fevkalgaye istigrapta kalmıştı.



Bu günden sonra Avusturya Balyosu haftada bir iki gün ve daha sonraları her gün hükümet konağına gelerek Şefik ile görüşmeğe başladı. Musahabeler yalnız ulûma dair olmayıp dahilî haricî birçok mebâhis-i mütenevviadan bahsolunurdu (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 236-237).

Öykü içerisinde Fransızca bilmek, sadece bir yabancı dil bilgisi olarak düşünülmemiş belirli bir sosyal bağlam içerisine yerleştirilmiştir. Dönemin toplumsal koşulları içerisinde, yabancı dil bilgisi, öncelikle, bir Osmanlı'nın Batılılarla iletişim kurabilmesinin ön koşuludur. Şefik de bir mahkûm olmasına rağmen, Fransızca bilgisi sayesinde, bulunduğu her ortamda Batılılarla iletişim kurabilmiştir. Ayrıca bu iletişimin bilimsel bir boyutunun olduğu ve dönemin Osmanlısında Fransızca dilinde bilimsel bir sohbet yapabilecek insan bulmanın kolay olmadığı da belirtilmiştir. Bu vurgu, bilimi, doğrudan Batı kültürüyle ilişkilendirmenin yanı sıra sadece bir Batı diliyle yapılabileceğiyle ilgili örtük bir iddia da barındırmaktadır.

#### **4.2.5. Değerlendirme**

Yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü üzere, Ahmet Mithat Efendi'ye göre on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumu önemli bir değişimden geçmektedir. Yaşanan değişimin iki temel nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Batılılaşmanın etkisidir. Osmanlı toplumunda Batılılaşmanın iki kaynağı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi başta Fransa ve İngiltere olmak üzere Avrupa ülkelerinden gelerek Osmanlı'ya yerleşmiş olan Batılılar; ikincisi ise başta eğitim olmak üzere çeşitli gerekçelerle Avrupa ülkelerine gittikten sonra geri dönen Osmanlı yurttaşlarıdır. Yaşanan değişimin ikinci temel nedeni ise Osmanlı toplumunun geleneksel kurumlarının işlevlerini yitirmiş olmalarıdır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre Osmanlı geleneksel toplumsal kurumları on dokuzuncu yüzyılda yaşanan değişime uyum sağlayamamaktadır. Bu çerçevede on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunun bir bütün olarak bunalım içerisinde olduğu söylenebilir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre yaşanan bunalımın devlet yapısında ve toplumunda bir çözülme yaratması ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla yaşanan değişimin olumsuz etkilerinin giderilmesi gerekmektedir. Ahmet Mithat Efendi yaşanan değişimin olumsuz yönlerinin giderilmesi için gerekli olan iki unsurun altını çizmektedir. Bunlardan birincisini yeni bir birey olarak ifade etmek mümkündür. İkincisi geleneksel toplumsal kurumların yaşanan değişime uyum sağlamasıdır.

Ahmet Mithat Efendi incelenen romanlarında toplumsal yapıyı açıklayabilmek için özgün kavramlar kullanmıştır. Kullandığı kavramları seçerken İbn-i Haldun örneğinde olduğu üzere başka düşünürlerden bazı kavramları almakla birlikte özgün kavramsal denemeler de yapmıştır. İncelenen romanlarında kullandığı özgün kavramlar “Medeniyet-Bedavet, Alaturka-Alafranga, Asalet-Vazaat, Eski Kibar-Yeni Kibar, İnsan Doğası, Ruh ve Cisim”dir. Ahmet Mithat Efendi bu kavramları, bireysel davranışlardan toplumsal kurumlara kadar oldukça geniş bir yelpazede, incelediği romanlardaki toplumsal ilişkileri açıklamak üzere kullanmıştır.

Ahmet Mithat Efendi'nin, romanlarında tasvir ettiği kişileri, Batı kültürü ve değerleriyle olan ilişkileri çerçevesinde tasnif ettiği görülmektedir. Romanlarda tasvir edilen kadın ve erkeklerin davranışlarında değişen oranlarda Batılı ve Osmanlı özellikler birbirlerinden ayırt edilebilir. Bu çerçevede Batılılığın ve Osmanlılığın ideal örnekleri ve değişen oranlarda bu idealden sapmalar roman kişilerinin davranışlarında tasvir edilmiştir. Romanlarda tasvir edilen ideal bireylerin en önemli özelliği bir taraftan Batılı diğer taraftan ise Osmanlı kültürü ve değerlerini dengeli bir biçimde davranışlarında göstermektir. Dengeden kasıt, Batı kültürü ve değerlerini bilmekle birlikte Müslüman, Türk ve Osmanlı değerlerinden de vazgeçmemek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla romanlarında örneklediği ideal bireylerden hareketle okuyucularının kendi davranışlarına yön vermelerini beklemiştir. Roman kişilerinin tasvirlerinde dikkat çeken bir başka özellik de statü ve rollerdir. Kadınlar ve erkekler ait oldukları toplumsal kurumlarda sahip oldukları statü ve rollere göre davranışlar sergilemektedir. On dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal değişim kadınların ve erkeklerin statü ve rolleriyle de ilişkilendirilmiştir.

Ahmet Mithat Efendi on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunda yaşanan değişimi toplumsal kurumlar üzerinden de göstermiştir. Bu çerçevede romanlarında ele aldığı toplumsal kurumların aile, basın, boş zaman, bürokrasi, din, ekonomi, siyaset olduğu görülmektedir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre on dokuzuncu yüzyılda geleneksel Osmanlı ailesi önemli bir değişimden geçmektedir. Baba otoritesinin aileyle ilgili bütün kararları tek başına aldığı geleneksel aile anlayışında bir değişim yaşanmaktadır. Bu değişim en açık biçimde çocukların, özellikle gelecekleriyle ilgili kararlarında, kendilerini baba otoritesinden bağımsızlaştırma çabalarıyla örneklenmiştir. Toplumsal bir kurum olarak basın, bu dönemde, özensiz bir içerikle ve daha çok maddi kaygılarla haber yapmaya başlamıştır. Ahmet Mithat Efendi Osmanlı basınındaki özensizliği ve

maddiyatçılığı Batı basınıyla karşılaştırır. Bu çerçevede Batı basınında gördüğü olumsuz özelliklerin Osmanlı basınına da yansıdığını belirtmiştir. On dokuzuncu yüzyılda Batılı kültür ve değerlerin en yaygın biçimde dönüştürdüğü toplumsal kurum, boş zaman etkinlikleridir. İncelenen romanlarda Batılı eğlence çeşitleri ve bu eğlencelerin İstanbul'da hanelerden, kafelere, tiyatro salonlarına kadar nasıl yaygınlaştığı sık sık örneklenmiştir. Bu çerçevede Osmanlı hanelerinde piyano ve gitar gibi Batı enstrümanları çalınmaya başladığı gibi Beyoğlu'nda Batı tipi eğlence mekanları ve kafeler açılmıştır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı bürokrasisi de değişimden nasibini almıştır. Memurların devlet ve toplum yararına değil de kendi çıkarlarına göre iş yapmalarını hatta rüşveti romanlarına konu edinmiştir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre on dokuzuncu yüzyılda özellikle Batılıların basmakalıp yargılarından dolayı İslam hakkında oldukça yanlış bilgiler yayılmaktadır. Bu açıdan toplumsal bir kurum olarak din de yaşanan değişimden payını almaktadır. İncelenen romanlarda ele alınan bir başka toplumsal kurum ekonomidir. Osmanlı toplumunda tarım, sanayi ve ticaret tamamen geleneksel usullerle devam ettirilmeye çalışılmaktadır. Bu sektörlerde bir değişim meydana gelmezse bir bütün olarak Osmanlı ekonomisinin çöküşü yakındır. Nitekim Osmanlı tarımı, sanayisi ve ticareti Batı ülkeleriyle rekabet edebilecek düzeyde değildir. On dokuzuncu yüzyıl başta Avrupa ülkeleri olmak üzere hemen hemen bütün dünyada oldukça hızlı siyasi değişimlerin meydana geldiği bir yüzyıldır. Bu değişimlerin ana eksenini ise Fransız Devrimi sonrasında ülke yönetimlerinde monarşilerin siyaseten tasfiye edilerek ya da sınırlandırılarak yerine parlamenter düzenlerin geçmesidir. Bu değişimin farkında olan Ahmet Mithat Efendi romanlarında dönemin padişahı II. Abdülhamid'i abartılı bir şekilde övmüştür. Bu sayede Osmanlı Devleti'nin on dokuzuncu yüzyılda yaşanan değişimlerden etkilenme olasılığını en aza indirebileceğini düşünmüştür. Ayrıca Ahmet Mithat Efendi, II. Abdülhamid dönemi boyunca en uzun süre düzenli bir gazete çıkarabilen ve yayım yapabilen neredeyse tek kişidir. Bu durumun da romanlarında II. Abdülhamid'i övmesinin bir diğer gerekçesi olduğu söylenebilir.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı devleti ve toplumu bir bütün olarak bunalım içerisinde olsa da bunalımda çıkış mümkündür. Bunalımdan çıkış için bütün toplumsal kurumların değişen toplumsal koşullara uyum sağlamaları gerekmektedir. Ancak Ahmet Mithat Efendi bu kurumlar içerisinde eğitime özel bir önem vermiştir. Romanlarında on dokuzuncu yüzyıl Osmanlısında eğitimin durumunu eleştirmiş ve yer yer ne yapılması gerektiğiyle öngörülerde de bulunmuştur. Bu çerçevede

kız çocukların eğitimi, eğitim yöntemleri, müfredatlar, ilk okuma yazma eğitimi, mesleki eğitim, yabancı dil eğitimi, okulda eğitim, evde eğitim ele aldığı konular arasında sayılabilir. Özellikle sıbyan mekteplerinin ardından kız çocuklarının okuyabileceği okulların açılması, okuma yazmanın yaygınlaştırılması, yeni öğretim tekniklerinin geliştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre eğitim "milli" bir konudur ve tamamen yeniden yapılandırılmalıdır. Bu sayede yeni bir nesil yetiştirmek mümkün olacak ve yetişen yeni nesil Osmanlı toplumunu içerisinde bulunduğu bunalımdan çıkaracaktır.



### 4.3. Romanların Mekân Özelliklerine İlişkin Bulgular

#### 4.3.1. Bahtiyarlık

##### 4.3.1.1. Mekân

Öykü içerisinde tasvir edilen mekânlar, bir taraftan roman kişilerinin öznel algılarını diğer taraftan on dokuzuncu yüzyılın özgül toplumsal koşullarını yansıtmaktadır. Ayrıca mekân tasvirlerinin, roman kurgusunun bütünüyle ilgili olduğu ve çoğunlukla açık mekânların tasvir edildiği söylenebilir.

Roman kişilerinin mekân algıları, öncelikle öznel tercihlerini göstermektedir. Senai Efendi köyde doğmasına rağmen şehirde, Şinasi Bey ise şehirde doğmasına rağmen köyde yaşamak istemektedir. Senai Efendi ve Şinasi Bey'in kendi gelecekleriyle ilgili düşüncelerinde mekân tercihlerinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Her ikisi de kendilerini gerçekleştirme olanaklarının yaşadıkları mekânla bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Senai Efendi, Batı kültürü ve değerlerini yaşamının hedefi olarak görmektedir. Batı, medeniyeti temsil etmektedir. Ancak Batı'yı sadece biçimsel özellikleriyle tanır ve marjinal yaşam tarzlarıyla özdeşleştirir. Batılı olma ve şehirde yaşama tutkusu yüzünden İstanbul, Paris ve Roma gibi kentlerde, büyük bir serveti tüketerek Osmanlı kültürü ve değerleriyle olan bağını koparır. Şinasi Bey ise şehir yaşamının insana sunduğu olanaklardan fazlasını götürdüğünü düşünmektedir. İnsan, ancak şehirden uzaklaşarak huzuru ve mutluluğu yakalayabilir. Dolayısıyla öğrencilik yıllarından itibaren yaşadığı şehir yaşamını terk ederek köye yerleşmek istemektedir. Eğitimini tamamladıktan sonra bir köye yerleşerek kısa zamanda oldukça müreffeh bir yaşam kurar ve de istediği huzur ve mutluluğu yaşamında sağlar.

Ahmet Mithat Efendi, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunun içerisinde bulunduğu koşulları, İbn-i Haldun'un kavramları ve yöntemiyle analiz edip öngörülerde bulunmuştur. Bu çerçevede kullandığı medeniyet ve bedavet kavramlarının roman içerisinde mekânsal karşılıkları bulunmaktadır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumu, İbn-i Haldun'un kullandığı anlamda, medeni toplum özellikleri göstermektedir ve dolayısıyla çözülmenin eşiğindedir. Roman anlatısı içerisinde medeniyet, özel olarak İstanbul'la ilişkilendirilmiştir. Yaşanan toplumsal bunalım etkisi en fazla İstanbul'da hissedilmektedir. İstanbul'un aynı zamanda idarî

merkez olması, yaşanan toplumsal bunalımın etkisini göstermesi açısından da önemlidir. Medeni bir toplum olarak çözülme riskiyle karşı karşıya olan Osmanlıyı içerisinde bulunduğu bunalım ortamından çıkaracak ve istikrarı tesis edecek olan güçler, bedavet kavramıyla ilişkili bir şekilde kurgulanmıştır. Toplumsal istikrarın tesisine ilgili bir kavram olan bedavet, en açık şekilde mekânsal tasvirlerde karşılık bulmaktadır.

Hüdavendigâr vilayeti dahilinde Sultanoku Sancağı'nda bulunuyoruz. Mevsim dahi kasımı yirmi gün geçmiş olan bir zamandır.

Bir Anadolu haritasına nazar edildiği zaman vatanımızın bütün dünya yüzünde azim bir bâğ-ı irem olmaya salâhiyet şanıyla yaratılmış bulunduğuna insanın şüphesi kalır mı? Karadeniz ve Marmara ve Bahr-ı Sefid vatanımızı üç taraftan maattezeyyün ihata etmiş ve Fırat ve Dicle gibi büyük nehirler dördüncü denizimiz olan Basra Körfezi'ne doğru süzülüp Bahr-ı Ahmer dahi beşinci denizimiz olarak Bahr-ı Muhît-i Hindî'ye doğru bize yol açmakta bulunmuştur.

Vatanımızın şu letâfet-i umûmiyyesi miyanında enzâr-ı hayret bilhassa Hüdavendigâr vilâyet-i celîlesine mansup ve münhasır kalır. Toros silsilesinin en güzel şubeleri bu vilayet dahilindedir. Sakarya Kırkpınar ve Nilüfer gibi en güzel nehirler bu kıt'a-i mübâreke dahilinde çağlar. Dağları dağlıktan muntazır olan letafet ve menfaatin her türlüünü havi ve ovaları ovalardan beklenebilen hüsün ve muhassenatın kâffesini camidir.

Karilerimizin hayallerini sevkeylediğimiz Sultanoku Sancağı'ysa Sakarya nehrinin sâhil-i yesârî üzerinde bulunup Porsuk çayı ve Pitekas deresi gibi akarsuları ve tatlıca mütemevviç arazisiyle en ziyade câlib-i enzâr-ı hayret olan bir yerdir. Hele Osmanlılık şaşaaşının uyûn-ı cihanı kamaştırmaya başladığı sancak bu sancak olmakla şu yüzden dahi burasının Osmanlılar nazarındaki kutsiyeti hiçbir şeye kıyas kabul edemez.

İşte mevsimin rûz-ı kasımdan yirmi gün sonra olduğunu haber verdiğimiz bir zamanda şöyle güzel bir sancak içinde bulunuyoruz.

O sancağın dahi vasat-ı şimâl-i garbîsindeyiz ki Pitekas deresinin Ermeni dağından nebean ederek Ermeni derbendini geçtikten sonra Bozok ovasına doğru indiği bir yerinde yani asıl Bozok kasabacığının iki buçuk saat kadar şimâl-i şarkı cihetindeyiz. (Bahtiyarlık: 19-20)

Ahmet Mithat Efendi, öncelikle Osmanlı coğrafyasının sınırlarını tanımlar. Oldukça estetik kaygılarla tanımladığı sınırlar, sadece coğrafi genişlikle ilgili değildir. Tanımlanan sınırlar, “vatan” toprağının sınırlarıdır. Coğrafyanın vatan olarak tahayyül edilmesinin, siyasi bir motivasyonla ilişkili olduğunu düşünmek mümkündür. Dönemin ideolojik yaklaşımları göz önünde tutulursa, henüz milliyetçi ideolojinin tam anlamıyla benimsenmediği ve muhalefetin Osmanlılık, II. Abdülhamid'in ise İslamcılık ideolojisini hâkim kılmaya çalıştığı bir siyasi atmosferde, coğrafyanın vatan olarak tahayyül edilmesi, özel bir siyasi tercihi göstermemektedir. Ancak bu durum, vatan

kavramının siyasetle ilgisinin olmadığı anlamına da gelmez. Vatan, dönemin bütün ideolojilerini ortaklaştıran önemli bir siyasal kavram olarak düşünülebilir.

Ahmet Mithat Efendi, Osmanlı sınırlarına vatan toprağı olarak işaret etmenin dışında özel bir mekânsal tasvir de yapmıştır. Tasvir edilen bu mekân, tarihsel olarak Osmanlı Devleti'nin kurulduğu coğrafyaya işaret etmektedir. Ahmet Mithat Efendi'nin bu tercihi bilinçli olarak yaptığını söylemek mümkündür. Nitekim tasvir içerisinde bu hususa dikkat çekmiş ve Osmanlı Devleti'nin kurulduğu coğrafyaya kutsal bir anlam atfedilmiştir. Tasvir edilen bu mekân, Şinasi Bey'in, mezuniyetin ardından yerleştiği köydür. Roman kurgusunun bütünü açısından tasvir edilen bu köyün özel bir önemi bulunmaktadır. Ahmet Mithat Efendi on dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal bunalımı İbn-i Haldun'un medeniyet kavramıyla ilişkilendirmiştir. Osmanlı Devleti'nin kurulduğu coğrafya ise bu medeniyet halinin yarattığı çözülme riskinden toplumu kurtararak istikrarı tesis edecek olan bedavetle ilişkilidir. Nitekim romanın bütününde yaşanan toplumsal bunalımdan çıkış için, ideal Osmanlı bireyinin merkezde olduğu bir dönüşüm modeli kurgulanmıştır. Bu model, ideal Osmanlı bireyinin iradesiyle geleneksel toplumsal kurumların yaşanan değişime uyarlanmasından ibarettir. Öyküde ideal Osmanlı bireyi olarak tasvir edilen Şinasi Bey, geleneksel bir köye yerleştirilmiştir. Bu köyde, tarım ve hayvancılık yaparak oldukça müreffeh bir yaşam kurmuştur. Ancak seçilen köyün Osmanlı Devleti'nin kurulduğu coğrafyada olması, Ahmet Mithat Efendi'nin sembolik düzeyde, istikrarın sağlanabilmesinin Osmanlı'nın yeniden kuruluşu anlamına geleceğini göstermeye çalıştığını düşündürmektedir.

### ***4.3.2. Felatun Bey ile Râkım Efendi***

#### ***4.3.2.1. Mekân***

Öykü, İstanbul'da geçmektedir ve İstanbul'un toplumsal yaşamının mekân üzerinden ikiye ayrıldığı söylenebilir. Bu ayrım hem açık mekânlarda hem de kapalı mekânlarda kendisini göstermektedir. Ayrıca alafanga ve alaturka yaşam tarzlarıyla da ilişkilendirilmiştir.

Açık mekânlar açısından, İstanbul'un semtleri arasında bir ayrım yapıldığı görülmektedir. "Beyoğlu", alafanga yaşam tarzıyla özdeşleşmiş bir semt görünümündedir. Bunun en önemli nedeninin yerleşik Batılı nüfus olduğu söylenebilir.

Bu bakımdan Beyoğlu, İstanbul'un diğer semtlerinden ayrılmaktadır. Eğlence kültürü, alışveriş, giyim kuşam, semt sakinlerinin etnik ve dini kompozisyonu vb birçok özellik Beyoğlu'ndaki Batılı yaşam tarzını oldukça canlı bir biçimde yansıtmaktadır. Dönemin alafranga eğlence mekânları Beyoğlu'ndadır. Mustafa Meraki Efendi, daha önce "Üsküdar"da olan evini Beyoğlu'na yakın bir semt olan "Tophane"ye taşımıştır (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 4). Ziklas ailesi Beyoğlu'ndaki "Asmalı Mescit Sokağı"nda, Jozefino ise "Posta Sokağı"nda oturmaktadır (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 18, 42). Alafranga ve alaturka yaşam tarzları açısından İstanbul, alafranga yaşam tarzına sahip Beyoğlu ve diğerleri diye ikiye ayrılmıştır. Beyoğlu dışındaki semtleri bir bütün olarak alaturka yaşam tarzıyla özdeşleştirmek mümkün görünmektedir.

Kapalı mekânlar açısından bakıldığında da benzer bir ayrım görülmektedir. Alaturka ve alafranga yaşamlar arasındaki farklar ailelerin yaşadıkları evlerin tasvirlerinde kendisini göstermektedir.

(...) Hâl ve vakti pek yolunda hem de ziyadece yolunda olduğundan kendisi zaten Üsküdarlı olduğu ve orada güzel konağı, bağı bahçesi dahi bulunduğu hâlde mücerret alafranga yani rahat yaşamak için cümlesini ucuza pahalıya bakmayarak satıp gelmiş Tophane'nin Beyoğlu'na civar bir mahallesinde müceddeden güzel bir hane inşa ettirip sakin olmuştu. Alafrangaya olan merakın derecesini şundan anlayınız ki, yaptırdığı hane mutlaka alafranga olmak için kâgir olarak yaptırılmıştı (...) (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 4).

Mustafa Meraki Efendi, evini Üsküdar'dan Tophane'ye taşıdığı anda kendisi için yeni bir hane yaptırmıştır. Romanda bu hanenin, alafrangalığın bir göstergesi olarak "kâgir" şekilde yaptırılmasından başka tasvir edilen hiçbir özelliği yoktur.

Râkım Efendi'nin evinin ise detaylı bir şekilde tasvir edildiği görülmektedir. Râkım Efendi, babasından kalan ev "üç odalı bir çürük kümes" iken zamanla para kazanmaya başlayınca bu evi tamir ettirmiştir (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 11, 14).

Râkım Efendi'nin evi bir katlıdır, zeminde "mutfak", "kiler", "odunluk" ve "ev altı" bulunmaktadır. Üst katta "üç oda", "bir salon" ve "tuvalet" bulunmaktadır. Ev, tamir görmeden önce odaların ve tuvaletin kapıları salona açılmakta iken tamir edildikten sonra odaların ve tuvaletin kapılarıyla salon arasına bir "koridor" konulmuştur. Dolayısıyla odalar ve tuvaletin salonla olan bağlantısı koridorla kesilmiştir. Salon ve iki oda pencerelerden güneş alırken odalardan bir tanesi ancak diğer odalardan koridora yansıyan ışıkla aydınlanmaktadır. Salonda pencereler dışında evin bahçesine üç basamaklı bir merdivenle inilebilen camlı bir kapı bulunmaktadır. Ev "boyalı", "duvarlar kâğıt kaplı"dır



ayrıca yerlere "kilim"ler serilmiştir. Ahmet Mithat Efendi, Râkım'ın evinin genel özelliklerini tasvir ettikten sonra tek tek odalara geçer. Evin üç odası, evde yaşayan üç kişiye paylaştırılmıştır. Salonda bir "kanepe takımı", bir "konsol" ve bir "ayna" vardır, aynanın iki tarafına iki adet "resim" asılmıştır. Salonda dikkat çeken bir unsur da "piyano"dur. Râkım Efendi'nin odasında bir "kütüphane", bir "karyola" ve içinde antika vb. eşyalar olan iki "dolap" vardır. Canan'ın odasında bir karyola, bir konsol ve bir ayna, "saksıda çiçek"ler, bir "tuvalet takımı" ve üzerinde "dikiş malzemesi" olan bir "masa" vardır. Dadı Fedayi'nin odasında "yükçük" olarak kullanılan bir dolapla Râkım ve Canan'a ait sandıklar bulunmaktadır. Dadı Fedayi karyolada yatamadığı için kendi yatak takımını yükçükte bulundurmaktadır (Felatun Bey ile Râkım Efendi: 29-30).

Dönemin İstanbul'unda ev yapımında kullanılan geleneksel malzeme ahşaptır. Kagir binalar ise daha çok taş ve tuğladan yapılmaktadır ve değişen mimari özellikleri göstermektedir (Kuban, 2007: 647). Metin bağlamı içerisinde kullanılan kagir kelimesi ise evin yapımında kullanılan malzemeye işaret etmenin yanı sıra Mustafa Meraki Efendi'nin alafranga yaşam tarzına özentiliğini de göstermektedir. Dolayısıyla Mustafa Meraki Efendi'nin evinin kâgir olduğunun belirtilmesinin bir taraftan İstanbul'daki geleneksel Osmanlı mimarisinin değişen özelliklerine ait bir niteliği gösterirken diğer taraftan değişen mimari özelliklerin toplumsal yaşamla ilişkisini ortaya koyduğu ileri sürülebilir. Râkım Efendi'nin evi alaturka bir ailenin yaşayacağı şekilde imar edilmiştir. Yapımında kullanılan malzemeyle ilgili özel bir detaya yer verilmemiştir. Ancak yapılan tadilat sonrasında evin mekânsal düzeninde çok önemli bir değişiklik meydana getirilmiştir. Salona yapılan koridor, evin ortak kullanılan alanıyla kişilere özel odaları birbirlerinden ayırmıştır. Bu ayrımın aile açısından en önemli sonucu, aile bireylerine hane içerisinde özel alanların yaratılmış olmasıdır. Yapılan değişiklikle, hane içerisindeki fertlerin bireyselliğiyle ilgili yeni bir anlayışın Osmanlı yaşam tarzına yansımından söz etmek mümkündür. Burada belirleyici olan, Batılı yaşam tarzı ve değerlerin Osmanlı ailesinde meydana getirdiği etki ve bu etkinin mekândaki karşılığıdır. Ancak bu etkinin sosyal ilişkilerdeki karşılığına öykü içerisinde değinilmemiştir. Sadece kâğıt kaplı duvarlar, kanepe, konsol, piyano gibi göstergelerle bu dönüşümün mekâna yansımından bahsedilebilir.

### 4.3.3. Mesâil-i Muğlâka

#### 4.3.3.1. Mekân

Öykü içerisindeki mekân tasvirlerinin değişik ölçeklerde kurguya dahil edilmiştir. Tek kişinin yaşadığı bir odadan, ülkeleri içine alan büyük medeniyetlerin coğrafyasına kadar birbirlerinden çok farklı ölçeklerde mekân tasvirleri bulmak mümkündür. Bu çerçevede mekânlar, kendi içerisinde ikiye ayrılabilir. Bunlardan birincisi açık ve kapalı mekân ayrımı, ikincisi ise Doğu ve Batı ayrımıdır. Ahmet Mithat Efendi Doğu ve Batı'yı sadece coğrafi kavramlar olarak değil aynı zamanda belli bir medeniyet tasavvuruyla da ilişkilendirerek kullanmıştır. Öyküde kullanıldığı haliyle Doğu, Osmanlı medeniyetini; Batı ise Avrupa merkezli Batı medeniyetini ifade eden kavramlar olarak düşünülmelidir.

#### 4.3.3.1.1. Açık Mekân – Kapalı Mekân.

Öyküde tasvir edilen açık mekânlar daha çok sokaklar ve bulvarlardır. Ahmet Mithat Efendi, açık mekân tasvirlerini Osmanlı'daki örnekleriyle de karşılaştırmıştır.

Akşam karanlık gereği gibi her tarafı istilâ etmiş olacağı bir zamanda güzel Rose Bouton Rivoli sokağındaki hanesinden çıkmış ise de bu karanlık ancak bizim buralarca tahayyül edebileceğimiz şeylerdendir. Rivoli sokağı gibi Paris'in ta ortasındaki en meşhur bir caddeyi yalnız gaz direkleri alelâde tenvire kafi iken o her elli altmış hatvede bir telgraf direğinden cesim sütunlara muallak olan elektrik ziyaları âdeta havayı bile tenvir eylediklerinden ortalık hemen gündüz gibidir. Mağazaların her birini dolduran sokağın yarısına kadar taşıp tenvire munzam olan türlü ziyalar da yine başka! (...) (Mesâil-i Muğlâka: 24).

Paris'in bazı sokaklarının gece elektrikle aydınlanıyor olması Ahmet Mithat Efendi'nin dikkatini çeker. Romanın yazıldığı dönemde Osmanlı'da elektrikle aydınlanan sokakların olmamasından hayıflanarak bahseder.

Paris'te "bulvarlar" denilen yerler bizim Dolmabahçe'den Beşiktaş'a giden iki tarafları ağaçlarla müzeyyen caddemizin daha vasi, daha uzun ve güzel caddelerdir ki Paris'in en mamur en müzeyyen mahalleri buraları olduğu gibi en büyük sefahat yeri de bu taraflarıdır. Tiyatroların en büyükleri, en çokları, kahvehanelerin, lokantaların vesairenin en parlakları hep bu caddelerdedir. Her türlü zevk ve safa arayanlar aradıkları şeyleri bulurlar. Bizim İstanbul'da bir sûret-i sefihânedeki yiyecek parası olanlar para yemek için Beyoğlu'na gittikleri gibi Paris'te dahi bu yolda para yemek isteyenler bulvarlara giderler (Mesâil-i Muğlâka: 25).

Paris bulvarlarında tiyatro, kahvehane, lokanta gibi mekânların olması ve sosyal hayatın bu mekânlarda yaşanması Ahmet Mithat Efendi'nin dikkat çektiği özelliklerdir.

Beyoğlu'nun sosyal yaşamını, Paris bulvarlarıyla karşılaştırmıştır. Dönemin Beyoğlu'su, Batılı yaşam tarzının hâkim olduğu bir semttir.

Öykü içerisinde tasvir edilen bir başka açık mekân ise Paris'te üniversite öğrencilerinin mahallesi olarak bilinen Quartier Latin'dir. Öğrenciler bu mahallede kendilerine özgü bir yaşam kurmuştur. Bu yaşamın en önemli özelliği, neredeyse bütünüyle eğlence merkezli sosyal kültürüdür. Ancak Ahmet Mithat Efendi bu kültürün oldukça marjinal olduğunu belirtmiş ve eğlencenin daha çok alkol ve şiddet boyutlarını öne çıkararak eleştirel bir şekilde tasvir etmiştir. Ayrıca Paris'e öğrenim amacıyla gelen Osmanlı gençlerinin de bu mahalleyi yakından tanıdıklarını belirtmiştir. Paris'in öğrenci yaşamı Quartier Latin ile adeta özdeşleştirilmiştir.

Öykü içerisinde tasvir edilen kapalı mekânlar, çoğunlukla ya bulvarlarda ya da Quartier Latin mahallesindeki eğlence yerleridir. Kahvehaneler ve lokantalar bahsi geçen kapalı mekânların örnekleridir. Ancak bu kapalı mekânlar da müdavimlerinin dahil oldukları toplumsal çevreye göre birbirlerinden farklılaşmaktadır. Örneğin üniversite öğrencilerinin müdavim oldukları bir lokantayla Paris'in kibar zümresinin müdavim olduğu bir lokanta birbirlerinden farklıdır. Ya da Abdullah Nahifi'nin gittiği bir kahvehane ile Moustique ve arkadaşlarının gittikleri bir kahvehane de birbirinden farklıdır. Öyküde çok çeşitli eğlence mekânlarından bahsedilmekle birlikte Maison Dorée isimli lokanta detaylı bir şekilde tasvir edilmiştir. Ahmet Mithat Efendi'nin Maison Dorée'yi detaylarıyla tasvir etmesinin nedeni Paris'in yeni kibar zümresinin gayri ahlaki ilişkilerini ortaya çıkarmaktır. Maison Dorée, Paris'in yeni kibar zümresinin gayriahlaki ilişkilerini yaşadığı özel bir mekândır. Nitekim romanda yeni kibar zümrenin temsilcisi olarak yerleştirilen Monsieur ve Madam de Rose Bouton'un gayrimeşru ilişkileri Maison Dorée'de geçmektedir.

Tasvir edilen bir diğer kapalı mekân ise Paris'te bir öğrenci olarak tek başına yaşayan Abdullah Nahifi'nin odasıdır. Abdullah Nahifi, "Saint Germain bulvarının orta yerinde bir kirahane"de yaşamaktadır. Çok katlı bir binanın üçüncü katında bir oda olan bu kirahane yanındaki odada Michele Valide kalmaktadır. Binanın kapıcısı ise Papa Poupons'tur (Mesâil-i Muğlâka: 46).

(...) Malûm a! Rivayete göre an asıl Arabîden "elkaba" kelimesinden me'huz olan "alcôve" diye bir odanın bir tarafı duvarı içine yapılmış kanatsız yük gibi bir yere derler ki oda sahibinin yatacağı yatak oraya yapılır ve kapı makamına dahi önüne bir perde çekilerek bu hâlde oda dahi bir yatak odası hâlimden çıkarak salon hâline girmiş olur.

Abdullah bir bekâr adam, bir yabancı talebe ise de tabiat sahibi olduğu odasının hâlinde bellidir. Mefruşatı gayet sade! Ceviz kaplamalı çam ağacından yapılmış bir yazıhane ile üç adî iskemle, bir büyücek koltuktan ibarettir ki bu yazıhaneye masalık, konsolluk etmek vazifesi de tahmil olunmuş. Zira bir güzel petrol lâmbası ile iki şamdan dahi onun üzerine konulmuş. Bir tarafta da ufak boy bir kitap dolabı. İşte o kadar. Lâkin bunların hepsi temiz. Her taraf temiz. Hele alcôve'nün perdesi açıldığı zaman görüldü ki yatak pek temiz. Nasıl temiz olmasın ? Michele validenin başka işi ne? Oğlu, uşağı olmayan hamiyetli ve mürüvvetli kocakarı Abdullah'ı kendisine oğul uşak ittihaz eylemiş. Her günkü meşguliyeti onun odasını tanzimden ibarettir (Mesâil-i Muğlâka: 46-47).

Abdullah Nahifi'nin yaşadığı yer, tek odadan ibarettir. Oda içerisindeki yatak, odanın diğer kısmından bir perdeyle ayrılmıştır. Böylece tek oda, adeta bir salon ve bir yatak odasından oluşan iki odalı bir eve dönüştürülmüştür. Ahmet Mithat Efendi, Abdullah Nahifi'nin odasının sade ancak oldukça zevkli bir şekilde tefriş edildiğinin altını çizer. Tercih edilen mobilyalar, tek başına yaşayan bir öğrencinin ihtiyaçlarıyla sınırlıdır.

Öykü içerisinde tasvir edilen açık ve kapalı mekânlara bir bütün olarak bakıldığında, Paris'in birbirlerinden farklı toplumsal kesimlerinin sosyal ilişkilerinin açık ve kapalı mekânlarla ilişkilendirildiği görülmektedir. Sokaklar ve bulvarlar üzerinden yapılan açık mekân tasvirlerinde özel bir toplumsal farklılaşma vurgusu yapılmamıştır. Sokaklar ve bulvarlar, Paris'in her kesiminden insanların birbirleriyle karşılaşabilecekleri açık mekânlardır. Ancak açık mekânlarda gerçekleşen özel bir sosyal ilişki tasviri yoktur. Öykü içerisindeki mekân tasvirlerinde insanların sadece karşılaşmalarının değil, birlikteliklerinin de detaylandırıldığı yegâne mekân Quartier Latin isimli öğrenci mahallesidir. Ancak buranın da özelliği, sadece öğrenci yaşamıyla özdeşleştirilmesidir. Dolayısıyla Quartier Latin'de de birbirlerinden farklı toplumsal kesimlerin temas kurabileceği herhangi bir birliktelik tasvir edilmemiştir. Açık mekân tasvirlerinde dikkat çeken en önemli husus ise tasvirlerin Osmanlı'daki muadilleriyle karşılaştırılmasıdır. Ancak bu karşılaştırmalar sosyal ilişkiler üzerinden değil, sokakların elektrikle aydınlatılması ya da bulvarların genişliği ve uzunluğu gibi fiziksel özellikler üzerinden yapılmıştır. Kapalı mekân tasvirlerindeki sosyal ilişkilere bakıldığında, kapalı mekânlarda bir araya gelen insanların daha çok Paris'in benzer toplumsal kesimlerinden oldukları görülmektedir. Bu açıdan kapalı mekânlarda çeşitli sosyal ilişkiler tasvir edilmiştir. Kapalı mekânlar, birbirlerinden farklı toplumsal kesimlerin karşılaşma yeri değildir. İnsanlar, romanda tasvir edilen kapalı mekânlara, kendileriyle benzer toplumsal kesimlerden olan insanlarla sosyal ilişkiler kurmak için gelirler. Kurulan ilişkinin niteliği ise, kişinin dahil olduğu toplumsal çevreyle yakından bağlantılıdır. Bunun tipik örneği Maison Dorée'dir. Maison Dorée, Paris'in yeni kibar zümresinin ahlaki özelliklerinin

mekânsal karşılığıdır. Bu çerçevede, öyküdeki açık ve kapalı mekânların, dönemin Paris'inin birbirlerinden farklılaşan toplumsal kesimlerinin arasındaki mesafeyi gösteren, belirginleştiren hatta derinleştiren unsurlar olarak kurguya dahil edildiği söylenebilir.

#### 4.3.3.1.2. Avrupa ve Doğu.

Ahmet Mithat Efendi öykü içerisinde “Avrupa”nın karşısında “Doğu” kavramını kullanmış ve her ikisini de hem coğrafi hem de kültürel bir anlam kazandırmıştır. Coğrafi olarak Doğu, Avrupa'nın doğusunda kalan coğrafyanın bütününe ifade etmektedir. Ancak Ahmet Mithat Efendi'ye göre, Avrupalılar, Doğu'yu coğrafi olarak adlandırdıkları şekilde tanımlamamaktadır. Öyküde, Avrupalıların, Doğuyu tanımlama biçimleri açık bir şekilde eleştirilmiştir.

(...) Avrupa'da bu "oriyantal" bir muayyen manaya delâlet etmez. Avrupa'ya nisbetle cenubî olan Fas, Merakeş, Cezayir falan dahi oriyantal addolunur. Cenubî şarkîde kalan Anadolu ve tam şarkta kalan Sibiryâ dahi! Bu kelime yakın zamanlarda bir de "extrême" kelimesi ile tavsif edilerek "nihâyet-i şark" gibi bir mana ile hükmü Çin'e, Japonya'ya kadar tamim edilmiş ise de ondan evvel Avrupa'ya taalluku olmayan Afrikaî, Asyaî her şey oriyantal addolunduğu gibi hemen hâlâ dahi onun gibi bir şeydir (...) (Mesâil-i Muğlâka:119-120).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre Avrupalıların kafasındaki Doğu imgesi oldukça sorunludur. Nitekim coğrafi olarak bakıldığında Doğunun sınırlarını çizmek nerdeyse imkansızdır. Çünkü, Avrupalılara göre, Avrupa dışındaki bütün dünya Doğudur. Ahmet Mithat Efendi, Avrupalıların, Doğunun coğrafi sınırlarını tanımlayamadıklarını ifade etmektedir. Romanda ayrıca, Avrupalıların zihin dünyasındaki Doğu fikri, sadece coğrafi olarak değil, kültürel olarak da eleştirilmiştir. Abdullah Rec'ani'nin varoluşu, öykü içerisinde bu eleştirinin kişileştirilmiş halidir. Ahmet Mithat Efendi'nin tasavvuruyla Avrupa'nın Fransa, İngiltere, Almanya, İtalya, İspanya, Rusya ve Amerika'dan oluşan kültürel bir bütün olduğu söylenebilir. Doğu ise, Batılıların zihninde coğrafi olarak oldukça geniş olmakla birlikte, gerçekte Türklükle ve Müslümanlıkla dolayısıyla da Osmanlılıkla özdeşir. Ahmet Mithat Efendi, Avrupalıların, Doğu'yu Osmanlıyla özdeşleştirmelerinde bir sorun görmez. Ancak Doğu, coğrafi olarak oldukça geniş tanımlanınca, Osmanlı'nın özgün tarafların kaybolduğunu düşünür. Ayrıca Avrupalıların, genel olarak Doğu, özel olarak da Osmanlı hakkındaki bilgilerinin oldukça sınırlı ve yanlış olduğu kanısındadır.

#### 4.3.4. Yeryüzünde Bir Melek

##### 4.3.4.1. Mekân

Öyküde daha çok açık mekân tasvirleri yapıldığını söylemek mümkündür. Tasvir edilen açık mekânların aynı zamanda, Osmanlı Devleti'nin yönetim teşkilatlanması açısından da karşılığı bulunmaktadır. Dolayısıyla mekân tasvirlerinde idari bazı hususlara da değinildiği görülmektedir.

##### 4.3.3.1.1. Beyoğlu ve Diğer İstanbul.

Öykü İstanbul'da geçmektedir. İstanbul, bazı yerlerde sokak ve cadde detayı verilerek tasvir edilmiş olmasına rağmen, toplumsal yaşamın esas olarak ikiye bölündüğü bir kent görünümündedir, Beyoğlu ve diğer İstanbul.

Etrafımıza birazcık göz gezdirirsek görebiliriz ki İstanbulumuz bekâr bir adamın yaşaması için kurulmuş bir memleket değildir. Şefik'in hikâyesi güzeran eylediği otuz beş sene mukaddeminde değil a hatta bu gün dahi memleketimiz bekâr olarak yaşanacak bir yer değildir. Haydi bakalım, familyasız olunuz da Fatih'te, Süleymaniye'de filânda yaşayınız. Lokantanız, bakkal dükkânı, oteliniz dahi kahvehane olmaz mı? Beyoğlu'nu hesaba katmıyoruz. Zira orası bizim şehrimiz değil, bir «mîlel-i mürekkebe» şehridir. Orada mütehhil bulunduğunuz zaman gibi belki de ondan daha âlâ yaşayabilirsiniz. Yalnız masraf ciheti teehhül ile tecerrüt arasındaki farkı tayin edebilir. Ama şehrin bu hâlimden dolayı kimi tayip edeceğiz? Eğer hiç familyasız adam bulunmamış olsa febihâ! (...)(Yeryüzünde Bir Melek: 162).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre Beyoğlu bir "mîlel-i mürekkebe şehridir". Bu ifadeden, İstanbul'un diğer semtlerinden farklı olarak, Beyoğlu sakinlerinin etnik ve dinî kompozisyonunun oldukça karışık olduğu anlaşılmaktadır. Daha çok İstanbul'da yaşayan Batılıların ikamet ettiği Beyoğlu, on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unda Batı kültürünün yaşandığı toplumsal mekândır. Ahmet Mithat Efendi, Beyoğlu'nun bu özelliğini bekar yaşama kültürüyle ilişkilendirir. Beyoğlu dışındaki semtlerde bir kişinin bekar yaşayabilmesi olanaklı görülmemektedir. Ancak Beyoğlu'nda bir kişinin tek başına yaşayabilmesine olanak sağlayacak imkanlar mevcuttur. Bu açıklamalardan bekar yaşama kültürünün de Batılı yaşam tarzına ait bir gösterge olarak kodlandığı anlaşılabilir. Nitekim roman kahramanı Şefik, Vidin'den İstanbul'a döndükten sonra da Beyoğlu'nda yaşamaya başlar.

Bir hafta sonra bizim cemiyet halkı Beyoğlu'nda bulunuyorlardı. Vidin'de hâsıl olan dostluk yolda mürur eden eyyamın tecarib-i vefâgûyânesiyle bir dereceye varmıştı

ki Şefik ile Balyos familyası badema yekdiğerinden hiç ayrılmamağa lüzum göterek karar dahi vermişlerdi. Binaenaleyh Şefik bunlarla beraber Avusturya sefarethanesine misafir edilib birkaç gün sonra dahi İstanbul'da peyda eylediği yeni Avusturyalı aşinalar delâletiyle Beyoğlu'nda yine sefarete mensup bir adamın hanesinde kendisi için iki odalı bir daire isticar ve orada ikameti ihtiyar edildi (Yeryüzünde Bir Melek: 246).

Şefik'in Beyoğlu'nu tercih etmesinin öncelikli gerekçesi Avusturya Balyosu'dur.

Şefik, Avusturya Balyosu sayesinde Beyoğlu'nda Batılı bir çevre edinir.

Sabahleyin alafrağa saat yedide -çünkü herif Beyoğlu'nda alafrağa yaşıyor-yatağından kalkış, saat dokuzda kendi hanesine müracaat eden müşterilere bakış, ondan sonra on bir buçuğa kadar sabahleyin vizite edeceği müşterilere gidiş ve kuşluktan sonra saat birden üçe kadar yine vizitelerde dolaşış, nihayet akşam saat dört sularında yani gurutandan evvelce hanesine geliş. İşte meşguliyet bundan ibaret. Geceleri ise ya bir familya nezdinde misafirlikte veya birkaç familyanın akit ettikleri cemiyette veya bir hususî baloda geçirmek tenezzüh kısmında dahil bir meşguliyettir (Yeryüzünde Bir Melek: 247).

Şefik'in Beyoğlu'ndaki bütün çevresi Batılılardan oluşmaktadır. Avusturya Balyosu sayesinde İstanbul'daki diplomatik temsilcilere de doktorluk yapmaya başlar. Şefik çalışma saatlerinden eğlence zamanına kadar tamamen Batılılarla ilişki içerisinde. Bu durum Batılı kültürün Beyoğlu'nda ne derece yaşandığının da göstergesidir. Öyle ki Batılılar Beyoğlu'nda neredeyse tamamen kendilerine özgü bir yaşam kültürü kurabildikleri gibi Şefik de Müslüman bir Osmanlı olarak bu yaşama her düzeyde uyum sağlayabilmektedir. Batılı yaşam tarzının kendine has bir sosyal ortamda yaşanabiliyor olması, Beyoğlu'nu İstanbul'un diğer semtlerinden ayırt eden bir özellik görünümündedir. Öykü içerisinde, Beyoğlu dışında, özellikle üzerinde durulan ve çeşitli tasvirlerle konu olan semt Sirkeci'dir.

(...) Size ihtar etmek istediğimiz Sirkeci İskelesi on on beş sene evveline yani harik-i kebir gelinceye kadar henüz mevcut olan bir Sirkeci İskelesi olduğu cihetle, eğer yirmi beş yaşını müteceviz bir adam olup da biraz da kuvve-i hafızanın yerinde ise o Sirkeci İskelesi'ni hala gözünüz önünde bulursunuz. Binaenaleyh tarif için pek mutavvel tafsilata lüzum yoktur. Binnisbe dar olan sokaklarından kat-ı nazar fakat Cağaloğlu'ndan doğru gelen yani şimdiki Babıali Caddesinin selefi bulunan belli başlı caddesinde bile sağ taraftaki hanenin damından bir kiremit düşecek olsa, sol taraftaki hanenin cumbasını zedeleyeceğini size ihtar edersek mübalağa etmemiş olduğumuz halde, Sirkeci İskelesi sokağının nasıl bir sokak olduğunu da tarif edebilmiş oluruz. Bir derece izaha daha ihtiyaç görüyorsanız, şu lakırdıyı derhatır ediniz «Sirkeci İskelesi'nde yaprak kımıldanırsa deniz üzerinde bulunanlara Hak imdat eyleye» derlerdi. Bunu dahi pek de mübalağaya haml etmeyiniz. Zira hemen hemen gök yüzü görülmeyen bir mahalleye rüzgar dahi öyle kolay kolay giremeyeceğini kim olsa tahayyül edebilir (Yeryüzünde Bir Melek: 3).

Ahmet Mithat Efendi, Sirkeci'de, romanın yazıldığı dönemin on-on beş sene öncesinde yaşanan "harik-i kebir" (büyük yangın) sonrasında bir değişim meydana geldiğini belirtir. Meydana gelen değişimin, semtin sokak ve caddelerinin kentsel

mimarisiyle ilgili olduğu vurgulanmıştır. Nitekim yangından önceki haliyle Sirkeci semtindeki cadde ve sokakların en önemli özelliği, oldukça dar ve bundan dolayı evlerin birbirlerine oldukça yakın olmalarıdır. Öyle ki evlerin ve çatıların birbirlerine yakınlığından dolayı Sirkeci sokaklarında rüzgârın esmesi bile pek kolay görülmemektedir.

Daima önünde durup bir lâhzacık muayene eylediği hane, üç kat üzerine mebni ve beher katın sokak üzerine açılan pencereleri ondan ziyade yani büyücek ve açık tirşe boyalı bir hane olup fakat en alt katı o kadar alçaktır ki sokak kapısının iki tarafında bulunan cumbalar doğruca yürüyen bir adamın kafasına degeceğinden, oradan geçenler eğilip de geçmeğe mecbur olurlar. İşte sokakta gezen adam her kimse, bir buçuk ve hatta iki saat kadar sokağı adımladıktan sonra işbu iki alçak cumbadan sağ taraftaki cumbanın merbut olduğu odaya bir şamdan girdiği, sokağa kadar akseden ziyasından anlaşıldı. Ha! şimdi haber verelim ki bu hanenin sokak üzerindeki pencerelerinden hiçbirisinde eser-i ziyâ yoktu (Yeryüzünde Bir Melek: 6).

Sirkeci'nin oldukça dar sokaklarındaki hanelerden bir tanesinin de tasviri yapılmıştır. Tasvir edilen hane, üç katlıdır. Her katında sokak tarafına bakan pencereler bulunmaktadır. Kapısı, yine pencereler gibi ön taraftan sokağa açılmaktadır. Ayrıca en alt katında, kapının sağında ve solunda iki tane olmak üzere cumbalar vardır. Ahmet Mithat Efendi bu cumbaların yere yakınlığını anlatmak için yaklaşan bir kişinin kafasını çarpma ihtimalinden söz eder.

#### 4.3.3.1.2. Vidin.

Aşçı Neşe'nin evinde Raziye ile birlikteyken basılan Şefik, Vidin Kalesi'nde üç yıl kürek mahkumiyetiyle cezalandırılır ve cezasını çekmek üzere Vidin'e gönderilir. Ancak Vidin'e ulaştıktan kısa süre sonra hapis hayatında kurtulur. Şefik, buradaki üst düzey Osmanlı memurları ve yabancı ülke temsilcileriyle iyi ilişkiler geliştirir. Bu çerçevede Vidin, daha çok, idari yapısıyla tasvir edilen bir Osmanlı kenti görünümündedir.

Vidin dediğimiz mevkiin Tuna Nehri sathiyle hemen müsavi addolunabilecek kadar münhat bir mevki olduğu ve nehir taşkıça ovaları istilâ eden miyah, bilâhare taaffün ederek ciyâdet-i havâyı ihlâl eylediği ve binaenaleyh sıtma illetinin orasını karargâh-ı ezeli ve ebedî ittihaz etmiş olduğu, gidenlere malûmdur (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 212).

Vidin, Tuna Nehri'nin kenarında olduğu için oldukça nemli bir havaya sahiptir. Ayrıca Nehrin taşkınlarından da etkilenmektedir. Hava koşullarından dolayı sıtma hastalığı sık görülmektedir. Öykü içerisinde Vidin'in coğrafi özellikleri olumsuz bir



şekilde yansıtılarak, Şefik'in yaşadığı hapisane koşullarının zorluğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu sayede hapisane yaşamı dramatize edilmiştir.

O akşam bu suretle geçtikten sonra ertesi sabah Kethüda Bey dedikleri İbrahim Bey geldi. O zamanlar taşra valilerinin muavini, müsteşarı, icra memuru, hâsılı gölgesi kethüdaları olduğundan bir kethüdanın bir vali kadar hüküm sürmekte olduğu, o zamanları bilenlere malûmdur. Binaenaleyh İbrahim Beyin yanına gelmesi bizzat Vali Paşanın gelmesi kadar hüküm vererek bütün zaptiyeler, zabıtlar, filânlar dahi odaya dolmuşlar idiyse de İbrahim Bey bunların kâffesini dışarıya çıkarıp hasta ile yalnız kaldı (Yeryüzünde Bir Melek: 217).

Vidin'deki Osmanlı yönetiminin başında "Vali Paşa" bulunmaktadır. Vali Paşa'dan sonra gelen kişi ise "Kethüda"dır. Vali Paşa'nın neredeyse bütün işlerini Kethüda aracılığıyla yaptırdığı düşünülebilir.

Şefik, hâl-i mahbûsiyeti bu suretle tadil eyledikten sonra yavaş yavaş kendi san'at-ı tabâbetini dahi icraya başladı. Ancak tedavi eylediği hastalar hâkim, efendi ve defterdar bey gibi erkân-ı eyâletin hastaları olup mahbusiyet hâli Şefik için ücret istemeğe mâni olmadığı gibi onlar dahi Şefik'e bir adı ve yabancı tabip muamelesi. etmekten bitteeddüb, ücret-i tabâbeti çamaşır vesair türlü hediyeler itası suretiyle tesviye ederlerdi (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 222).

Öyküde Vidin, bir "eyalet" olarak adlandırılmıştır. Osmanlı taşra teşkilatlanması açısından eyalet, bir idari birimdir. Bu idari birimin başındaki kişi Vali'dir. Ondan sonra ise Kethüda gelmektedir. Ayrıca hâkim, efendi ve defterdar bey gibi memurların oluşturduğu "erkân-ı eyâlet" isimli bir memur zümresi aracılığıyla eyaletler yönetilmektedir.

Şimdi «Konsolos» denilen me'mûrîn-i ecnebiyyeye o zamanlar «Balyos» derlerdi. Şimdi memalikin her tarafına ve hatta bir nefer bile tebaası bulunmayan yerlere kadar intişar eden konsolosların aslı bulunan balyoslar, o zamanlar lüzüm-ı sahîhî olmaksızın bir yere memur edilmezdi. Şimdi kendi vazifelerinin haricinde olsun dahilinde olsun her şeye müdahale eden konsolosların selefleri bulunan balyoslar, o zamanlar yalnız kendi tebaa ve tüccarlarının umurunu teshil ile iştigal ederlerdi. Bu sebeptendi ki Vidin gibi Devlet-i Aliyye'nin o zamana göre Belgrat'tan sonra ikinci mühim iskelesi bulunan bir yerde yalnız bir Rusya ile bir de Avusturya balyosu olup Rusya balyosu o zaman dahi bazı hemcinslerini teşvik ile vakit geçirir idiyse de Avusturya balyosu tüccar ve tebaasının umuru kendisini ancak haftada bir gün işgal edebildiğinden sair günleri imrar için meşguliyet arar dururdu (Yeryüzünde Bir Melek: 236).

Tuna Nehri kenarında bir kent olarak tanımlanan Vidin'in, Nehir üzerindeki en büyük limanlardan birisine sahip olduğu ve bundan dolayı da Osmanlı Devleti tarafından önemsendiği belirtilmiştir. Ayrıca Vidin, sadece Osmanlı için değil bölgede çıkarları olan Rusya ve Avusturya tarafından da önemli olduğu söylenebilir. Her iki ülkenin de Vidin'de konsoloslugu bulunması bunun en önemli göstergesidir.

#### 4.3.3.1.3. Mahalle.

Öykü içerisinde mahalle, oldukça sık geçen bir yerleşim birimidir. Mahalle hakkındaki detayları kendi içerisinde ikiye ayırmak mümkün görünmektedir. Bunlardan birincisi, Osmanlı genel yönetim teşkilatlanmasında yeri olan bir idari birim olarak mahalle, ikincisi ise bir kültürel ortam olarak mahalledir.

Cemâat-i mezkûre hiçbirisi kaleme gelmeyecek ipsis sapsız letaif ile vakit geçirdikleri sırada yatsı ezanının takarrübü hasebiyle namaz tedarikine kıyam eylediklerinde mahallenin müezzini olduğu bunlar nezdinde malûm olan bir zat kahveye girerek «Yahu! Namazdan evvel görülecek bir iş var. Şuraya Arap Neşe'nin hanesine gizlice misafir gelmiş. İmam Efendiye, Muhtar Ağaya, Kol Ağasına da haber verdim. Böyle rezalet kabul olunmaz. Mahalleliden dahi birkaç ağaların beraber gelmesini Kol Ağası söyledi» deyince herkesin nazarıdikkati müezzin efendiye tahavvül eyledi (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 197).

Paris'teki tıp eğitimini bitirip İstanbul'a dönen Şefik, Raziye ile görüşmeye başlar. Arife Hanım'ın tehditlerinden korktukları için Şefik'in aşçısı Neşe'nin evinde buluşurlar. Ancak bu buluşmadan haberdar olan Arife Hanım, uşağı Şakir Ağa aracılığıyla, mahalleliyi galeyana getirerek evi bastırır. Galeyna gelen kalabalık, esas olarak kahvehaneden çıkar. Öykü içerisinde, kahvehanedeki kalabalığın "Mahallenin Müezzini" tarafından haberdar edildiği, "İmam Efendi", "Muhtar Ağa", "Kol Ağası"nın da olaydan haberdar olduğu belirtilir. İlerleyen süreçte bu isimlere "Bekçi" ve "Mahalle Sakası" da eklenir. Bütün bu görevlilerden, idari birim olarak mahallenin teşkilatlanmasıyla ilgili bir sonuca ulaşmak mümkündür. Nitekim mahallenin idari varlığı içerisinde müezzin ve imam, dinî hizmetlerle; muhtar, idari hizmetlerle; kol ağası, bekçi ve saka ise genel olarak asayiş ve kolluk hizmetleriyle ilgili görünmektedir. Dolayısıyla mahallenin, dinî, idari ve asayiş hizmetlerinin birlikteliğine dayalı en küçük idari birim olduğu söylenebilir.

Öykü içerisinde mahalle, sadece bir idari birim olarak değil aynı zamanda mahallede yaşayan insanların oluşturdukları bir kültürel ortam olarak da tasvir edilmiştir. Mahallenin kültürel ortamı kahvehaneyle ilişkilendirilmiştir. Nitekim aşçı Neşe'nin evini basmaya giden kalabalık kahvehaneden hareket etmiştir.

Kapıyı çalanların kimler olduğunu ve oraya ne suretle gelmiş bulunduğunu anlamak için iki saatçik kadar evveline ircâ-ı nazar lâzım gelir:

Hanesinde çoluğu çocuğuyla güzel güzel vakit geçirmekten lezzet alamayan ve mutlaka kahve peykesinde, murdar hasırlar üzerinde rahat arayan ağalar, efendiler, akşam saat yarımında mahalle kahvesinde toplanmışlar ve bekâr guruhundan olup kahvehaneleri kendilerine ev bark ittihaz edenler dahi onlara iltihakla on beş yirmi kişilik bir cemiyet vücuda getirmişlerdi. Bunlar miyanında ketebeden, esnaftan vesairenden muteberce

adamlar dahi bulunduğu hâlde başkaca iki adam vardı ki birisi kahve halkına malûm olduğu halde bizce meçhul ve diğeri onlara meçhul olduğu hâlde bizce malumdur (...) (Yeryüzünde Bir Melek: 195-196).

Ahmet Mithat Efendi mahalle kültürünün önemli bir unsuru olarak kahvehaneyi örnelemiştir. Mahalle kahvehanesinde bir araya gelen insanların ortak özellikleri hepsinin erkek olmasıdır. Bu erkeklerin bir kısmı evli bir kısmı ise bekarıdır. Çoğu sıradan işlerle meşgul olmalarına rağmen, aralarında kâtip, esnaf gibi daha özel bazı meslek grubundan kişiler de bulunmaktadır. Ayrıca, öykü içerisinde kahvehane ve ev karşıtlığı kurulmuştur. Bir erkeğin evinde geçirdiği zamanla kahvehanede geçirdiği zaman arasındaki fark belirginleştirilmiştir. Ev, aileyle ilişkilendirilmiş ve bir erkeğin evinde vakit geçirmektense kahvehaneye gitmesi eleştirilmiştir. Öyküden hareketle, Ahmet Mithat Efendi'nin kahvehanelerle ilgili düşüncelerinin olumlu olmadığı söylenebilir.

Cehâlet-i taassub, terbiyesizlik bir yerde içtima eder de onun içine bir de fesat ve fikr-i intikam girerse artık âdâb-ı insâniyye ve levâzım-i dîniyyeye dair söylenen sözler tesir mi eder? Salih Çavuş ile bir de o efendinin sözleri gayetü bir iki dakika kadar kahve halkını tehir edebilmişti. Hatta cemaat son sözü söylemeğe başlayan efendinin ikmâl-i kelâm etmesini de beklemeksizin kapıdan dışarı çıkmağa başladı. Salih Çavuş ile mahut efendi dahi cemaata peyrev olarak dışarıya çıktılar. Biraz ötede zaptiye merkezine vardıklarında Kol Ağasına dahi meram anlatmağa çalıştılsa da Kol Ağası zaten meram anlamak için değil kendi meramını icra için Kol Ağası olmuş bulunduğundan ona dahi sû-i te'sir ettirmekten âciz kaldılar (Yeryüzünde Bir Melek: 199).

Ahmet Mithat Efendi, aşçı Neşe'nin evini basmaya giden kalabalığın kahvehaneden hareket ettiğini belirtir. Öykü içerisinde mahalleyle ilgili detaylarda dikkat çeken en önemli özellik gerek bir idari birim olarak gerekse kültürel bir ortam olarak mahallenin oldukça olumsuz bir biçimde ele alınmasıdır.

#### **4.3.5. Değerlendirme**

Yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü üzere, incelenen romanlarda İstanbul hanelerinden Paris'in eğlence mekânlarına kadar açık ve kapalı oldukça çeşitli mekân tasvirleri yapılmıştır. Yapılan bu tasvirlerin her düzeyinde Osmanlı ve Batılı olan ayrımı kendisini göstermektedir. Bu çerçevede romanlarda açık mekanlar bakımından özellikle köy ve şehir ayrımı yapılmış, İstanbul'un semtleri, Paris'in bulvarları ve mahalleleri detaylı bir şekilde tasvir edilmiştir. Kapalı mekanlar açısından ise dönemin İstanbul'unda Batı kültürünün etkisi hane mimarilerinden ev içinin tefrişine, Paris'in eğlence mekanlarından yalnız yaşayan bir öğrencinin evine kadar detaylı bir şekilde tasvir

edilmiştir. Yapılan tasvirler mekân toplumsal yapıdaki değişime bağlı olarak sürekli değişim içerisindeki bir unsur olarak kendisini göstermektedir.





## BÖLÜM V

### 5. SONUÇ VE ÖNERİLER

#### 5.1. Sonuç

Ahmet Mithat Efendi'nin edebi eserlerine yansıdığı şekliyle toplum ve eğitim hakkındaki düşüncelerini belirlemeyi amaçlayan bu çalışmada Ahmet Mithat Efendi'yi dönemin diğer aydınlarından ayıran iki özellik olduğu ortaya konulmuştur. Bunlardan birincisi toplum kavrayışındaki sosyolojik boyut, ikincisi ise eğitime verdiği önemdir.

Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarının konuları birbirlerinden farklı olsa da içeriklerinde sosyolojik bir boyut bulunmaktadır.

Ahmet Mithat Efendi'nin incelenen romanlarında bireyler, kavramlar ve toplumsal kurumlar düzeyinde bir toplumsal yapı ve toplumsal değişme anlayışı hâkimdir.

Ahmet Mithat Efendi romanlarında, Osmanlı toplum yapısının mevcut durumuyla ilgili düşüncelerini açıklayabilmek için özgün kavramlar kullanmıştır. Bu çerçevede alaturka ve alafranga, medeniyet ve bedavet, asalet ve vazaat, ruh ve cisim toplum yapısının çeşitli düzeylerde açıklanabilmesi için sosyolojik anlamlar yüklediği kavramlardır.

Roman anlatılarında bu kavramları, sadece işaret ettikleri toplumsal olay ya da olguları anlaşılır kılmak için değil belirli bir davranış ya da kurumdaki değişimin boyutlarını sergilemek için de kullanmaktadır. Dolayısıyla kullanılan kavramlarla, birey davranışlarında ve toplumsal kurumlarda Osmanlı'ya ait olan özelliklerle Batı'ya ait olan özellikleri farklı düzeylerde karşılaştırmaktadır.

Bireyler düzeyinde bakıldığında Osmanlı toplumunun çok kültürlü toplum yapısına ait birey figürasyonları romanlarına yansımaktadır. Bu açıdan romanlardan birinde Beyoğlu'nun toplumsal yapısını nitelemek için kullanılan "mîlel-i mürekkebe"

(milletler birleşimi) ifadesi, Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarındaki kişi kadrosunun kültürel özelliklerini de belirginleştirmektedir.

Osmanlı toplumu, bireylerin kültürel aidiyetleri açısından oldukça çeşitli olmasına rağmen Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarında özellikle Osmanlı Batılı kültürel davranışlar sergileyen iki birey tasvirini ön plana çıkardığı görülmektedir. Tasvir edilen bu iki bireyle Osmanlı toplumunda Batı kültürü ve değerlerinin etkisini göstermeyi amaçlamıştır.

Toplum yapısındaki değişimin bireyler üzerindeki etkisi açısından Felatun ve Râkım, Mihriban ve Canan, Senai ve Şinasi, Nusret ve Zehra “Osmanlı”yı; Jozefino ve Polini, Rosette ve Madam de Rose Bouton ise “Batılı”yı temsil etmektedir.

Ancak örneklerdeki Osmanlı ve Batılı farkı, bireysel düzeydeki saf ayrımları ifade etmemektedir. Tasvir edilen her Osmanlı, değişen oranlarda Batılı olduğu gibi her Batılı da değişen oranlarda Osmanlıdır.

Bu iki birey, dönemin Osmanlı toplumunda yaşanan değişime karşı iki ayrı uyarlanma stratejisine karşılık gelmektedir.

Ahmet Mithat Efendi bu iki ayrı uyarlanma stratejisinden bir tanesini tamamen olumlu diğerini ise tamamen olumsuz bir şekilde tasvir etmektedir. Bu yaklaşımının arkasında Osmanlı toplumunun içerisinde bulunduğu olumsuz koşullardan çıkabilmesi için ihtiyaç duyulan bireyin özelliklerini sergileme kaygısı kendisini açık bir şekilde göstermektedir.

Ahmet Mithat Efendi, Batı kültürü ve değerlerinin Osmanlı toplumundaki etkisini birbirlerine zıt davranışlar sergileyen iki bireyin davranışları üzerinden sergileyerek okuyucusundan adeta bir tercih yapmasını beklemektedir.

Dönemin toplumsal kurumlarının romandaki yansımalarına bakıldığında ise en dikkat çeken özelliğin bütün toplumsal kurumların işlev sorunuyla karşı karşıya olmasıdır.

Bu açıdan romanlarda en fazla üzerinde durulan kurumun aile olduğu söylenebilir. Ahmet Mithat Efendi, yaşanan toplumsal değişimin en fazla aile kurumunu etkilediğini vurgulamaktadır. Nitekim baba otoritesine göre biçimlenen, annenin edilgen, çocukların itaatkâr oldukları geleneksel Osmanlı ailesi bu dönemde önemli bir değişim içerisindedir.

Bunun en önemli göstergesi ise baba otoritesinin sarsılmaya başlamasıdır. Baba otoritesinin sarsılması, aile kurumunun işlevini yitirmesine neden olmaktadır.

Roman kurgularına dahil edilen ikinci toplumsal kurum ekonomidir. Ahmet Mithat Efendi, Osmanlı ekonomisinin mevcut durumunu Avrupa ülkelerinin ekonomisiyle karşılaştırmıştır. Karşılaştırmasının sonucunda Osmanlı ekonomisinin tarımda, hayvancılıkta, ticarete ve sanayide çağın oldukça gerisinde olduğunu açık bir biçimde vurgulamıştır. Eğer gereken düzenlemeler yapılmazsa, Osmanlı ekonomisinin kısa zaman sonra bir bütün olarak iflas etme riskiyle karşı karşıya olduğunu belirtmiştir.

Bürokrasi de romanlarda konu edilen toplumsal kurumlardan birisidir. Ahmet Mithat Efendi, Osmanlı bürokrasisini hem bireysel hem de kurumsal düzeyde eleştirmiştir. Bireysel düzeyde rüşvet, kurumsal düzeyde ise iltizam sistemini örnekleyerek on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı bürokrasisinin büyük ölçüde memurların kişisel menfaatlerini temin etmeye dönük bir yapıya dönüştüğünü göstermiştir.

On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunun boş zaman etkinliklerinde de ciddi bir değişim meydana gelmiştir. Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarında yansıdığı şekliyle Osmanlı toplumunun boş zaman etkinliklerindeki değişimi belirleyen en önemli unsur Batı kültürünün toplumda egemen olmaya başlamasıdır. Bu çerçevede Osmanlı hanelerinde piyanonun görülmeye başlanması, tiyatro izleyen bir kitlenin ortaya çıkışı, Batı tipi eğlence mekanlarının İstanbul'da yaygınlaşması değişen boş zaman etkinliklerinin göstergeleridir.

Romanlarda çok fazla ele alınıp detaylandırılmasa da konu edinilen kurumlardan bir tanesi de basındır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre basın, kişisel çıkarı değil toplumsal faydayı esas almalıdır. Ancak Avrupa basınında bu gerçeğin bir karşılığı yoktur. Basın parayla istenilen herşeyin söyletilebileceği bir mecraya dönüşmüştür. Ahmet Mithat Efendi bu durumun yavaş yavaş Osmanlı basınına da sirayet ettiğini belirtmiştir.

Ahmet Mithat Efendi, romanlarında toplumsal bir kurum olarak din konusuyla ilgili ifadeler de yer vermiştir. Osmanlı'nın çok dinli toplum yapısının romanlarına yansıdığını söylemek mümkündür. Bu açıdan Osmanlı toplumunda Müslüman ve gayrimüslimler arasında dinsel farklılığa dayanan özel bir husumet tasvir edilmemiştir. Ancak İslam içerisindeki farklı inanç anlayışlarını temsil eden "Bektaşilik" ve



“Kızılbaşlık” için oldukça eleştirel yargılar kullanmıştır. Ayrıca Batılıların, İslam hakkındaki önyargıları da romanlarında eleştirilmiştir.

Siyaset, Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarında oldukça taraflı bir şekilde öyküye yansıtılmış olan bir toplumsal kurumdur. Ahmet Mithat Efendi, neredeyse bütün romanlarında II. Abdülhamid'in ismini anarak siyasi iletiler vermiştir. İletilerinde açık bir biçimde II. Abdülhamid'e övgüler yağdırmıştır.

Ahmet Mithat Efendi sürgün dönüşünde Yeni Osmanlılardan kopmuş ve II. Abdülhamid'e yakınlaşmıştır. II. Abdülhamid dönemi boyunca gazete ve dergi çıkarabilmiş ve edebi eserlerini yayımlayabilmiştir. II. Abdülhamid'le siyasi ilişkilerini romanlarında da yansıtmıştır.

Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarında toplumsal bir kurum olarak eğitim konusu da detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre mevcut Osmanlı eğitim sistemi biçim ve içerik olarak toplumun ihtiyaçlarına yanıt verememektedir.

Bundan dolayı çocukların eğitimi için yeni mecralar ortaya çıkmaya ve mevcut olanaklar değişim geçirmeye başlamıştır. Bu bağlamda ailelerin, çocuklarının eğitimi için en fazla tercih ettikleri yöntem özel öğretmenlerden evlerde ders aldırılmasıdır.

Daha çok yabancı dil eğitimi ve kız çocuklarının eğitimi için tercih edilen bu yöntem, bazı örneklerde, çocuğun temel eğitim ihtiyacının tamamının evde karşılanması şeklinde gerçekleşmektedir.

Tercih edilen bir başka yöntem ise başta Paris olmak üzere eğitim amacıyla çocukların Avrupa'ya gönderilmesidir. Bu açıdan çocukların Avrupa'ya hukuk, tıp ya da mühendislik eğitimi almak üzere gönderildikleri görülmektedir.

Ayrıca Ahmet Mithat Efendi mevcut eğitim sistemindeki öğretmen, eğitim yöntemi ve ders materyallerinin de çağın oldukça gerisinde olduğunu vurgulamıştır.

Dönemin öğretmenlerini temsil eden Hoca Efendinin, eğitim yöntemi olarak, şiddeti kullandığını ve hiçbir akılcı açıklamaya yer vermeyen bir yaklaşımla öğrencilerinin kafasında kılıç sallar gibi sopa sallayarak korkuyla birşeyler öğretmeye

çalıştığını ayrıca öğrencilerin yaşına uygun ders kitaplarının bulunmadığını özellikle vurgulamıştır.

Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarında vurguladığı bir başka husus da mesleki eğitimidir. Ahmet Mithat Efendi, Osmanlı toplumunda eğitimin sadece devlet kademelerinde iş bulmak için gerekli olduğu tarım, sanayi ve ticarete ise eğitimin gerekli olmadığı gibi bir algı olduğunu belirtmiştir.

Romanlarında, sadece mevcudu yeniden üretmek anlayışına dayanan ve yeniliğe kapalı meslek anlayışının değişmesi bunun için de mesleki eğitimin başlaması gerektiğini vurgulamıştır. Tarımda, sanayide ve ticarete eğitilmiş kişilerin iş başına gelmesiyle Osmanlı'nın Batı ülkeleriyle rekabet edebilecek şekilde üretim ve ticaret yapabilmesinin de yolu açılmış olacaktır.

İncelenen romanlarda tasvir edilen mekanlarda da dönemin toplumsal koşullarına bağlı olarak ortaya çıkan Batılı ve Osmanlı unsurlar birbirlerinden ayrılmıştır. Bu çerçevede İstanbul'un hanelerinden ve semtlerinden Paris'in eğlence mekanlarına kadar çok çeşitli mekân tasvirleri yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla incelenen romanlarda on dokuzuncu yüzyılda yaşanan toplumsal değişimin özelliklerinin yansımaları gözlenmektedir.

Bir bütün olarak bakıldığında Ahmet Mithat Efendi, Osmanlı toplum yapısında bireysel davranış ve tutumlardan toplumsal kurumlara kadar önemli bir değişim tasvir etmektedir. Büyük ölçüde bunalım olarak kendisini gösteren değişim eğer gerekli önlemler alınmazsa kısa zamanda Osmanlı toplumunun varlığını tehlikeye sokacak düzeye gelmiştir. Bu durumun iki nedenden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bunlardan birincisi Batı etkisi ikincisi ise mevcut toplumsal kurumların işlevlerini yitirmiş olmalarıdır. Yaşanan bunalımdan kurtuluş için en fazla önem verdiği kurum eğitimidir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre Osmanlı eğitim sisteminin bir bütün olarak yeniden yapılandırılması, yaşanan toplumsal bunalımın aşılması için en önemli adım olacaktır.

## 5.2. Öneriler

Bu tezde on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı düşünürlerinden Ahmet Mithat Efendi'nin toplum ve eğitim hakkındaki düşüncelerini edebi eserlerine yansıdığı şekliyle incelemek amaçlanmıştır. Ancak Ahmet Mithat Efendi edebi eserler dışında da başta gazete makaleleri ve sosyal bilimlerin diğer alanlarında olmak üzere eser vermiş bir düşünürdür. Dolayısıyla Ahmet Mithat Efendi'nin diğer eserleri de toplum ve eğitim hakkındaki düşünceleri çerçevesinde incelenebilir.

Genel olarak edebi eserler özel olarak da romanlar Türk düşünce tarihi açısından oldukça önemli kaynaklardır. Ahmet Mithat Efendi on dokuzuncu yüzyıl Türk edebiyatında en fazla hikâye ve romana sahip olan bir yazar olmakla beraber dönemin diğer edebiyatçıları ve eserleri de benzer amaçlarla incelenebilir. Bu sayede karşılaştırma yapma olanağına olabileceği gibi dönemin düşünsel atmosferi de daha yakından tanınmış olacaktır.

Tanzimat Dönemiyle birlikte Türk edebiyatına giren roman, dönemin roman yazarları tarafından sadece edebi kaygılarla değil toplumsal, siyasi, kültürel ve ekonomik gibi çok çeşitli amaçlarla da yazılmıştır. Dolayısıyla dönemin romanlarında, yazarların farklı konulardaki düşünceleri de yer bulmuştur. Bu çerçevede eğitim, tarih, sosyoloji, psikoloji, ekonomi, siyaset gibi sosyal bilimlerin çeşitli alanlarından bilim adamlarının roman incelemeleri yapmaları ve romanların kendi alanları için özgün taraflarını ortaya çıkarmaları gerekmektedir.

Genel olarak edebi eserler özel olarak da romanlar, çeşitli açılardan, üretildikleri dönemin özelliklerini yansıtır. On dokuzuncu yüzyıl Türk romanı da dönemin toplum yapısının birçok özelliğini yansıtmaktadır. Bu açıdan romanları, sadece edebiyat derslerinin konusu olmaktan çıkarıp sosyal bilimlerin bütününde ders materyali olarak kullanmak birçok açıdan fayda sağlayacaktır.

Özellikle on yedinci yüzyılın başından itibaren önce duraklama ardından da çöküş yaşan Osmanlı Devleti'nin durumu, devlet adamları ve aydınlar tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmalar çok farklı araçlarla ve amaçlarla yapılmış olsa da devletin ve toplumun içerisinde bulunduğu durum, buhran olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla yapılan tartışmalara biçim ve içerik açısından doğrudan sosyoloji denilemese de sosyolojik

kaygılarla yapıldıkları söylenebilir ve bu tartışmaların sosyolojik düşüncenin gelişimi açısından da değerlendirmek gerekmektedir.





## KAYNAKÇA

### Yararlanılan Kaynaklar

#### *Ahmet Mithat Efendi Kaynakçası*

- Acâyib-i Âlem, (Haz. Kazım Yetiş), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt VII*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.
- Ahmet Metin ve Şirzad, (Haz. Fazıl Gökçek-Özlem Nemutlu), TDK Yayınları, Ankara, 2013.
- Altın Âşıkları, (Haz. M. Fatih Andı), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XVI*. TDK Yayınları, Ankara, 2003.
- Arnavutlar Solyotlar, (Haz. Nuri Sağlam), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XI*. TDK Yayınları, Ankara, 2002.
- Avrupa Âdâb-ı Muâşereti Yahut Alafranga, (Haz. İsmail Doğan ve Ali Gurbetoğlu), Akçağ Yayınları, Ankara, 2001.
- Avrupa’da Bir Cevalan, (Haz. N. Arzu Pala), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- Bahtiyarlık, (Haz. Nuri Sağlam), TDK Yayınları, Ankara, 2000.
- Cellât, (Haz. Nuri Sağlam), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt X*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.
- Cinli Han, (Haz. Necat Birinci), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XIV*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.
- Çengi, (Haz. Erol Ülgen), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt V*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.
- Diplomalı Kız, (Haz. M. Fatih Andı), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XII*. TDK Yayınları, Ankara, 2003.
- Demir Bey yahut İnkişah-ı Esrar, (Haz. M. Fatih Andı), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XI*. TDK Yayınları, Ankara, 2002.
- Dünyaya İkinci Geliş yahut İstanbul’da Neler Olmuş, (Haz. Kâzım Yetiş), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt I*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.

- Dürdane Hanım, (Haz. M. Fatih Andı), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt VII*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.
- Eski Mektuplar, (Haz. Ali Şükrü Çoruk), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XVI*. TDK Yayınları, Ankara, 2003.
- Esrâr-ı Cinâyât, (Haz. Ali Şükrü Çoruk), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt IX*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.
- Felâtun Bey ve Râkım Efendi, (Haz. Necat Birinci), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt I*. TDK Yayınları, 2000.
- Fenni Bir Roman yahut Amerika Doktorları, (Haz. M. Fatih Andı), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XI*. TDK Yayınları, Ankara, 2002.
- Gönüllü, (Haz. Erol Ülgen), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XIV*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.
- Gürcü Kızı Yahut İntikam, (Haz. Kazım Yetiş), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XII*. TDK Yayınları, Ankara, 2003.
- Hasan Mellâh yahut Sır İçinde Esrar, (Haz. Ali Şükrü Çoruk), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt II*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.
- Haydut Montari, (Haz. Erol Ülgen), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XII*. TDK Yayınları, Ankara, 2003.
- Hayret, (Haz. Nuri Sağlam), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt X*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.
- Henüz On Yedi Yaşında, (Haz. Nuri Sağlam), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt VII*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.
- Hüseyin Fellah, (Haz. M. Fatih Andı), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt I*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.
- Jön Türk, (Haz. Kazım Yetiş), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XVI*. TDK Yayınları, Ankara, 2003.
- Kafkas, (Haz. Erol Ülgen), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt V*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.
- Karnaval, (Haz. Kazım Yetiş), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt VIII*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.
- Menfa, (Haz. Handan İnci), Kapı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Mesâil-i Muğlâka, (Haz. Kâzım Yetiş), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XVI*. TDK Yayınları, Ankara, 2003.

Müşahadat, (Haz. Necat Birinci), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XIII*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.

Paris'e Bir Türk, (Haz. Erol Ülgen), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XIV*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.

Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi, (Haz. M. Fatih Andı), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XII*. TDK Yayınları, Ankara, 2003.

Süleyman Muslî, (Haz. M. Fatih Andı), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt V*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.

Taaffüf, (Haz. Ali Şükrü Çoruk), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt XIV*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.

Üss-i İnkılap, (Haz. İ. Nebi Uysal), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.

Vah, (Haz. Kazım Yetiş), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt VIII*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.

Yeryüzünde Bir Melek, (Haz. Nuri Sağlam), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt VI*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.

Zeyl-i Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar, (Haz. Ali Şükrü Çoruk), *Bütün Eserleri – Romanlar Cilt III*. TDK Yayınları, Ankara, 2000.



### Diğer Kaynaklar

- Aktaş, Ş. (2013). *Anlatma Esasına Bağlı Edebî Metinlerin Tahlili Teori ve Uygulama*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Akyüz, K. (1995). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*. İstanbul: İnkılap.
- Akyüz, Y. (2009). *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000 – M.S. 2009*. Ankara: Pegem.
- Armağan, M. (Yay. Haz.). (2007). *Ahmet Midhat Efendi Kitabı*. İstanbul: Beykoz Belediyesi Kültür Yayınları.
- Arslan, Fazlı. (Ed.). (2013). *İlim ve Fennin Reis-i Mütefekkeri Ahmet Midhat Efendi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Aslan, C. (2014). *Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Eğitim Bilimleri Alanında Yurt Dışına Öğrenci Gönderilmesi Olgusu (1923-1940)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Baydar, M. (1954). *Ahmet Mithat Efendi: Hayatı Sanatı Eserleri*. İstanbul: Varlık.
- Berkes, N. (2005). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: YKY.
- Beydilli, K. (2013). Yeniçeri. TDV İslam Ansiklopedisi, c, 43, 450-462.
- Can, Ö. F. (2017). Zübdetü'l-Hakâyık Neyi Anlatır: Saray ve 93 Harbi. M. Y. Ertaş ve H. Kılıçaslan, (Haz.). *Osmanlı'da Yönetim ve Savaş* (s. 237-250). İstanbul: Mahya.
- Çapanoğlu, M. S. (1964). *İdeal Gazeteci Efendi Babamız Ahmet Mithat*. İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları.
- Çonoğlu, S. (2015). *Hikâye ve Romanlarında Ahmet Mithat Efendi: Bir Hayat Hikayesinin Kâğıttan Tanıkları*. İstanbul: Ötüken.
- Çetin, İ. (2016). Nitel İçerik Analizi. M. Y. Özden ve L. Durdu (Haz.). *Eğitimde Üretim Tabanlı Çalışmalar İçin Nitel Araştırma Yöntemleri*, (s.125-148). Ankara: Anı.
- Çetin, N. (2004). *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü.
- Çetin, N. (2016). *Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı*. Ankara: Nobel.
- Çetinsaya, G. (2001). Abdülhamid'i Anlamak: 19. Yüzyıl Tarihçiliğine Bir Bakış. *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Sempozyum Bildirileri*, (s.137-146). İstanbul: Metis.
- Devellioğlu, F. (1993). *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*. Ankara: Aydın.
- Dino, G. (2008). *Türk Romanının Doğuşu*. İstanbul: Agora.

- Doğan, İ. (1991). *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi (Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma)*. İstanbul: İz.
- Doğan, İ. (1999). *Sokaktaki Yabancı: İşyerlerine Yansıyan Kültürel Eğilimler*. İstanbul: Sistem.
- Doğan, İ. (2001). Önsöz. Ahmet Mithat. *Avrupa Âdâb-ı Muâşeretî Yahut Alafranga*. (s. 7-8). Ankara: Akçağ.
- Doğan, İ. (2004). *Toplum ve Eğitim Sorunları Üzerine Felsefi ve Sosyolojik Tahliller*, Ankara: Pegem.
- Doğan, İ. (2009). *Dünden Bugüne Türk Ailesi Sosyolojik Bir Değerlendirme*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Doğan, İ. (2010). *Türk Eğitim Tarihinin Ana Evreleri: Kurumlar, Kişiler ve Söylemler*. Ankara: Nobel.
- Doğan, İ. (2011). *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Nobel.
- Doğan, İ. (2012). *Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem.
- Doğanay, F. K. (2011). *Tanzimat'tan Cumhuriyete Rüşdiye Mektepleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi: Erzurum.
- Doğanay, M. (2008). *Ahmed Midhat Efendi'nin İstanbul'u*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.
- Durgun, H. H. (2015). *Ahmet Mithat Efendi ve Edebiyat*. İstanbul: Dergâh.
- Enginün, İ. (2014). *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*. İstanbul: Dergâh.
- Esen, N. ve Köroğlu, E. (Haz.) (2006). *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Esen, N. (2012). *Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar*. İstanbul: İletişim.
- Esen, N. (2014). *Hikâye Anlatan Adam: Ahmet Mithat*. İstanbul: İletişim.
- Findler, C. (1999). *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*. (A. Anadol, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Gemici, N. (2009). Namık Kemâl'in Ahmed Midhat Efendi'yle Olan Fikri Ayrılıklarının Ortaya Çıkışı ve Sebepleri. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, (180), 65-85.
- Genç, M. (2000). İltizam. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c, 22, 154-158.
- Gökçek, F. (2006). *Osmanlı Kapısında Büyümek: Ahmet Mithat Efendi'nin Hikâye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlılar*. İstanbul: İletişim.

- Gökçek, F. (2012). *Küllerinden Doğan Anka: Ahmet Mithat Efendi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Dergâh.
- Güler, A., Halıcıoğlu, M. B., Taşgın, S. (2015). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Teorik Çerçeve - Pratik Öneriler – 7 Farklı Nitel Araştırma Yaklaşımı Kalite ve Etik Hususlar*. Seçkin: Ankara.
- Hikmet, İ. (1932). *Ahmet Mithat*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.
- İbrahimov, O. (2006). *Tuna Vilayet Gazetesi 1865-1866*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- İnalcık, H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. (R. Sezer, Çev.). İstanbul: YKY.
- İşbilir, Ö. (2002). Kuyucu Murad Paşa. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C, 26, 507-508.
- Kantarcıoğlu, S. (2007). *Türk ve Dünya Romanlarında Modernizm*. İstanbul: Paradigma.
- Keçeci, S. K. (2011). *Haremden Mektebe: Osmanlı Devleti'nde Kadın Eğitimi*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.
- Kerman, Z. (2009). *Yeni Türk Edebiyatı İncelemeleri*. İstanbul: Dergâh.
- Koz, S. (2002). Ahmet Mithat Efendi'nin Eserleri. *Kitap-lık*, (54), 161-173.
- Kökden, U. (2002). Ahmet Mithat Efendi'nin Büyük Ailesi. *Kitap-lık*, (54), 156-159.
- Kökden, U. (2012). Ahmet Mithat Efendi'nin Büyük Ailesi. M. Miyasoğlu (Haz.). *Ahmet Mithat Efendi*. (62-75). Kültür ve Turizm Bakanlığı: Ankara.
- Köroğlu, E. (2006). Tanpınar'a Göre Ahmet Mithat: Esere Hayattan Girmek Yahut Eseri Hayatla Yargılamak. N. Esen, ve E. Köroğlu (Haz.). *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar* (s. 329-337). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Kuban, D. (2007). *Osmanlı Mimarisi*. İstanbul: YEM.
- Kudret, C. (1962). *Ahmet Mithat*. Ankara: TDK.
- Lewis, B. (1998). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. (M. Kıratlı, Çev.). Ankara: TTK.
- Mardin, Ş. (1997). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim.
- Merriam, S. B. (2013). *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. (S. Turan, Çev. Ed.). Ankara: Nobel.
- Mithat, A. H., & Kocahanoğlu, O. S. (1997). *Midhat Paşa'nın hatıraları* (C 2). İstanbul: Temel Yayınları.

- Miyasoğlu, M. (Ed.). (2012a). *Ahmet Midhat Efendi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Miyasoğlu, M. (Haz.). (2012b). *Vefatının 100. Yılında Ahmet Midhat Efendi Aramağarı*. İstanbul: Beykoz Belediyesi.
- Moran, B. (2016). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a*. İstanbul: İletişim.
- Neuman, W. L. (2006). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar Cilt 1*. (S. Özge, Çev.). İstanbul: Yayın Odası.
- Neumann, C. (1999). *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*. (M. Arun, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı ve Yurt Yayınları.
- Okay, O. M. (1989). Ahmed Midhat Efendi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C, 2, 100-103.
- Okay, O. (2002). Teşebbüse Sarfedilmiş Bir Hayatın Hikâyesi. *Kitap-lık*, (54), 130-136.
- Okay, O. (2008). *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*. İstanbul: Dergâh.
- Örenç, A. F. (2001). Yakın Tarihimizde Rodos Adası (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Öz, M. (2005). *Kanun-ı Kadîmin Peşinde: Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları (XVI. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıl Başlarına)*. İstanbul: Dergâh.
- Özön, M. N. (1985). *Türkçede Roman*. İstanbul: İletişim.
- Parla, J. (2012). *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım*. İstanbul: İletişim.
- Rado, Ş. (1986). *Ahmet Mithat Efendi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Ritzer, G. (2011). *Klasik Sosyoloji Kuramları*. (H. Hülür, Çev.). Ankara: De Ki.
- Schreier, M. (2013). *Qualitative Content Analysis in Practice*. London: Sage.
- Sezer, A. (2005). *Bezm-i Âlem Valide Sultan* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Anadolu Üniversitesi: Eskişehir.
- Shaw, S. J. (1994). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye Birinci Cilt: Gaziler İmparatorluğunun Yükselişi ve Çöküşü 1280-1808*. (M. Harmancı, Çev.). İstanbul: E Yayınları.
- Shaw, S. J. ve Shaw, E. K., (2000). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye İkinci Cilt: Reform, Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye'nin Doğuşu 1808-1975*. (M. Harmancı, Çev.). İstanbul: E Yayınları.
- Shaw, S. J. (2008). *Eski ve Yeni Arasında: Sultan III. Selim Yönetiminde Osmanlı İmparatorluğu (1789-1807)*. (H. Güldü, Çev.). İstanbul: Kapı.

- Somel, S. A. (2010). *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin*. İstanbul: İletişim.
- Siyavuşgil, S. E. (1978). Ahmed Midhat Efendi. *İslâm Ansiklopedisi*, C,1, 184-187, İstanbul: MEB.
- Somel, S. A. (2014). *Osmanlı İmparatorluğu Ansiklopedisi*. (N. Elhüseyni, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Sungu, İ. (1955). Ahmet Mithat Efendi'nin Hayatı Üzerine Konferans. H. T. Us. *Bir Jübilenin İntiba'ları: Ahmed Midhat'ı Anıyoruz!*. H. T. Us (Haz.). (s. 28-71). İstanbul: Vakit.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Çözümlemenin Kısa Tarihi*. (O. Akınhay, Ç.). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Şentürk, L. (2015). *Ahmet Mithat Efendi ve Eğitim*. Bursa: Ekin.
- Tanör, B. (1998). *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri:(1789-1980)*. İstanbul: YKY.
- Tanpınar, A.H. (2014). *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyat Tarihi*. İstanbul: Dergâh.
- Tunaya, T. Z. (2003). *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938): I Kanun-ı Esasi ve Meşrutiyet Dönemi (1876-1918)*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tüzer, İ. (2014). *Ahmet Mithat Anlatularında Kimlik İnşası ve Modernizm*. Ankara: Akçağ.
- Uç, H. (2000). *Ahmet Mithat San'at ve Edebiyatı*. Ankara: Bizim Büro.
- Uğurcan, S. (1986). Ahmet Midhat Efendi'nin Hatıratı ile Romanları Arasındaki Münasebet. *Marmara Üniv. Türklük Araştırmaları Dergisi*, (2), 185-199.
- Uğurcan, S. (2006). Ahmed Midhat Efendi ve Elinden Tuttukları. N. Esen ve E. Köroğlu (Haz.). *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar*. (s. 289-308). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Uluyazman, A. (1995). Hatıralarla Ahmet Mithat Efendi. *Türk Dili: Dil ve Edebiyat Dergisi*, (521), 606-611.
- Uraz, M. (1940-1941). *Ahmet Mithat: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Yazılarından Seçme Parçalar*. İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi.
- Us, H. T. (Haz.) (1955). *Bir Jübilenin İntiba'ları: Ahmed Midhat'ı Anıyoruz!*. İstanbul: Vakit.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1987). *Midhat ve Rüştü Paşaların Tevkiflerine Dair Vesikalar*. Ankara: TTK.

- Ülgen, E. (1994). *Ahmet Midhat Efendi'de Çalışma Fikri*. İstanbul: Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1994). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken.
- Varlık, B. (1985). Yerel Basının Öncüsü Vilayet Gazeteleri. *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. C, I, 99-102. İstanbul: İletişim.
- Yazgıç, K. (1940). *Ahmet Mithat Efendi: Hayatı ve Hatıraları*. İstanbul: Tan Matbaası.
- Yazgıç, K. (1955). Ahmed Midhatın Büyük Oğlu Kâmil Yazgıç'ın Sözleri. H.T. Us (Haz.). *Bir Jübile'nin İniba'ları: Ahmed Midhat'ı Anıyoruz!*. İstanbul: Vakit.
- Yeşilyurt, Ş. (2014). *Ahmet Mithat Efendi'nin Romancılığı*. Ankara: Akçağ.
- Yetiş, K. (Yay. Haz.). (2013). *Ölümünü 100, Yılında Ahmet Mithat Efendi Sempozyumu 24-25 Aralık 2012*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları.
- Yıldırım, A., Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin.
- Yılmaz, D. (2002). *Roman Kavramı ve Türk Romanının Doğuşu*. İstanbul: Ozan.
- Yivli, O. (2009). *Alev Alatlı'nın Romancılığı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

**Ahmet Mithat Efendi'nin Eserleri\***

*Hâce-i Evvel*, Bağdat Vilâyet Matbaası, Bağdad, 1286 [1869].

[*Su-i Zan – Esâret*] (Letâif-i Rivayat:1), Muharrîrin Zâtına Mahsûs Matbaa, İstanbul, 1287 [1870].

*Gençlik – Teehhül*, (Letâif-i Rivayat:2), Muharrîrin Zâtına Aid Matbaa, İstanbul, 1287 [1870].

*Felsefe-i Zenan*, (Letâif-i Rivayat:3), Muharrîrin Zâtına Aid Matbaa, İstanbul, 1287 [1870].

*Gönül – Mihnet-keşân*, (Letâif-i Rivayat:4), Muharrîrin Zâtına Mahsûs Matbaa, İstanbul, 1287 [1870].

*Firkat*, (Letâif-i Rivayat:5), Muharrîrin Zâtına Aid Matbaa, İstanbul, 1287 [1870].

*Hâce-i Evvel, Akâyid ve Ahlak ve Fünûn-ı Lâzime Hulâsasını Müştemil Risâledir*, Bağdat Vilâyet Matbaası, Bağdad, 1286 [1870].

*Hâce-i Evvel, Nevresidegâna Fünûn-i Lâzimenin Hulâsasını Arz Eder Risâledir*, (8 Cüz), Muharririn Zâtına Mahsus Matbaa, İstanbul, 1287 [1870-71].

1. Cüz: *Hesâb*
2. Cüz: *Hendese*
3. Cüz: *Kozmoğrafya ve Tabakâtü 'l-arz*
4. Cüz: *Coğrafya*
5. Cüz: *Hey'et*
6. Cüz: *Hikmet*
7. Cüz: *Târih*
8. Cüz: *Turûk-ı Ma'îşet*

*Kıssadan Hisse. Kıssadan Hisse Alır Âkiller*, Muharririn Zâtına Mahsus Matbaa, İstanbul, 1287 [1870].

---

\* Sabri Koz'un (2002) yayım yılına göre hazırladığı kaynakça aynen alınmıştır.

*Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye* (Muharriri: Şinâsî) *Hikemiyâtının Ahvâlini Tasvîr*.  
(Musavviri: Ahmed Midhat) Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1288 [1871].

*Yeniçeriler*, (Letâif-i Rivayat:6), Muharrîrin Zâtına Mahsûs Matbaa, İstanbul, 1288  
[1871].

*Eyvâh*, (Letâif-i Rivayat:7), Muharrîrin Zâtına Aid Matbaa, İstanbul, 1288 [1871].

*Kâinât*, (Kütübhâne-i Târîh) *Mukaddime*. Avrupa: Birinci Kısımın Birinci Cildi: *İngiltere*,  
Muharririn Zâtına Mahsûs Matbaa, İstanbul, 1288 [1871].

*Kâinât*, (Kütübhâne-i Târîh) Avrupa: Birinci Kısımın İkinci Cildi: *Danimarka*, Muharririn  
Zâtına Mahsûs Matbaa, İstanbul, 1288 [1871].

*Kâinât*, (Kütübhâne-i Târîh). Avrupa: Birinci Kısımın Üçüncü Cildi: *İsveç Norveç*,  
Muharririn Zâtına Mahsûs Matbaa, İstanbul, 1288 [1871].

*Kâinât*, (Kütübhâne-i Târîh). Avrupa: Birinci Kısımın Dördüncü Cildi: *Rusya*, Muharririn  
Zâtına Mahsûs Matbaa, İstanbul, 1288 [1871].

*Ölüm Allah'ın Emri*, (Letâif-i Rivayat:8), Haçapulo Çarşısı'nda 13 Numaralı Matbaa,  
İstanbul, 1291 [1874].

*Açık Baş Unvanıyla Bir Komediyayı Hâvîdir*, Beyoğlu'nda Haçapulo Çarşısı'nda 13  
Numrolu Şark Matbaası, İstanbul, 1291 [1874].

*Ahz-ı Sâr yahud Avrupa'nın Eski Medeniyeti*, 4 Perde Tiyatro Dramı, Kırk Anbar  
Matbaası, İstanbul, 1291 [1874].

*Avrupa'nın Eski Medeniyeti*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1291 [1874].

*Dünyaya İkinci Geliş yahud İstanbul'da Neler Olmuş*, Beyoğlu'nda Haçapulo Çarşısı'nda  
13 Numrolu Şark Matbaası, İstanbul, 1291 [1874].

*Hasan Mellâh yahud Sır İçinde Esrâr*, Beyoğlu'nda Haçapulo Çarşısı'nda 13 Numrolu  
Şark Matbaası, İstanbul, 1291 [1874].

*Hükm-i Dil*, Yay.: *Mehmed Cevdet*, Beyoğlu'nda Haçapulo Çarşısı'nda 13 Numrolu Şark  
Matbaası, İstanbul, 1291 [1874].

*Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1292 [1875].



*Hokkabaz Kitabı*, Fransızcadan çeviri, Sahibi: Mehmet Cevdet, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1292 [1875].

*Hüseyin Fellâh*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1292 [1875].

*Zeyl-i Hasan Mellâh yâhud Sır İçinde Esrâr*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1292 [1875].

*Kâinât*, [(Kütübhâne-i Târîh). Avrupa: Birinci Kısımın Beşinci Cildi]: Fransa, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1292 [1875].

*Kâinât*, [(Kütübhâne-i Târîh)]. Avrupa: Birinci Kısımın Altıncı Cildi]: Peyi Ba ya'ni Belçika ile Felemenk, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1292 [1875].

*Karı Koca Masalı. Ramazâniye*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1292 [1875].

*Kâinât*, [(Kütübhâne-i Târîh)]. Avrupa: Birinci Kısımın Yedinci Cildi]: Almanya, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1293 [1876].

*Menfa*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1293 [1876].

*Paris'de Bir Türk*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1293 [1876].

*Bir Gerçek Hikâye. Bir Fitnekâr*, (Letâif-i Rivâyât: 9), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1293 [1876].

*Çengi*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1294 [1877].

*Kafkas*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1294 [1877].

*Nasib. Bekârlık Sultânlık mı Dedin?*, (Letâif-i Rivâyât: 10), Saâhibi: Mehmed Cevdet, İstanbul, 1294 [1877].

*Süleyman Muslî*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1294 [1877].

*Üç Yüzlü Karı*, Paul de Kock'tan çeviri, Ebüzziya Tevfik ile birlikte, Mihran Matbaası, İstanbul, 1294 [1877].

*Üss-i İnkılâp. Kırım Muhârebesinden Cülûs-ı Hümayûna Kadar*, (Kısm-ı evvel), Takvîmhâne-i Âmire, 1294 [1877].

*Zuhûr-ı Osmâniyân*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1294 [1877].

*Üss-i İnkılâp. Cülûs-ı Hümayûndan Bir Seneye Kadar*, (Kısm-1 sâni), Takvîm-i Vekâyî Matbaası, İstanbul, 1295 [1878].

*Târîhçe-i İnkılâb yâhud Çerkes Hasan'ın Terceme-i Hâli*, by., [İstanbul] ty.,

*Târîh-i Umûmi (Kısm-ı evvel). Ezmine-i Mütekaddime Târîhi*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1295 [1878].

*Zübdetü'l-hakâyık*, Takvîm-i Vekâyî Matbaası, İstanbul, 1295 [1878].

*Ekonomi Politik*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1296 [1879].

*Hilâl-i Ahmer Cemiyet-i İnsâniyenin Târîhi*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1296 [1879].

*Konak yahut Şeyh Şâmil'in Kafkasya Muhârebâtında Bir Hikâye-i Garîbe*, Adolf Mützelburg'un (Muçelburg) Almanca eserinden çeviri, Vizantal ile birlikte Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1296 [1879].

*Medhal ve Târîh-i Fünûn-ı Coğrafya*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1296 [1879].

*Sevdâ-yı Sa'y ve Amel [Teşrik-i Mesâî – Taksîm-i Mesâî ile]*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1296 [1879].

*Târîh-i Umûmî. (Kısm-ı sâni). Ezmine-i Mutavassıta Târîhi*, İstanbul, 1296 [1879].

*Yeryüzünde Bir Melek*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1296 [1879].

*Kâinât*, (Kütübhâne-i Târîh) Avrupa: Birinci Kısmın Sekizinci Cildi: *Hükûmât-ı Cermâniye*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1297 [1880].

*La Dam o Kamelya*, Aleksandr Dümazâde'den çeviri [*La dame aux cameliâs, Alexandre Dumas Fils*], Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1297 [1880].

*Amirl Bing*, adı verilmeyen bir yazardan çeviri, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1297 [1880].

*Antonin*, Aleksandr Dumas Fils'den çeviri, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1298 [1881].

*Bir Kadının Hikâyesi*, Aleksandr Dumas Fils'den çeviri, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1298 [1881].

*Antonin*, Aleksandr Dumas Fils'den çeviri, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1298 [1881].

*Henüz 17 Yaşında*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1298 [1881].

*Kâinât*, (Kütübhâne-i Târîh) Avrupa: Birinci Kısımın Dokuzuncu Cildi: *Avusturya*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1298 [1881].

*Kâinât*, (Kütübhâne-i Târîh) Avrupa: Birinci Kısımın Onuncu Cildi: *İsviçre*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1298 [1881].

*Kâinât*, (Kütübhâne-i Târîh) Avrupa: Birinci Kısımın Onbirinci Cildi: *Portugal*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1298 [1881].

*Kâinât*, (Kütübhâne-i Târîh) Avrupa: Birinci Kısımın Onikinci Cildi: *İspanya*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1298 [1881].

*Kâinât*, (Kütübhâne-i Târîh) Avrupa: Birinci Kısımın Onüçüncü Cildi: *İtalya*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1298 [1881].

*Kâinât*, (Kütübhâne-i Târîh) Avrupa: Birinci Kısımın Ondördüncü Cildi: *Yunanistan*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1298 [1881].

*Kâinât*, (Kütübhâne-i Târîh) Avrupa: Birinci Kısımın Onbeşinci Cildi: *Asya*, İkinci Kısımın Birinci Cildi, *Devlet-i Osmâniye*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1298 [1881].

*Karnaval*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1298 [1881].

*Nevm ve Hâlât-ı Nevm*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1298 [1881].

*Acâ'ib-i Âlem*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1299 [1882].

*Dürdâne Hanım*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1299 [1882].

*Gabriel'in Günâhı*, Charles Mérouvel'den çeviri, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1299 [1882].

*Peçeli Kadın*, Emile Richebourg'tan çeviri, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1299 [1882].

*Vâh*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1299 [1882].

*Yeni Ölçülere Açık Hesâb*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1299 [1882].

*Merdûd Kız*, Emile Richebourg'tan çeviri, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1300 [1883].

*Müdâfaa, Ehl-i İslamı Nasrâniyete Da'vet Edenlere Karşı Kaleme Alınmıştır, [1. Cilt]*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1300 [1883].

*Müdâfaaya Mukâbele Mukâbeleye Müdâfaa, Mösyö Dvayt'ın [Dwight] "Müdâfaa"ya Mukâbelesine Karşı Ahmed Midhat Efendi'nin Müdâfaası*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1300 [1883].

*Su*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1300 [1883].

*Cellâd*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1301 [1884].

*Çengi yâhud Dâniş Çelebi*, (3 Perde Millî Oyun), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1301 [1884].

*Çerkes Özdenler*, (3 Perde Millî Dram), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1301 [1884].

*Esrâr-ı Cinâyât*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1301 [1884].

*Fürs-i Kadimde Bir Fâcia yâhud Siyâvuş*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1301 [1884].

*Muhâberât ve Muhâverât*, Muallim Nâcî ile, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1301 [1884].

*Müdâfaa*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, [2. Cilt], İstanbul, 1301 [1884].

*Orsival Cinayeti*, Emile Gaboriau'dan çeviri, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1301 [1884].

*Volter 20 Yaşında yâhud İlk Muaşakası*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1301 [1884].

*Bahtiyârlık*, (Letâif-i Rivâyât:11), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1302 [1885].

*Cinli Han*, (Letâif-i Rivâyât:12), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1302 [1885].

*Obur*, (Letâif-i Rivâyât:13), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1302 [1885].

*Bir Tevbe-kâr*, (Letâif-i Rivâyât:14), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1302 [1885].

*Hayret*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1302 [1885].

*Hüsrevnâme*, Xenéphon'dan, Dasser'nin Fransızca çevirisinden çeviri, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1302 [1885].

*İlhâmât ve Taglitât. Psikoloji yani Fenn-i Menâfiü'r-rûha Dâir Bazı Mülâhazât*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1302 [1885].

*Lü'lü-i Asfer*, Georges Pradel'den çeviri, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1302 [1885].

*Müdâfaa, Hristiyanlığın Mâzisi Hâli İstikbâli. Fransa Müellifin-i Meşhûresinden Şatobriyan'a Reddiye Olmak Üzere Kaleme Alınmıştır*, [3. Cilt], Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1302 [1885].

*Abdest ve Namaz, Mübtediler İçin Kıraat Kitabı*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1303 [1886].

*Alayın Kraliçesi*, Adı verilmeyen bir yazarın Fransızca eserinden çeviri, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1303 [1886].

*Kamere Âşık*, Paul de Kock'dan çeviri, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1303 [1886].

*Mufassal, Târih-i Kurûn-ı Cedîde*, Cild-i evvel, [Tercümân-ı Hakikat Matbaası], İstanbul, 1303 [1886].

*Mufassal, Târih-i Kurûn-ı Cedîde*, Cild-i sâni, [Tercümân-ı Hakikat Matbaası], İstanbul, 1303 [1886].

*Sağlık, Mübtediler İçin Kıraat Kitabı*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1303 [1886].

*Terbiyeli Çocuk, Mübtediler İçin Kıraat Kitabı*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1303 [1886].

- Beşir Fuad*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- Çingene*, (Letâif-i Rivâyât:15), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- Çifte İntikam*, (Letâif-i Rivâyât:16), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- Hulâsa-i Hümayunnâme*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1304 [1887].
- Vakit Geçirmek*, (Musâhabât-ı Leyliye: 1), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- Ömür Uzunluğu*, (Musâhabât-ı Leyliye: 2), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- Teehhül*, (Musâhabât-ı Leyliye: 3), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- Tasarrufât-ı Kimyeviye*, (Musâhabât-ı Leyliye: 4), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- İ'tiyâd*, (Musâhabât-ı Leyliye: 5), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- Kadınlarda Hıfz-ı Cemâl*, (Musâhabât-ı Leyliye: 6), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- Volter*, (Musâhabât-ı Leyliye: 8-9), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- İ'tizârât*, (Musâhabât-ı Leyliye: 10), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- Para!*, (Letâif-i Rivâyât:17), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- Kismetinde Olanın Kaşığında Çıkar*, (Letâif-i Rivâyât:18), Arsene Houssay'dan çeviri-uyarlama, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- Sıhr-i Sirâcî*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- Şopenhauer'in Hikmet-i Cedîdesi*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1304 [1887].
- Arnavudlar Solyotlar, Târîhe Müstenid Bir Roman*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1305 [1888].

*Berekât-ı Tenâsüliye*, (Musâhabât-ı Leyliye: 11), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1305 [1888].

*Babalar Oğullar*, (Musâhabât-ı Leyliye: 12), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1305 [1888].

*Bilgiç Kız*, Hector Malot'dan çeviri, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1305 [1888].

*Demir Bey yâhud İnkîşâf-ı Esrâr*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1305 [1888].

*Fennî Bir Roman yâhud Amerika Doktorları*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1305 [1888].

*Haydut Montari*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1305 [1888].

*Kadınlarda Tezyîd-i Cemâl* (Musâhabât-ı Leyliye: 13), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1305 [1888].

*Medrese-i Süleymâniye, Tedrisât-ı İbtidâiye*, (1. Defter), *Envâ'-ı Hurûf, Birinci Defter İçin Yapılmış Rehnûmâ-yı Muâllimin*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1305 [1888].

*Medrese-i Süleymâniye, Tedrisât-ı İbtidâiye, Hareke, Sükûn, Harf-i Med, Üç Aylık Müretteb Ders İçin Meşk Mecmuası*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, ty.[1305?], (Cüz: 2).

[*Medrese-i Süleymâniye, Tedrisât-ı İbtidâiye*,] *Rehnûmâ-yı Muâllimin Kitapları İçin Rehnûmâyı Muâllimîn*, by., [İstanbul], ty. [1305?]

*Mufassal, Târîh-i Kurûn-ı Cedîde*, Cild-i sâlis, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1305 [1888].

*Paspasdaki Esrâr. Musavver Roman*, Léon de Tinseau'dan çeviri, Bahriye Matbaası, İstanbul, 1305 [1888].

*Çiçekler*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889], [Çocuklar Kütübhânesi].

*Dünya (Amerika)*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889], [Çocuklar Kütübhânesi].

*Dünya (Asya)*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889], [Çocuklar Kütübhânesi].

*Dünya (Coğrafya Istilâhâtı)*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889], [Çocuklar Kütübhânesi].

*Dünya (Afrika ve Avustralya)*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889], [Çocuklar Kütübhânesi].

*Gürce Kızı yâhud İntikam*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889].

*Hayvanlar*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889], [Çocuklar Kütübhânesi].

*Terakki*, (Musâhabât-ı Leyliye: 14), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1306 [1889].

*İstidâd-ı Etfâl*, (Musâhabât-ı Leyliye: 15), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1306 [1889].

*Tegaddi*, (Musâhabât-ı Leyliye: 16), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1306 [1889].

*Kuşlar*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889], [Çocuklar Kütübhânesi].

*Medrese-i Süleymâniye, Tedrisât-ı İbtidâiye*, (2. Defter), *Hareke, Sükûn, Harf-i Med, İkinci Defter İçin Yapılmış Rehnümâ-yı Muâllimîn*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1306 [1889].

*Medrese-i Süleymâniye, Tedrisât-ı İbtidâiye, Hurûf-ı Kâmeriye ve Şemsiye-Tenvîn-Usûl-i İmlâ Mebâdisi*, (3. Defter), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1306 [1889].

*Meyveler*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889], [Çocuklar Kütübhânesi].

*Müntahabât-ı Ahmed Midhat*, (Cild-i evvel), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889].

*Müntahabât-ı Ahmed Midhat*, (Cild-i sâni), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889].

*Nebatlar*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889], [Çocuklar Kütübhânesi].

*Nedamet mi? Heyhat!*, Émile Augier'den çeviri, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889].



*Yürüyen Hayvanlar*, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889], [Çocuklar Kütübhânesi].

*Üç Cins Mahlûk*, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1306 [1889], [Çocuklar Kütübhânesi].

*Ahbâr-ı Âsâra Ta'mîm-i Enzâr*, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1307 [1890].

*Aleksandr Stradella*, Friedrich von Flutow'un "Stradella" adlı operasından iktibas, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1307 [1890].

*Avrupa'da Bir Cevalân. Efendi-i Müşârinileyh Hazretlerinin İstokholm Şehrindeki Müsteşrikin Kongresine Vuku'ı Me'muriyetleri Hasebiyle Avrupa'da İcrâ Eylemiş Oldukları Seyâhat Üzerine Kaleme Aldıkları Seyâhatnâmedir*, Tercüman-ı Hakîkat Matbaası, 1307 [1890].

*Harekât*, (Musâhabât-ı Leyliye: 17), Tercüman-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1307 [1890].

*Bir Mektub*, (Musâhabât-ı Leyliye: 18), Tercüman-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1307 [1890].

*İki Mektub*, (Musâhabât-ı Leyliye: 19), Tercüman-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1307 [1890].

*Terakkiyât-ı Hâzıra ve Mesâkin*, (Musâhabât-ı Leyliye: 20), Tercüman-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1307 [1890].

*Diplomalı Kız*, (Letâif-i Rivâyât:19), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1307 [1890].

*Dolabdan Temâşâ*, (Letâif-i Rivâyât:20), Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1307 [1890].

*Hallü'l-ukâd*, Tercüman-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1307 [1890].

*Müntahabât-ı Ahmed Midhat*, (Cild-i sâlis), Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1307 [1890].

*Paris 'de 30.000 Budî*, Tercüman-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1307 [1890].

*Rikalda yâhud Amerika 'da Vahşet Âlemi*, Tercüman-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1307 [1890].

- Şeytan Kaya Tılsımı*, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1307 [1890].
- Udolf Hisârı*, Mary Ann Radcliffe'tan çeviri, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1307 [1890].
- Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyeye Müdâfaa*, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1308 [1891].
- Edvâr-ı Askeriye*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1308 [1891].
- Müşâhedât*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1308 [1891].
- San'atkâr Nâmûsu*, Octave Feuillet'den çeviri, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1308 [1891].
- Sid'in Hulâsası*, Pierre Corneille'den özetlenmiş düzyazı çeviri, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1308 [1891].
- Zâbit*, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1308 [1891].
- Ahmed Metîn ve Şîrzâd, Hakâyık-ı Târîhiye Üzerine Müesses Roman*, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1309 [1892].
- Hayâl ve Hakikat*, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1309 [1892].
- Sayyâdâne Bir Cevelân, İzmid Körfezi'nde Bir Mesîre-i Saydiyyeyi Hâvîdir*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1309 [1892].
- İstibşar, Amerika'da Neşr-i İslam Teşebbüsü*, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1310 [1893].
- İki Hud'akâr*, (Letâif-i Rivâyât: 21), Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1311 [1894].
- Emânetci Sıdkı*, (Letâif-i Rivâyât: 22), Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1311 [1894].
- Cankurtaranlar*, (Letâif-i Rivâyât: 23), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1311 [1894].
- Bir Acîbe-i Saydiye*, (Letâif-i Rivâyât: 24), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1311 [1894].

*Fatma Aliye Hanım yâhud Bir Muharrîre-i Osmâniyenin Neş'eti*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1311 [1894].

*Bir Acîbe-i Saydiye*, (Letâif-i Rivâyât: 24), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1311 [1894].

*Ana Kız*, (Letâif-i Rivâyât: 25), Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1312 [1895].

*Avrupa Âdâb-ı Mu'âşeretî yâhud Alafranga*, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1312 [1895].

*Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediye*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1312 [1894-1895].

*Niza-ı İlim ve Din*, (J. V. Draper'dan çeviri), İslâm ve Ulûm (Ahmet Mithat Efendi), [1. Cilt], Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1313 [1896].

*Niza-ı İlim ve Din*, (J. V. Draper'dan çeviri), İslâm ve Ulûm (Ahmet Mithat Efendi), [2. Cilt], Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1313 [1896].

*Ta'afîf*, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1313 [1895].

*Gönüllü*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1314 [1896].

*Said Beyefendi Hazretlerine Cevab*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1314 [1896].

*Bu'd-ı Şems Nasıl Ölçülür?*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1315 [1897].

*Eski Mektûblar. Hakikî Bir Vak'ayı Musavver Tessür-engîz Bir Hikâyedir*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1315 [1897].

*Niza-ı İlim ve Din*, (J. V. Draper'dan çeviri), İslâm ve Ulûm (Ahmet Mithat Efendi), [3. Cilt], Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1315 [1897].

*Altın Âşıkları*, Tarîk Gazetesi Matbaası, İstanbul, 1316 [1898].

*Hikmet-i Peder*, Tarîk Matbaası, İstanbul, 1316 [1898].

*Mesâil-i Muğlaka*, Tarîk Gazetesi Matbaası, İstanbul, 1316 [1898].

*Ana Babanın Evlâd Üzerindeki Hukuk ve Vezâifi*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1317 [1899].

*Çocuk, Melekât-i Uzviye ve Ruhîyesi*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1317 [1899].

*Peder Olmak Sanatı, Te'ehhül Edecek Adamın Muhtaç Olduğu Te'emmülat*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1317 [1899].

*Niza'-ı İlim ve Din*, (J. V. Draper'dan çeviri), İslam ve Ulûm (Ahmet Mithat Efendi), [4. Cilt], Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1318 [1900].

*Jön Türk, Millî İctimaî Siyâsî Roman*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İtimad Kütübhânesi, İstanbul, 1326 [1910].

*Târih-i Edyân, Sırat-i Mustakîm Matbaası*, İstanbul, 1326 [1910]. [Dârülfünûn ve Şu'abâtının Dürûs-ı Aliyesi]

*Dârülfünûn Dersleri*, (1. Kısım), Sırat-ı Mustakim Matbaası, İstanbul, 1328 [1912].

*Târih-i Hikmet*, Sırat-ı Mustakîm Matbaası, İstanbul, 1328 [1912].