Yüksek Lisans Tezi

19. YÜZYIL OSMANLI-TÜRK ROMANINDA GAYRİMÜSLİM İMGELERİ

SEDA UYANIK

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ
Bilkent Üniversitesi, Ankara
Haziran 2007

Bilkent Üniversitesi
Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü

19. YÜZYIL OSMANLI-TÜRK ROMANINDA GAYRİMÜSLİM İMGELERİ

SEDA UYANIK

Türk Edebiyatı Disiplininde Master Derecesi Kazanma
Yükümlülüklerinin Parçasıdır

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ
Bilkent Üniversitesi, Ankara
Haziran 2007

Bütün hakları saklıdır.
Kaynak göstermek koşuluyla alıntı ve gönderme yapılabilir.
© Seda Uyanık

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

Yrd. Doç. Dr. Laurent Mignon
Tez Danışmanı

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

Prof. Talat S. Halman
Tez Jüri Üyesi

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

Prof. Kurtuluş Dinçer
Tez Jüri Üyesi

Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü'nün onayı
.....

Prof. Erdal Erel
Enstitü Müdürü

ÖZET

Bu tezde, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde kaleme alınmış olan, Nabizade Nazım'ın *Karabibik* (1891), Mizancı Mehmet Murat'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1892), Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* (1896), Ahmet Mithat Efendi'nin *Mesâil-i Muğlâka* (1898) ve Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin *A'mâk-ı Hayal* (1910) adlı romanlarında gayrimüslim karakterlerin nasıl konumlandırıldıkları değerlendirilmiş; eserler dönemin tarihsel arka planı ve yazarların bu konuda benimsedikleri ideoloji ile ilişkilendirilerek incelenmiştir.

Tanzimat dönemi romanında gayrimüslim karakterler üzerinde yapılan inceleme ve eleştirilerin sınırlı sayıda olması, yapılan değerlendirmelerin de yazarların romanlarında ve fikrî eserlerindeki bakış açılarını dışlayan genellemelere dayanması, gayrimüslim imgesinin ayrıntılı olarak, örneklerle açımlanmasını gerekli kılmıştır.

Tezde incelenen romanlar doğrultusunda yazarların, gayrimüslim imgesi dolayımında farklı yaklaşımlar sergiledikleri belirlenmiştir. Bu açıdan gayrimüslim karakterlerin, yazarların din, etnik kimlik ve medenileşme ölçütlerine göre değişkenlik gösteren yaklaşımları doğrultusunda romanlarda farklı işlevlere sahip oldukları belirlenmiştir. Romanlarda, batılı ve İslami unsurlar arasındaki farkın belirginleştirilmesine dayanan düşünceler, gayrimüslim karakterleri kimlik-farklılık eksenine taşıma gibi şekillerde ortaya çıkmıştır. Bu dönem romanları, gayrimüslim karakterler bağlamında ele alındığında; din, millet ve kültür anlayışlarının, modern ve geleneksel, merkez ve çevre, ben ve öteki gibi tipolojik yapılar olarak ifade bulduğu gözlemlenmektedir. Bütün bu değerlendirmelerin ışığında on dokuzuncu yüzyıl sonu Tanzimat dönemi romanında tek bir gayrimüslim anlayışından söz edilemeyeceği sonucuna varılmıştır.

anahtar sözcükler: gayrimüslim, din, kimlik, öteki, etnisite, milliyet

ABSTRACT

This thesis aims at exploring the changing images of non-Muslim characters in five novels written in the last quarter of the 19th century, namely *Karabibik* (1891) by Nabizade Nazım; *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1892) by Mizancı Mehmet Murat, *Araba Sevdası* (1896) by Recaizade Mahmut Ekrem, *Mesâil-i Muğlâka* (1898) by Ahmet Mithat Efendi and *A'mâk-ı Hayal* (1910) by Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi. The novels are discussed taking the historical background and the authors' ideological positioning into consideration.

Reviews and critical essays focusing on non-Muslim characters in novels during the post-Tanzimat period are limited in number and scope and are based on generalizations that do not recognize the various authors' intellectual and ideological particularities and differences.

The study of the five novels examined in this thesis shows that there are several differing images of non-Muslim characters. The image and role of non-Muslim characters in the works depend on the authors approach to religion, ethnical identity and his understanding of civilization. The highlighting of differences between European and Muslim cultures in those novels leads to the positioning of the non-Muslim image in a circle of "identity and differences". The focus on non-Muslim characters in those novels, shows that the concepts of religion, nation and culture have close links to typological structures such as modernity and tradition, centre and periphery and "I" and the other. In the light of this study, it is concluded that it is not possible to talk about only one single non-Muslim concept in the post-Tanzimat novels

keywords: Dhimmi, religion, identity, othernes, ethnicity, nationality.

TEŞEKKÜR

Öncelikle bu tezi yazmamda büyük desteği olan danışmanım Yrd. Doç. Dr. Laurent Mignon'a emeği ve sabrı için teşekkür etmek isterim. Tez konumu belirleme ve çalışmalarımı genişletme aşamalarındaki büyük katkılarının karşılığını asla ödeyemem. Tezimi okuyarak çok değerli yorumlar yapan ve çalışmanın son hâlini almasında büyük emeği geçen Prof. Talat S. Halman'a ve Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer'e içten teşekkür ederim. Ayrıca aktardığı fikirleri ve bilgi birikimiyle tezime farklı açılardan yaklaşmamı sağlayan Hilmi Yavuz'a ve benden hiçbir zaman manevi desteklerini esirgemeyen aileme teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

	sayfa
Özet	**iii**
Abstract	**iv**
Teşekkür	**v**
İçindekiler	**vi**
Giriş	**1**
I. Kimlik ve Din Bağlamında Gayrimüslim İmgesi . . .	**13**
A. *Mesâil-i Muğlâka*'da Dindarlık ve Gayrimüslimler . . .	**16**
B. *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*'daki İslamcı İdeoloji ve Gayrimüslimler	**21**
C. Filibeli Ahmet Hilmi ve "Hayalin Derinlikleri"ndeki İdeoloji .	**33**
1. Spiritüalizm, Tasavvuf ve Dervişleştirilen Platon . .	**38**
II. Müslüman ve Gayrimüslim Kadın Dolayımında Cinsellik ve Aile	**49**
A. "Bir Zevk-i Garîb": Gayrimüslim Kadın ve Cinsellik . .	**51**
B. Ahmet Mithat'a Göre Ahlak ve Gayrimüslim Kadın . .	**60**
C. Mizancı'ya Göre Kadınlar ve Aile	**66**
III. Batı/lılaşma Karşısında Gayrimüslimlerin Konumu . .	**71**
A. *Araba Sevdası*'nda Gayr-i Batılılaşma Döngüsünde Gayrimüslimler	**71**
1. Statü Nesneleri Bağlamında Bihruz ve Gayrimüslimler .	**73**
2. Karakter Açmazında Din ve Milliyet . . .	**77**
B. İdealize Edilen Tip Bağlamında Mizancı ve Ahmet Mithat .	**82**

Sonuç 87

Seçilmiş Bibliyografya 93

Özgeçmiş 99

GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslimlerin etnik ve dinsel konumlandırılışlarının, Tanzimat dönemi romanındaki izdüşümünü görebilmek mümkündür. Bu tezde Osmanlı Devleti'nin çok milletli yapısı içinde önemli bir yer teşkil eden gayrimüslimlerin, 19. yüzyılda, Osmanlı-Türk yazarların romanlarında ne şekilde ele alındığı irdelenecektir. Tezin amacı bu konudaki sınırlı literatüre katkıda bulunmaktır. Bu doğrultuda önem taşıyan Nabizade Nazım'ın *Karabibik* (1891), Mizancı Mehmet Murat'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1892), Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* (1896), Ahmet Mithat Efendi'nin *Mesâil-i Muğlâka* (1898) ve Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin *A'mâk-ı Hayal* (1910) adlı romanlarında gayrimüslim karakterlerin nasıl konumlandırıldıkları değerlendirilecek, eserler dönemin tarihsel arka planı ve yazarların bu konuda benimsedikleri ideoloji ile ilişkilendirilerek incelenecektir.

Hâkim milliyet olan Osmanlı kimliğinin ulus bilinci edinme sürecinde gayrimüslimleri ötekileştirmesi sonucu, Osmanlı birliği ülküsü (ittihad-ı anasır), yani ulusal karşıtlıkların federalist ilkeler doğrultusunda uzlaştırılması düşüncesi, Müslümanlar ve gayrimüslimler karşılaştırmasındaki bölünmeyi, kültür ayrılığını,

etnik ve dinsel farkları pekiştirmekteydi. Bu durum özellikle Tanzimat dönemi romanlarında, Batılı ve İslami unsurlar arasındaki farkın belirginleştirilmesi, Müslüman reformculuk, Batı ile Doğu arasındaki epistemolojik ve ontolojik farkı ortaya koyma ve bu düşünceleri kimlik-farklılık eksenine taşıma gibi yollarla kendisini göstermiştir. Dolayısıyla bu dönem romanları, gayrimüslim karakterler bağlamında ele alındığında; romanlardaki din, millet ve kültür anlayışlarının, karşıt kutuplar içerisinde ifade bulduğu söylenebilmektedir. Bu açıdan gayrimüslimler dolayımında yaratılan "öteki" imgesi dikkat çekicidir. E. Fuat Keyman, "Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkiler Kuramında 'Öteki' Sorunu" başlıklı makalesinde, kültürel ve söylemsel bir yapı olarak "öteki"ni şöyle özetlemektedir: "Modern (Batılı) olanla, geleneksel (Doğulu) olan arasında kurulan modernizasyoncu iki kutuplu görüşü niteleyen özcülüğün bir sonucu olarak, öteki ne olduğundan çok ne olmadığıyla tanımlanır" (76). Keyman'ın ifadesinden yola çıkılacak olursa, romanlarda idealize edilen Müslüman-Osmanlı karakterler etrafında geliştirilen ötekinin (gayrimüslim karakterlerin) ne olduğunun sorgulanmayıp, ne olmadığının hatta ne olması gerektiğinin ideolojik yargılarla ifade edilmesi ve özellikle de bu bağlamda İslami vurgunun arttırıldığı görülebilmektedir. Nitekim "gayrimüslim" kelimesinin sadece kendisi bile gerek yapısı gerek anlamı itibariyle Müslüman olmayana dikkat çekmektedir ki kelimeye yüklenen bu değer ile Keyman'ın "ötekinin ne olmadığıyla tanımlandığı" ifadesi arasında görülen koşutluk da konunun açımlanması noktasında oldukça önemlidir.

Osmanlı'daki baskın İslami ideoloji açısından gayrimüslimlere bakış konusunda Mete Tunçay, *Osmanlı'da Sosyalizm ve Milliyetçilik* adlı kitapta yer alan "Sonuç Yerine" başlıklı yazısında Osmanlı Devleti'nin bir Doğu saltanatı olduğunu

belirterek 16. yüzyılda doruğunu yaşayan bu yapının, İslami ideolojiye dayanmakla birlikte, bir teokrasi (din devleti) sayılamayacağının altını çizmektedir. Yazar, hanedanın ve tebaadan birçoğunun etnik açıdan Türk olmalarına karşılık, "millet-i hâkime" denildiğinde kastedilenin Türklerin değil, bütün Müslüman tebaa olduğunu da dile getirerek dinin (İslam'ın) önemini vurgulamaktadır. Bu açıdan Tunçay, Osmanlı'da azınlıkların da toplumda belirleyici olan "din" bağlamında tasnif edildiğini ifade etmektedir: "Osmanlı sisteminde, 'azınlıklar'dan değil, anasırdan (unsurlardan) —yani kurucu ögelerden— söz edilirdi. Bunlar da, etnik kökenlerine göre değil, dinsel bağlılıklarına göre ayrılıyordu" (242). Tunçay'ın bu ifadeleri gayrimüslimlere bakış dolayımında gözetilen din etmenin yanı sıra etnik köken, kimlik, etnisite etmenlerini de akla getirmektedir. Tanzimat dönemi romanlarında gayrimüslim karakterler konusunda sadece din unsuruna göre bir ayrım mı yapılmaktadır? Bu açıdan karakterlerin gayrimüslim olmalarının yanı sıra etnik kimliklerine de atıf da bulunulup bulunulmadığının incelenmesi, tezde ele alınan romanlardaki gayrimüslim imgesinin ortaya konulmasında büyük önem taşımaktadır. Bu noktayı dönemin tarihsel ve toplumsal bağlamıyla ilişkilendirmek, bu tezde incelenecek olan romanların yazarlarının ideolojilerini ortaya koymak açısından yerinde olacaktır. Özellikle romanlardaki kimlik nosyonu, din merkezli bakış açısıyla birlikte ele alınarak değerlendirilmelidir. Kimlik konusunda Kemal Karpat, "Kimlik Sorununun Tarihî, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi" adlı makalesinde, Osmanlı sisteminde ayırt edici unsur olarak din ve etnik kimliğin nasıl değerlendirildiği konusuna değinmekte, Osmanlı Devleti'nde yaşayan kimselerin kimliğini devletin tayin ettiğini söylemektedir:

> Müslüman kimliğini din, yani İslamiyet ve dinin temsilcisi olan padişaha itaat ve bağlılık [belirlemektedir]. Gayri Müslümanlar ise cemaat olarak, yani din esasına göre millet olarak tanınmışlardır, ama iki özellikle Müslümanlardan ayrılmaya devam etmişlerdir. Hıristiyanlar millet (Ortodoks, Ermeni, Yahudi) olarak. Yani bir tüm olarak tanınmakla beraber bir dinî topluluk olan millet içinde, aynı zamanda kavim, yani etnik soy grubu olarak. (27)

Yani Karpat'a göre gayrimüslimlerin kimliği, onların mensup oldukları din ve ait oldukları etnik köken dahilinde belirlenerek Müslüman cemaatinden ayrılmaktadır. Burada dikkati çeken ve romanlarda da etkileri görülen nokta, "kimlik", "din", "kültür" ve "aitlik" konularında kurulmaya çalışılan birlik ve özdeşliktir. Kimliğin temel bileşenleri olan "mensubiyet" ve "aidiyet" olguları, insanın kendisini neye dayanarak tanımladığı ve kendisini diğerlerinden ayırt eden unsurların neler olduğu sorularıyla temellendirilmektedir. Bu açıdan Osmanlıcı ve İslami bir ideoloji bağlamında yaratılan ve millî kimlik karşısında dışlanan gayrimüslimlerin bir stereotip hâline getirilmeye çalışıldığı ya da olumsuzlandığı görülmektedir. Bu yaklaşımın tezde ele alınan bazı romanların kurgularına da yansıdığı söylenebilmektedir. Nitekim Suavi Aydın, *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve "Türk Kimliği"* adlı kitabında millî kimlik unsuru etrafında devletlerin "kimlik sorununu, her türlü 'eski' tutunum biçiminin üzerinde bir 'eritici kimlik' yaratarak ve bu eritici-bütüncül kimliğin özneleri arasında var olan her türlü tutunum odağını yok sayarak ya da ikincilleştirerek halletmeye giriş[tiklerini]" (16) dile getirmektedir. Aydın'ın bu yorumundan yola çıkılarak Osmanlı devleti üzerinde de inşa edilen bir Osmanlı kimliğinin ve bu kimliğin tabi olduğu İslam dininin gayrimüslimlere bakış

açısını şekillendirmekteki etkisinin büyük olduğu yorumu yapılabilmektedir. Verili bir etnik aidiyet çevresinde değerlendirilebilecek olan kimlik kavramı, etnisite ile millet arasındaki ilişkinin önemini de ortaya koymaktadır. Anthony D. Smith'in *Millî Kimlik* adlı kitabında "etnik köken olmadan millet olma süreci yarım kalırdı" (42) şeklindeki ifadesi ve milletlerin modern öncesi etnik çekirdeklere dayandıkları inancı, ideal bir kültür ve kimlik sorunsalı etrafında değerlendirildiğinde, kimliğin araçsallaştırılması, bireyin millî kimlik içinde asimile edilerek "öteki"nin karşında "ben" olarak yer almasına yol açtığı söylenebilir.

19. yüzyıl Osmanlı-Türk romanında Nabizade Nazım'ın *Karabibik*, Mizancı Mehmet Murat'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*, Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* adlı eserleri üzerine oldukça fazla sayıda inceleme yapılmış olmakla beraber, bu romanlar içerisinde yer alan gayrimüslim karakterler hakkındaki çalışmalar sınırlı sayıda olup, bu çalışmalarda da yazarların gayrimüslimlere bakış açısı üzerine oldukça genel değerlendirmeler mevcuttur. Oysa ki Tanzimat dönemi yazarları, gayrimüslimler konusunda farklı ideolojik yaklaşımlar izlemişler, eserlerinde bu karakterleri farklı şekillerde ele almışlardır. Yazarların bu konudaki bakış açılarını daha iyi ortaya koyabilmek için eserleri, yazarlarının dinî, siyasi anlayışı ve diğer eserlerinde ortaya koyduğu fikirler doğrultusunda değerlendirmek; örneğin Mizancı Murat'ın gayrimüslimlere bakışını, onun İslam konusundaki düşünceleriyle, Filibeli Ahmet Hilmi'nin ise Osmanlıcı yaklaşımı ve tasavvufi eğilimi ile açımlamak gereklidir. Bu konuda verilebilecek diğer bir örnek de bu tezde ele alınacak eserlerin bazılarında karakterlerin milliyetlerine gönderme yapılırken (*Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*) bazılarında ise milliyetlerinden bağımsız olarak ele alınmış olmalarıdır (*Karabibik*). Bahsettiğimiz örnekler Tanzimat dönemi romanlarında tek bir

gayrimüslim anlayışı olmadığının göstergesidir. Dolayısıyla karakterlerin davranışlarında din ve milliyetlerinin etkili olup olmamasına ilişkin saptamalarda bulunmak tezin diğer amaçlarındandır. Tanzimat dönemi romanında ortak bir gayrimüslim anlayışından çok, gayrimüslimler konusuna ilişkin yazarların farklı değerlendirmeleri söz konusudur. Ancak bu konudaki çalışmalar Tanzimat dönemi romanının hepsini içine alan ve yazarlar arasındaki bakış ayrılıklarını göz ardı eden, daha çok yüzeysel tespitlerle sınırlıdır. Örneğin Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* adlı kitabında Tanzimat romanında gayrimüslim kadın tiplerine değinerek, gayrimüslim kadının "Osmanlı romanına bir aşk sujesi olmaktan ziyade, Batı ahlaki çöküşünün bir uzantısı, şehvet objeleri olarak romana sokul[duğunu]" (31) söylemektedir ki Timur'un "Osmanlı romanı"na mal ettiği bu anlayış, Tanzimat dönemi romanında gayrimüslim karakterler konusunda yapılmış bir genellemedir. Timur, gayrimüslim kadının "bir şehvet objesi" olarak romanlarda yer almasının bir istisnası olarak Ahmet Mithat Efendi'nin *Henüz Onyedi Yaşında* adlı romanını örnek gösterir. Timur, "genç bir kız ile genç bir Müslüman arasında temiz bir aşk doğunca bunu dinî engeller önler" (31) diyerek yazarın din anlayışı ve gayrimüslimlere bakışı doğrultusunda Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkilerin olanaksız olduğunu söylemektedir. Fakat Timur'un bu anlayışı indirgemeci bir yaklaşımdır. Nitekim bu tezde ele alınacak olan Ahmet Mithat Efendi'nin namuslu, ahlaklı bir Fransız kızı ile Müslüman bir Türk gencin evlendiği *Mesâil-i Muğlâka* romanı da Timur'un yazar hakkındaki bu görüşünü ortadan kaldırmaktadır. Timur, "serbest kadınlar" olarak ifade ettiği gayrimüslim kadın tipinin, Ahmet Mithat Efendi'nin ve Nabizade Nazım'ın eserlerinde olduğunu söylemekte ama bu tiplerin, yazarların bakış açıları ve din anlayışlarının etkisiyle

birbirinden farklı ele alınıp, eserlerde farklı bir şekilde yansıtıldığını göz ardı etmektedir. Bu bağlamda değerlendirilebilecek diğer çalışmalardan biri Ali Şükrü Çoruk'un, *Cumhuriyet Devri Türk Romanında Beyoğlu* adlı kitabıdır. Çoruk, bu kitapta Timur'la aynı tutumu sergilemekte, Ahmet Mithat Efendi'nin gayrimüslimlere bakış açısını sadece eserlerindeki insanları sömürmeye çalışan gayrimüslim aktrisler ve hayat kadını gayrimüslim karakterler ile örnekleyerek açımlamaya çalışmaktadır (31). Hâlbuki Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerinde olumlu çizilen gayrimüslim karakterler de bulunmaktadır ve olumsuz tiplerden hareketle yazarın gayrimüslimlere bakış açısının olumsuz olduğunu söylemek, yazarın diğer eserlerini dışlayıcı bir tutum olmakta, bilimsellikten uzaklaşılmaktadır. Herkül Milas da, *Türk Romanı ve "Öteki"* adlı çalışmasında Ahmet Mithat Efendi'nin edebî anlayışını değerlendirirken "Batılı ve Doğulu insanlar arasında farklı özellikler görmekle birlikte, uzlaşmaz çelişkiler ve tarihsel düşmanlıklar görme[diğini]" söyleyerek onun "ister Doğulu, ister Batılı, ister Müslüman, ister Hıristiyan olsun, [romanlarındaki] insanlar[ın] 'insancıl' bir anlayışa göre bir bütünlük sergile[diğini]" (20) söylemektedir. Milas'ın bu anlayışı da Ahmet Mithat Efendi'nin dinî ideolojisi, bu konuda gösterdiği muhafazakâr tutum ve fikrî eserlerinde yer alan Hıristiyanlık eleştirilerini dışlayan, öznel bir nitelik taşımaktadır. Fazıl Gökçek ise, *Osmanlı Kapısında Büyümek* adlı kitabında Tanzimat dönemi edebiyatında gayrimüslimler konusuna ilişkin olarak çalışmasını sadece Ahmet Mithat Efendi'nin hikâye ve romanlarındaki gayrimüslim karakterler ile sınırlamıştır. Gökçek, eserlerdeki karakterlerin olumlu ya da olumsuz olarak kendini gösterebildiğine dikkat çekmiş ancak Ahmet Mithat Efendi'nin *Mesâil-i Muğlâka* romanını ele almayıp yazarın gayrimüslimlere bakış açısını ortaya koyması açısından önem taşıyan bu eseri

çalışmasının dışında bırakmıştır. Ayrıca Tanzimat romanında gayrimüslimler konusunda yapılan çalışmaların çoğunun Ahmet Mithat'la ilgili olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Bu açıdan Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin *A'mâk'ı Hayal* romanının incelenmesi büyük önem taşımaktadır. Üzerinde oldukça sınırlı sayıda çalışma yapılan bu roman da Tanzimat dönemi edebiyatı içerisinde kanonik metinler dışında kalan; fakat dinî ve gayrimüslim anlayış etrafında farklı yaklaşımlar ortaya koyan bir eser olması itibariyle ele alınması, konunun değerlendirilmesi açısından belirleyici bir nitelik göstermektedir.

Dolayısıyla Tanzimat dönemine ait bu eserlerdeki gayrimüslim karakterlerin çeşitli yönlerden ele alınması, eserlerde yer alan "dinî", "etnik" ve "ulusal" kimliklerin yazarların bu konuda benimsedikleri ideoloji ile ilişkilendirilerek açıklamak gerekmektedir.

Tanzimat dönemi romanında gayrimüslim anlayışı farklı şekillerde romanlarda kendini göstermekte ve gayrimüslim karakterler çeşitli kategoriler dahilinde okura sunularak yazarlar tarafından her sınıfa göre değişen tutumlar sergilenmektedir. Din ve dindarlık bağlamında ele alınan gayrimüslim karakterler bu noktada dikkat çekidir. Örneğin, *Mesâil-i Muğlâka* adlı romanında Ahmet Mithat'ın gayrimüslimlere bakış açısının, yazarın yarattığı bu tür bir imge etrafında yoğunlaştığı söylenebilir. *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Mithat'ın güçlü bir şekilde yansıttığı din anlayışıyla Avrupa'yı ve Avrupa ilimlerini yorumlayışına işaret etmekte ve bu konuda yazarın benimsediği yolu şöyle değerlendirmektedir:

> Bir taraftan yeni öğrendiği Avrupa ilmi ve felsefe tarihi ile dinî akidelerinin arasındaki o rahat buhransız sallanışı ve pozitivist

> felsefenin, Lamarkizmin verileriyle İslami esasları birleştirmeye çalışması, hatta "Kuran"da, "Hadis"te onlara dayanak araması, öbür taraftan "Teavün ve Tenasür", "fakr u gana" gibi büyük bazı cümlelerinin cesaretiyle şaşırtıcı makalelerinde tutar göründüğü sınıf ve zümre telakkisi […] muharririmizin hangi ufukları yokladığını gösterir. (449)

Tanpınar'ın da ifade ettiği gibi Tanzimat devri edebiyatında gerek fikrî eserleri gerekse de romanlarıyla üretken bir yazarlık faaliyeti sürdürmüş olan Ahmet Mithat'ın, Avrupa'yı dine dönerek yorumlama ve hace-i evvel (ilk öğretmen) sıfatıyla sadece elit, aydın bir kitleye değil, halkın büyük kesimine hitap etme düşünceleriyle kaleme aldığı romanlarından biri olan *Mesâil-i Muğlâka*'da da, gayrimüslim karakterleri din, ahlak ve namus kavramları etrafında ele aldığı görülmektedir.

Ayrıca yerli ve yabancı gayrimüslim karakterlere roman kurgusunda atfedilen roller ve karakterlerin romanlarda gösterdikleri işlevler de farklılık göstermektedir. Örneğin 19. yüzyıl sonlarına doğru ürün vermiş yazarlardan biri olan ve Ahmet Mithat'ın "popüler edebiyat" olarak nitelendirebilecek edebî üslubunu izlemeyerek daha seçkinci, aydın bir kesime yönelik, özgün üslubuyla, Berna Moran'ın *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*'ta dile getirdiği gibi "anlatıcı-yazarın işlevini en aza indirerek" (84) roman kişilerinin kendine özgü dilini sergilemeye çalışan Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası*'nda bu yaklaşım görülmektedir. Romanda bütün gayrimüslimlerin Osmanlı topraklarında ikamet eden ve geçimini sağlayan karakterler olması ve bu karakterlerin, —romanın tezinin de önemli unsurları olarak— yazarın Batılı yaşam tarzı özentiliği, Batılı gösterişçi tüketim eşyalarına

sahip olmak ile Batılı olmak arasında kurulan özdeşliğin eleştirisine zemin oluşturmaları dikkat çekicidir. Bu kategoriye Nabizade Nazım'ın *Karabibik* adlı eseri de dahil edilebilir. Kenan Akyüz'ün, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri* adlı kitabında Tanzimat edebiyatının son yıllarında kendini göstermeye başlayan, realist ve natüralist akımın temsilcilerinden olduğunu belirttiği (81) Nabizade Nazım'ın *Karabibik*'inde de *Araba Sevdası*'nda olduğu gibi bütün gayrimüslim karakterler yerlidir. Eserde milliyetlerine atıfta bulunulmadan verilen gayrimüslim imajının ahlak, cinsellik ve şehvet unsurları dolayımında şekillendirildiğini söyleyebilmek mümkündür. Bu doğrultuda ele alınması gereken bir diğer kategori de Batılılaşma ve Batılı gayrimüslimlerdir. Örneğin, *Mesâil-i Muğlâka*'da olduğu gibi Mizancı Murat'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanında da dinî ideolojinin baskın varlığı görülmekle birlikte, bu roman Avrupalı gayrimüslim karakterleri İslam karşısında olumsuzlamaktadır. Tacettin Şimşek'in roman için hazırladığı "Ön söz"de de ifade ettiği gibi, 1886-1909 yılları arasında *Mizan* gazetesini çıkardığı için Mizancı Murat diye anılan (V), Tanzimat döneminin gazeteci kimliğiyle de tanınan isimlerinden olan Mehmet Murat, 1890-91'de kaleme aldığı *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*'da yarattığı gayrimüslim karakterleri, Müslümanlık ve Müslüman karakterler karşısında ötekileştirmekte ve sunduğu gayrimüslim imgesinin altında Batının ilmini İslami ideolojiye eklemleyerek sağlanacak bir medenileşme anlayışını öne çıkarmaktadır.

Bütün bu Tanzimat dönemi yazarlarından ayrılan ve felsefi bağlamda bir din karşılaştırmasına giden yazar ise Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'dir. Zekeriyya Uludağ'ın *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm* adlı incelemesinde belirttiği üzere 1908-1914 yılları arasında yazı hayatına devam eden ve çıkardığı

İttihad-ı İslâm, *Çaylak*, *Hikmet* gibi gazete ve dergiler, *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, *İkdam* gibi gazetelerde yazdığı köşe yazıları ile basın alanında da faaliyetini sürdüren (37-46) Filibeli Ahmet Hilmi'nin etnisite, Osmanlı ideolojisi ve özellikle de din felsefesi konusundaki düşünceleri Tanzimat dönemi edebiyatında din ve gayrimüslimleri yorumlama bağlamında farklı bir nitelik taşımaktadır. *A'mâk-ı Hayal*'de bütün tanımlamalar ve değerlendirmeler İslam dini ve tasavvuf felsefesi üzerinden yapılmakta, diğer dinler ve özellikle de romanda karakterize edilen diğer dinlere mensup filozoflar tasavvuf felsefesi dolayımında kurguya dahil edilmektedirler. Dolayısıyla romanda doğrudan gayrimüslim karakterler üzerinden değil, dinler ve bu dinlerin temsilcileri üzerinden bir karşılaştırma söz konusudur.

Bütün bu tespitlerden yola çıkılarak bu tezde Tanzimat dönemi romanlarında tek bir gayrimüslim bakış açısı olmadığı düşüncesi seçilen romanlar üzerinden ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Tezin birinci bölümünde daha sonraki bölümlerde yürütülecek olan tartışmaya temel oluşturacak "kimlik, aidiyet ve din" bağlamında kavramsal çerçeve çizilecek, romanlarda terimlere yüklenen temel anlamlar tartışılacak ve gayrimüslim imgesi değerlendirilecektir. Tezin ikinci bölümünde gayrimüslim karakterler kadın, aile, cinsellik alt başlıkları etrafında incelenecek ve yazarların din, etnik kimlik, milliyet ve gayrimüslim tebaaya bakışları, romanları ve bu konuda fikrî eserlerinde belirttikleri görüşler göz önüne alınarak tartışılacaktır. Tezin üçüncü bölümünde ise Osmanlı-Müslüman karakterlerin Batı karşısında aldığı tavırlar ve Avrupalı yaşam tarzına bakış açıları yorumlanacak, bu bağlamda yerli-yabancı gayrimüslimler ve Avrupa'da bulunan Müslüman karakterler arasındaki ilişki öne çıkarılacaktır. Tezin "Sonuç" bölümünde ise ilk üç bölümde geliştirilen değerlendirmeler doğrultusunda Tanzimat dönemi romanında özgün ya da kendi

içinde farklılıklar gösteren bir gayrimüslim yorumu olup olmadığı sorusu yanıtlanacaktır.

BÖLÜM I

KİMLİK VE DİN BAĞLAMINDA GAYRİMÜSLİM İMGELERİ

Osmanlı düşünce sisteminin ve tek bir millî kültür gayesinin temel etmenlerinden biri olan "aidiyet" olgusunun içeriğini oluşturan; toplum üyelerinin sahip olduğu varsayılan tutum ve davranış tarzları, düşünce, inanç ve yaşayış biçimleri, dilleri, dinleri, Suavi Aydın'ın da *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve "Türk Kimliği"* kitabında belirttiği gibi "gruba ait bireylerin maddi ve tinsel dünya ile kurduğu ilişki biçimi"dir (16). Aydın, milletle ilişkilendirdiği "aidiyet" ve "bütünlük" konusundaki sözlerine şöyle devam etmektedir: "Bu öyle bir bütündür ki, tasavvur edildiği şekle göre 'ahenkli' olması, öyle pek kolay kolay değişmemesi beklenir. Zira bu bütün o [millete] rengini, haydi bugünkü paradigmasına uygun terimlerle söyleyelim, 'kimliğini' vermektedir. Bu, o millete mensup bireylerin referansı olan bir 'töz'dür" (8). Yani Aydın'a göre kimliğin belirleyici unsurlarından ön plana çıkanlar arasında "kültür" ve "din"i sayabilmek mümkündür. Yazarın vurguladığı bu etmenlerin değişmezliği, Will Kymlicka'nın, *Çokkültürlü Yurttaşlık* adlı kitabında bahsettiği "bir grubun, grup dayanışmasının, dinsel ortodoksi ya da kültürel arılık adına kendi üyelerine baskı uygulamasının ahlaki olarak meşru olduğu" (35) fikrine tam da bu noktada karşılık gelmektedir. Tanzimat romancılarının gayrimüslimleri ele alışlarında milliyet, kimlik, kültür ve dine ait

bakış açılarını daha kapsamlı şekilde inceleyebilmek için bu bağlamda önem taşıyan "etnisite" kavramına da kısaca değinmek gerekmektedir.

Post-colonial Studies-The Key Concepts adlı çalışmada etnisitenin, insan çeşitliliği, kültür, gelenek, dil, sosyal modeller ve soy kavramları üzerinden tanımlandığı vurgulanmaktadır. Kavramın, paylaşılmış değerlerin karışımı, inançlar, normlar, zevkler, davranışlar, deneyimler, bilinç, bağlılık, hatıralar gibi her etnik grubun doğasına ait olan bir çok özelliğin birleşimine işaret ettiği söylenmekte; kişilerin içinde bulundukları etnik grupların çok güçlü tanımlayıcılar olduğunun altı çizilmektedir. Kitapta bir grubun içinde kadın veya erkeğin değişmeden kalmayı seçmesinin, inkâr edilemeyen, reddedilemeyen ya da başkaları tarafından alınamayan bir kimliği gösterdiği ileri sürülmektedir. Bu bağlamda "Avrupa ve 'diğerleri' arasında ırk[ın], bir hiyerarşik yayılmanın kuruluşu ve insanların biyolojik kriterlere göre tanımlanması yoluyla ortaya çıktığı" (80) belirtilmektedir.

Milletlerin kendilik tanımında öne çıkan bu kavram, Ken Blakemore ve Margaret Boneham tarafından kaleme alınan *Age, Race and Ethnicity* adlı kitapta ise yazarların etnik kimliğin en önemli ögesi saydıkları "kendini tanımlama" çevresinde temellendirilmektedir. Ken Blakemore ve Margaret Boneham, insanların karma ırksal soydan olabileceklerini ve kimliklerini ifade sürecinde de etnik terimler içinde karma soy olarak tanımlanabileceklerini dile getirmektedirler. Bu konuda yazarlar örnekleme yoluna giderek, etnisite üzerine kimilerinin karşılaştırmasının hangi dilin konuşulduğu üzerine olduğunu belirtirler. Verdikleri diğer bir örnek ise toplum üyelerinin düşünceleridir ki bunlar bireylerin kim oldukları ya da ne derecede toplumun üyesi oldukları ile ilgilidir. Blakemore ve Boneham, bu dolayımda etnisitenin sadece sınırlamaya ihtiyaç duymadığını ve insanlara kesin kimlikler kabul

ettirmekle kalmadığını (belirli bir dine ya da geleneğe uyum sağlamak gibi); aynı zamanda yabancı dünyada bir anlam ifade etmek ve sosyal desteğin üzerini çizmek için eskiden beri süregelen birtakım stratejilerin kaynağını oluşturduğunu vurgulamakta; ancak etnik kimliğin bir kaynak olmasının yanısıra, "öteki"ni grup olmak konusunda yargılamak için bir başka yol olduğunu da ifade etmektedirler. (7)

Yazarların bu ifadelerinde de kimliğin din ve geleneğe uyum sağlamak dolayımında şekillendirildiği; bu bağlamda da "öteki"nin, kimliğin karşısında "yabancı", "diğer" olarak konumlandırıldığı görülmektedir. Bryan S. Turner'ın, *Statü* adlı kitabında "Etnik gruplar, soy, kültür, etnik kimlik ve öteki ortak paylaşılan niteliklerin toplumsal açıdan önemli olduğu basit statü gruplarıdır" (78) şeklinde verdiği etnisite ve etnik grup tanımı da bu ayrıma dikkat çekmektedir.

Dolayısıyla tezin bu birinci bölümünde, "Giriş" bölümünde de kısaca değinilen romanlardan hareketle, din, kimlik ve öteki konuları ele alınacak ve bu romanlar üzerine yapılan bazı değerlendirmelere yer verilecektir. Romanlarda özellikle İslam dininden kaynağını alan muhafazakâr tutumun varlığı oldukça belirgindir. Gayrimüslim imgesi dolayımında Tanzimat romanında karakterlerin ahlak anlayışlarında dinsel normların ve kimlik nosyonunun belirleyici rolünden bahsetmek yerinde olacaktır ki bu noktada ele alınacak olan ilk eser Ahmet Mithat'ın *Mesâil-i Muğlâka* adlı romanıdır.

A. *Mesâil-i Muğlâka*'da Dindarlık ve Gayrimüslimler

Tanzimat romanında Müslümanlığın baskın bir özellik olarak idealize edilen karakterlere atfedilmesi, yazarların sıklıkla başvurdukları bir seçenek olmuştur. Bu tavrın en açık hâllerinden biri Ahmet Mithat'ın *Mesâil-i Muğlâka* adlı romanında görülmektedir. Ahmet Mithat'ın dünya görüşü, Osmanlı normları ve İslam kültürünün belirgin olduğu bir çizgi izlemiş olup, yazarın egemen İslam kültürünün sınırları arasından kesin ve kısıtlı bir Batı kavrayışı söz konusudur. Ahmet Mithat, romanlarında yol gösterici ve eğitici konumuyla "Doğu"nun ahlaki ve kültürel boyutlarını Osmanlı toplumunda mutlak egemen İslam düşüncesine bağlı kalarak yansıtmaya, İslam kültürünün Batı kültürüne olan üstünlüğünü vurgulamaya çalışmıştır. Yazar, Müslüman erkek ve gayrimüslim kadının aşkını sıklıkla işlemiş, bazı romanlarında, örneğin *Hasan Mellah*'ta Hasan ile Cuzella, *Süleyman Musuli*'de Süleyman ile Marya, *Kafkas*'da Kaplan Bey ile Katerina, *Acaib-i Âlem*'de Subhi ve Miss Haft, *Arnavutlar Solyotlar*'da Rüstem Bey ile Eftimi, *Gönüllü*'de Recep Koso ile Filomen gibi Müslüman ve gayrimüslim karakterler arasında –genellikle gayrimüslim kadının Müslümanlığı seçtiği– evlilikle biten aşkları konu olarak ele almıştır.

Ahmet Mithat, romanlarında gayrimüslim tebaa ve Batılı Hıristiyan ulusları farklı bir kimlik olarak görmüş, onları keskin bir şekilde ötekileştirmese de İslam dinini, ahlak kurallarını ve "dindarlık" unsurunu ölçüt alarak değerlendirmiştir. Mithat'ın, romanlarında bu anlayışla uzlaşan karakterleri olumlu karakterler, bu anlayışla bağdaşmayan karakterleri ise olumsuz karakterler olarak yarattığı

görülmektedir. Dolayısıyla üzerinde az sayıda inceleme yapılan ve tezin konusu bakımından büyük önem taşıyan *Mesâil-i Muğlâka* romanından hareketle Ahmet Mithat'ın, romanda egemen izleğin merkezine yerleştirmiş olduğu Müslüman genç ile gayrimüslim kadının aşkı çevresinde gayrimüslimlere bakış açısı değerlendirilmelidir. Bu bağlamda yazarın gayrimüslimlere ilişkin olumlu-olumsuz karakterler bağlamında yaptığı ayrımın ne tür anlayışlar doğrultusunda şekillendirdiği, gayrimüslim kadınlarla Müslüman erkeklerin arasındaki ilişkileri, aşkları ve evlilikleri hangi ahlak, din ve kültür farklarını gözeterek kurduğu soruları Tanzimat romanında gayrimüslim imgesinin açımlanması konusunda tartışılması gereken noktalardır.

Ahmet Mithat hakkında yapılan genellemelerden birisi onun Batıyı alımlayış tarzı ve romanlarında gayrimüslim karakterlere yüklediği roller konusundadır. Örneğin, tezin "Giriş" bölümünde değindiğimiz Herkül Milas'ın, *Türk Romanı ve "Öteki"* adlı çalışmasında Ahmet Mithat'ın edebî anlayışı üzerine yaptığı değerlendirmeler bu noktada örnek gösterilebilir. Milas, Ahmet Mithat'ın romanlarında karakterlerin Doğulu, Batılı, Müslüman, Hıristiyan olmalarına göre değerlendirilmedikleri söylemektedir. Milas'a göre roman karakterleri "insancıl" bir yaklaşımla (20) kurguya yerleştirilmişlerdir. Fakat Milas'ın bu anlayışı Ahmet Mithat'ın İslami ideolojisini, makalelerinde gayrimüslimler özellikle de Hıristiyanlar üzerine yaptığı eleştirileri göz ardı etmektedir. Her ne kadar Ahmet Mithat gayrimüslimler karşısında ırka ve dine dayalı kesin olumsuzlayıcı yargılardan kaçınsa da yazarın bu tutumu onun bütün milletlerden ve dinlerden olan insanlara "insancıl" bir anlayışla yaklaştığını göstermemektedir. Örneğin *Mesâil-i Muğlâka*'da Ahmet Mithat, Emile Zola'nın *Paris* romanına göndermede bulunur. Yazar *Paris*'in

genç bir kız ile bir papazın aşkının anlatıldığı kısımları "Hatta kıza görünmek için zaten bıkmış usanmış olduğu papaz tarikinden de çıkmış" (56) şeklinde yorumlayarak papazın aşkı için papazlıktan vazgeçmesine vurguda bulunmaktadır. – Ahmet Mithat'ın romanlarında Hıristiyan din adamlarının benimsedikleri yoldan ayrılmaları sıklıkla karşılaşılan bir temadır. *Paris'te bir Türk*'de de rahibe karakter, rahibelikten vazgeçmiştir (456-477)–. Yazarın bu noktada Emile Zola'nın romanı üzerinden bir din eleştirisi mevcuttur. Mithat, romandaki bu olaya dikkat çekerek "Bunlarda öyle dince taassup falan yok. Zaten din, iman yok ki taassubu bulunsun. Emile Zola'nın "iyi adamlar" olmak üzere tasvir edeceği insanlar için din, iman en büyük muayyebâttan addolunur. Papaz Pierre bile daha papaz olduğu zamanlar dahi papazlığa mahsus görülecek iman ve akideyi ihlâl etmiş eder" (56) demektedir. Nitekim Ahmet Mithat'ın romanlarında gayrimüslimlerin özellikle de gayrimüslim kadının İslam dinini tanıması sonucunda Müslümanlığı seçmesi –ki bu durum çoğunlukla dürüst, iyi eğitim görmüş, ahlaklı tipler etrafında serimlenmektedir– âdeta bir motif hâline getirilerek yazarın romanlarındaki olay örgüsünde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

Bu düşünceyi daha açık bir biçimde ortaya koyabilmek için Ahmet Mithat'ın *Mesâil-i Muğlâka* romanını açımlamak yerinde olacaktır. Mekân olarak Fransa'nın seçildiği romanda zengin ve sefih Parislilerden bahsedilmektedir. Sınıf farklarının olduğu Fransa'daki asil (zâdegân) sınıfı hicvedilir. Paris'te talebe olan Abdullah Nahifi sokakta tacize uğrayan bir Fransız kızını kurtarır. Olayın gazetelerde yayımlanması sonucu Nahifi ünlü olur. Romanda bu Türk gencinin Paris sosyetesindeki maceraları ve Rosette ile arasındaki aşkın hikâyesi anlatılmaktadır. İki medeniyetin mukayesesinin yapıldığı bu romanda baş karakter, Mithat'ın yarattığı

Müslüman genç, –ki yazarın İslamiyet'in ve Doğu kültürünün simgesi hâline getirdiği bu Müslüman genç "tipi"ni çoğu romanında görebilmek mümkündür– kuvvetli, merhametli, ahlaklı, Doğu ve Batı kültürünü çok iyi bilen ve çevresindeki Hıristiyanlara karşı İslamiyeti savunan Abdullah Nahifi'dir. Abdullah Nahifi romanda okuyucuya şöyle tanıtılır:

> Ulûm-ı hukûkiye tahsili için Paris'e gelmiş İstanbullu bir Türk, bir Müslüman ama hareket ve sekenâtındaki kibarlığa nazaran öyle avâm-ı nâsdan olmayıp mutlaka milletinin en ileriye gelenlerinden biri olduğunu tefhim etmişti. Hesap sormak hiç sevmediği şeylerden, çapkın da değil. Başka étudiantlara kıyas edilirse kız gibi bir çocuk! […] Paris aşüftelerine kıyas ederseniz kızdan daha mahcup. (59-60)

Bu tasvirde de görüldüğü gibi Nahifi, genç Osmanlı Türkünün kültürünü, faziletini, insanlığını simgelemektedir. Bu anlatımda dikkati çeken bir nokta "Paris aşüfteleri" ifadesidir. Ahmet Mithat "Paris aşüfteleri" ifadesiyle genel olarak Parisli kadınları, onların cüretkâr, ahlaksız tutumlarını mı kastetmiştir? Bu sorunun cevabını verebilmek için romanda gayrimüslim kadınların nasıl konumlandırıldığını ve bu kadınlar karşısında Abdullah Nahifi'nin sergilediği tavırları incelemek gerekmektedir ki bu konu tezin ikinci bölümünde "Müslüman ve Gayrimüslim Kadın Dolayımında Cinsellik ve Aile" başlığı altında ele alınacaktır. Bu pasajdaki diğer bir önemli nokta ise yazarın idealize ettiği Abdullah Nahifi'yi "avâm-ı nâsdan" ayırmasıdır. Ahmet Mithat'ın bu çok iyi Fransızca konuşan, Fransa'da tahsil görmüş ama Osmanlıcı ve İslamcı ideolojisini her fırsatta Fransızlara karşı savunmuş olan gencin, "milletinin en ileriye gelenlerinden biri" olarak halktan ayrı bir yerde konumlandırışı; aynı zamanda toplumun aydın-okumuş kesimini avamdan ayırmak ve yarattığı bu

mükemmel tipi yüksek, elit bir tabakaya mensup olarak yansıtmak isteyen yazarın sınıfsallık gözeten bakış açısının bir ifadesi olduğu söylenebilir.

Fakat olay örgüsünde bu Müslüman tiple karşılaştırılan bütün gayrimüslimlerin olumsuz çizilmediğinin belirtilmesi gerekmektedir. Yazar, gayrimüslim karakterlerini "dindarlık" kriterine göre değerlendirmektedir. Romanda namuslarını korumaya çalışan dindar Hıristiyan karakterlerden Rosette ve Nahifi'nin komşusu Michele bu örnekler arasındadır. Romanda Rosette "masumane tavırlı" ve "hiçbir erkeğe yüz vermeyerek", "rahibeler gibi yaşamaya karar vermiş" (60) bir genç kızdır. "Kendi için çalışa[n]" ve "kendi için kazanıp iktisat ile artırdığı miktarı da kendisi için saklaya[n]" Rosette'in bu tavrını onaylayan; "ana-kız gibi" (60) gibi birlikte yaşadıkları diğer bir Hıristiyan karakter olan Michele de ahlaklı ve dindar bir kadındır. Abdullah Nahifi'nin bu karakterlere saygı duyması, Mithat'ın romandaki gayrimüslim karakterler hakkında genel bir değerlendirmesi olmadığına işaret etmektedir. İslami ahlak ölçütleriyle uzlaştırdığı gayrimüslimleri, kendi dinlerine olan bağlılıklarına ve ahlak, namus gibi konularda titizlilik göstermelerine göre olumlamıştır. Dolayısıyla Fransa'da yaşayan, yabancı gayrimüslim karakterler mensup oldukları dine göre kategorize edilmemiş, yazar tarafından gözetilen önemli bir kriter olan ahlaklı ve namuslu olmalarına göre Müslüman gence yaklaştırılmışlardır. Tanzimat dönemi romanında gayrimüslimler konusunda yine din, ahlak ve namus ölçütlerini kullanan, fakat Ahmet Mithat'tan farklı bir yaklaşım ortaya koyan yazarlardan birisi de Mizancı Mehmet Murat'tır. Yazarın bu konudaki bakış açısını değerlendirebilmek için *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanına eğilmek gerekmektedir.

B. *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*'daki İslamcı İdeoloji ve Gayrimüslimler

Mizancı Mehmet Murat'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanının merkez kişisi, Osmanlı topraklarında Osmanlı geleneğine ait değerler çerçevesinde yetişmiş, Arapça ve Farsça eğitimi almış ve aynı zamanda uzun süre Paris'te yaşayarak orada Fransızca bir eğitim de almış, Batı kültürünü yakından gözlemlemiş, ahlaklı, kuvvetli, merhametli bir Osmanlı genci olan Mansur Bey'dir. Mansur, orada çalışkanlığı ve başarısıyla insanların takdirini toplamıştır. Fakat Mansur, "Fransa'dan geliyorum, ama Frenk olarak değil" (53) diyerek Osmanlı kimliğinden kopmadığını defalarca dile getirmektedir.

Romanda olay örgüsü, karakterin İstanbul'a dönüşü ile şekillenmeye başlar ki romanın bu başlangıç bölümü, yazarın İslami ideolojisini serimlemeye ve Mansur çevresinde temellendirmeye başladığı kısımdır. Bu nedenle, Mizancı'nın Avrupa'ya bakış açısını, din anlayışını ve gayrimüslim karakterleri nasıl ötekileştirdiğini görebilmek için Mansur'un Osmanlı topraklarına, İstanbul'a döndükten sonra yaşadığı olaylara, karakterin iç konuşma ve diyaloglarına bakmak yerinde olacaktır. Örneğin, İstanbul'un Mansur'un zihninde çok farklı bir anlamı vardır. Romanın başında karakterin İstanbul hakkındaki düşünceleri aynı zamanda siyasi bir ideolojinin varlığını da açıkça ortaya koymaktadır.

> Fıtraten hamiyetle ziynetlendirilmiş, fikri müktesebât-ı ilmiyye ile tenvir olunmuş, âmâl ü fezâil-i milliyyeyi ihâtaya iktidar kesbetmiş, ümmet-i muhteremin mazisi, hâli, istikbali tefekkürâtıyla zihnini yormuş garîbü'd-diyar ve gayûr bir mazhar-ı iman u İslâm için ne demek olduğunu tahmin etmek acaba o kadar kolay bir şey midir?

> Çünkü o hâl ahlak u fezâil-i beşeriyyenin hemen yegâne bir nümûnesi bulunduğu için tefekkürât âleminde lâyıkıyla ta'ayyün etmemiş bir hassa-i celîle-i İslamiyyedir. (11)

Yani Mansur, İstanbul'u hilafet makamının merkezi saymakta, şehri "ümmetin kıblesi"(13) olarak görmektedir. Romanda Osmanlı Türkünün kültürünü, faziletini yansıtan bu Müslüman genç "tipi" aynı zamanda Doğunun ve bunun ayrılmaz bir parçası olan İslamiyet'in simgesi hâline getirilmiştir. Mizancı'nın romanda idealize ederek mükemmelleştirdiği tip olan Mansur'un olaylar içindeki tutumları ile İslami ideoloji ve hareketin temsilcisi olduğunu da açık bir şekilde göstermektedir. Hatta Mizancı, romanda bu anlayışla uzlaşan karakterleri olumlu karakterler, bu anlayışla bağdaşmayan karakterleri ise olumsuz karakterler olarak kurgulamıştır. Saygın, kültürlü, namuslu amcası Şeyh Salih Efendi ve yine amcasının hocası bilgisinin derinliği ve cesaretine dikkat çekilen Ahmet Şunudi'yi bu olumlu karakterler arasında sayabilmek mümkündür.

Mansur, İslami ideolojisini bir çeşit hümanizmaya dönüştürmekte şeriatın modernleşmeye engel teşkil etmediğini ancak, Osmanlı sosyal yaşam tarzı ve bürokratik sistemi üzerinde iyileştirmeler yapılmasının şart olduğunu ve Avrupalı bir eğitimin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Nitekim romanda Cezayir'de bir İslam birliği peşinde olan amcası ve amcasının hocası Ahmet Şunudi'ye karşı Mansur, şahsi hırstan vazgeçip bütün Müslümanları, Osmanlı hilafet merkezine bağlamak gerektiği, bunun da kılıçla değil, eğitimle mümkün olacağı fikrini savunmaktadır. Mansur, çalışılması gerektiğine ve zamanı geldiğinde "milleti, dili, fikri İslama bağlayacak şeyler"in ortaya konulacağına inanmaktadır (95). Ama ona göre öncelikle gençler yetiştirilmelidir. Nitekim romanın ileriki bölümlerinde Mansur, bir mektep

yaptırır ve "rüşdiye namıyla hükûmetin tesise başladığı mekteplere 'çocuklarımızı gavur etmek istemeyiz' diyerek rağbet göstermeyen" (372) halk, Mansur'un güvenlerini kazanmasından sonra çocuklarını rüştiyeye gönderir.

Jale Parla, *Babalar ve Oğullar* adlı kitabında Tanzimat aydınlarının İslami anlayış temelindeki Batı'ya yöneliş mantığının sınırlarının kesin ve kısıtlı biçimde çizildiğini ve söylemlerinde, yapıtlarında, tartışmalarında, tepkilerinde bu sınırların tekrar tekrar çizildiğini ifade etmektedir. Parla'ya göre Tanzimat'ın dünya görüşü doğallıkla Osmanlı normlarının ve kültürünün egemen olduğu bir dünya görüşüdür ve "yenilikçi yazarlar Osmanlı kültürünün kapsamlı ve mutlak egemenliğine birkaç Batıcı yeniliğin zahmetsizce sindirilebileceği ve bu sindirmenin de yararlı olacağı konusunda ortak görüşe sahip[lerdir]" (13). Dolayısıyla bu durum Osmanlı kültürünün mutlak egemenliği ve bu kültürün üzerinde yükseldiği İslami düşünce temelleri doğrultusunda hareket eden, Batıdan aldığı teknik gelişmeleri de bu temele eklemlendiren bir aydın profiline işaret etmektedir. Mizancı Murat, geleneksel kültürel normlara dokunmadan, İslami muhafazakârlığın disipline ettiği, camiacı bir kültür anlayışı ile halkı eğitmek, ahlaka ve İslama ilişkin "doğru"ları göstererek halkı uyarmak, bilinçlendirmek amacıyla yazdığı romanında karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Mizancı'nın sadece ilim ve eğitimi kapsayan bir Avrupalılaşma anlayışı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda da Mansur'u Batılılaşmış bir karakter olarak ele almak yanlış olacaktır. Çünkü Mansur, "Allah […] 'Allah kerimdir' diyerek kendinizi kuyuya atın diye bir şey buyurmuyor" (95) diyerek her ne kadar Osmanlı'da bir eğitim yenilenmesine, Osmanlı devlet ve toplum sisteminin de bu ögeye göre değişip şekilleneceğine inanmakta ise de bir doktor olmasına rağmen kadın bir hastaya muayene sırasında dokunmamakta, amcasının oğlunun Beyoğlu

Caddesi'nde arabada giderken karşıdan gelen kadın arabasının içindekilere bakarak tebessüm edip hafif bir işarette bulunması ve hanımların da ona karşılık vermesi üzerine kızarak aklından "hanımı ya da kayınvalidesi olmalı" (57) düşüncesini geçirmektedir ki bu durum da yazarın Batının eğitim kurumlarını yerleştirmeye çalışırken, öte yandan imparatorluğun "dinsel ve örfi" yapısından vazgeçemediğinin göstergesidir. Dolayısıyla yazarın Avrupalılaşmak ya da Batılılaşmak gibi bir amacı olmayıp asıl hedefinin cehaleti ve bürokratik kesimdeki pasifliği yok ederek aydın Müslüman devlet yöneticileri yaratmak ve onların sayesinde bir İslam birliği kurmak olduğu söylenebilir.

Laurent Mignon, *Elifbâlar Sevdası* adlı kitabındaki "İdris El- Emrevî'nin *Tuhfetü'l-Meliki'l-'Azîz bi Memleketi Bâriz* Adlı Seyâhatnâmesi ile Mustafa Sami Efendi'nin *Avrupa Risâlesi*'ne Karşılaştırmalı Bir Bakış" adlı makalesinde Batıyı Osmanlı okuruna tanıtmak isteyen iki yazardan bahsetmektedir. Mustafa Sami Efendi'nin, *Avrupa Risalesi* ve İdris el- Emrevî'nin, *Tuhfetü'l-Meliki'l-'Azîz bi Memleketi Bâriz* adlı eseri aynı yılda kaleme alınmıştır. Mignon'a göre yazarlar bu eserleri milletlerine hizmet olsun diye yazmışladır. Örneğin İdris el-Emrevî, Fransızların işlerinde gayretli olduklarını inkâr etmemektedir. Fakat yazar, gayrimüslim olanların bulundukları yerleri çirkinleştirdiklerini söylemekte hatta yaptığı yolculuklarından bahsederken Fransızların çoğunun çirkin olduklarını söylemektedir (25). Mustafa Sami Efendi de yolculukları sırasında edindiği izlenimlerden hareketle Belçika'daki meşrutiyet sisteminden övgüyle bahsetmektedir. Mignon, bu noktada Mustafa Sami Efendi'ye göre başarının sırrının bilimin yayılması olduğu düşüncesinin altını çizmektedir (28). Nitekim, Tanzimat döneminde varlık gösteren bu anlayışlar ile Mizancı'nın anlayışı arasında bağlantı

kurulabilmektedir. Mizancı'nın da bu bağlamda gözettiği şey, Avrupa'dan Batılı tarzdaki eğitim sistemini ithal etmektir. Yazarın zihnindeki modernleşme modeli yalnızca Avrupa'nın eğitim sisteminin Osmanlı'ya tatbikinden ibarettir. Bu açıdan yazarın gayrimüslimlere karşı bakış açısı önemlidir. Mizancı'nın Avrupa'ya olan çelişkili tutumu da bu noktada kendini göstermektedir. Yazar, bir yandan Avrupa'daki eğitim sisteminin Osmanlı'da uygulanmasını isterken diğer yandan Mansur'un ağzından Hıristiyan Avrupalılara karşı aşağılamaya varan sözler söylettirir. Ona göre İstanbul'daki tüm gayrimüslimler sevimsizdir.

Mizancı gayrimüslimler ile Müslüman bir Osmanlı Türk'ü arasında yaptığı ayrımı romanda defalarca dile getirmektedir. Örneğin, romanın başlangıcında yer alan ve romanın yazılma amaçlarını belirttiği "İfade-i Mahsusa" bölümünde Mizancı, "Bir taraftan ağyara karşı hüsn-i tabiatımızın derecesini tayin edecek olan bu gibi âsarın" (XIV) diyerek yabancılara karşı Osmanlı'yı savunan ve kendi dinî söylemini sunan bir eser ortaya koyduğunu söylemektedir. Ayrıca Mansur, Avrupa'da yaşayan gayrimüslimlerin ahlaken zayıf olduğu düşüncesini amcasına söylediği şu cümlelerle dile getirmektedir: "Bendeniz, memalik-i hariciyede büyüdüm. Usul ve âdab-ı ünsiyetçe pek çok noksanlarım vardır" (68). Mansur, gayrimüslim karşısında Müslümanı ise genel ve kesin değerlendirmeler yaparak şöyle yüceltmektedir: "Cemiyet-i İslâmiyede kasten din ve devlete hıyanet edecek alçak güç bulunur (145). Romanda Avrupa devlet düzeni ile Osmanlı'nın karşılaştırıldığı bir tartışmada ise şöyle diyaloglar geçmektedir:

> Emin Paşa: Avrupa'da görmeye alıştığımız intizam bizde pek olamaz.
>
> Mansur: Biz de niçin olmasın? Kavanin-i şer'iyeye, nizamat-ı mevzuaya bakılırsa bizde daha ziyade intizam bulunması lâzım gelir.

> Ahalimiz devlete daha muhip daha sadık, daha mutidir. Fıtrî hiss-i ahlâk bizde daha çoktur. (223)

Yani Mansur, üstün bir Osmanlı kimliği ortaya koymakta, bu bağlamda Avrupa'da yaşayan gayrimüslim halkı eleştirmekte, gerekçe olarak da onların şeriat kanunlarına sahip olamadıklarını veya ahlaken zaten zayıf bir millet olduklarını ileri sürmektedir. Bu açıdan yazarın, kültürcü ve dinsel bir söylemin etrafında betimlemeye çalıştığı bir Osmanlı kimliği düşüncesinden söz edebilmek mümkündür. Bu noktada Etienne Balibar'ın "Irkçılık ve Milliyetçilik" adlı makalesinde yer alan ırk ve kültür ögelerinin ulus düşüncesi etrafında değerlendirilmesi, Mizancı'nın ideolojisini açımlama bağlamında yerinde olacaktır. Balibar, ırkçılığın bir üst-milliyetçilik olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Balibar, millî kimlik dolayımında ırkçılığın, "eksiksiz" bir milliyetçilik olmayı arzuladığını ve bu milliyetçiliğin de ancak ulusun dışarıya ve içeriye karşı bütünlüğü üzerinde kurulduğu takdirde bir anlamı ve şansı olacağını söylemektedir. Yazar kuramsal ırkçılığın "ırk" ya da "kültür" (ya da ikisi birlikte) olarak adlandırdığı şeyin, ulusun sürekli bir kaynağı ve "sadece" yurttaşlara ait olan niteliklerin yoğunlaşmış bir şekli olduğunu ifade etmektedir (81).

Romanda ise Balibar'ın ulusun sadece yurttaşların taşıdığı niteliklerini yani İslam'ın ve Osmanlı'nın üstün kimliğini taşıyan halkın nitelikleri karşısında ötekileştirilen bir gayrimüslim anlayışını yine örneklerle ortaya koyabilmek mümkündür. İslam birliğini savunan Mansur, Hıristiyanları genel hükümlerle yargılamaktan geri durmamaktadır:

> Avrupa'ya giden gençlerimiz Figaro gibi bir meddah hokkabazın tezviratını ciddî bir şey adiyle fikirlerini temsîm ediyorlar ve vatanları

> hakkında emniyet ve muhabbetlerini tenkis ederek geri geliyorlar. Eski ricalimiz ise ahval-i âleme vâkıf olamadıkları için tarik-i terakki ve muvaffakiyetten geri kalmış olanlara ârız olan toza, toprağa ehl-i salip zamanından beri arkası kesilmemiş tecavüz ve husumet âsarı nazarıyla bakarak şaşırıyorlar. (162)

Burada Hristiyanların ilk dönemlerinden beri arkası kesilmemiş saldırılarını dile getiren Mansur, Figaro'yu ise küçük görmektedir. Gençlerin dinî inançlarının sağlamlığına ise o kadar çok güvenmektedir ki onların bir Cizvit papazının eğitimine verilmesinde bir sakınca görmez. Ona göre Cizvit mekteplerinde "tekmil-i ilim etmek şartıyla terk-i din etmek tehlikesi yoktur" (163). Bu açıdan fesat fikirlerle –ki bu fikirlerle Mansur, Hıristiyanlığı yaymaya çalışanlara gönderme yapmaktadır– İstanbul'a gelen "misyonerleri" (163) bile zararsız bulmaktadır. Yazarın Hıristiyanları eleştirmesi aynı zamanda Osmanlı kimliği anlayışını daha belirgin bir biçimde ortaya koymasına zemin hazırlamaktadır. Mansur, Osmanlıyı yücelterek âdeta yaratılıştan gelen bir soy üstünlüğü düşüncesine ulaşmaktadır:

> Şu mübarek, müntehap diyarı bize kısmet eden Cenab-ı Nâzım-ı Âlem, bizi fıtraten ahlâk-ı hasene ile de taltif etmiştir. Tarihimiz kahraman alaylarıyla dolup taşmıştır. Bir taraftan Osmanlılar, Orhanlar, Hüdavendigârlar, Yıldırımlar, Çelebiler, Fatihler, Yavuzlar… Diğer taraftan Alaaddin Paşalar, Çandarlı-zâdeler, Sokollular, Köprülüler. […] Sanki asr-ı hazırda emsali yok mu? Mahmud-ı Adlî namının ihraz ettiği makama itilâ etmek davasında ictisar edecek Avrupa serefrazları kimlerdir? (18)

Yani romanda Mansur'un anlayışı; halkın tarihsel yaratımı, kollektif semboller, toplumsal değerler, geleneğin belirlediği davranış kuralları ile duygusal yaklaşımı içinde barındıran yalıtılmış bir kimlik düşüncesini de beraberinde getirmektedir. Etienne Balibar, "Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji" adlı makalesinde ulusu şekillendiren etmenlerden bahsetmekte; halk ve birlik bağlamında milliyet düşüncesi açımlamaktadır. Balibar'a göre halk, ortak bir yasaya tabi kılınan farklı topluluklardan hareketle inşa edilir. Fakat her durumda birliğin modeli bu inşadan "önce" gelmelidir. Bu noktada birleşme süreci (ki Balibar'a göre bunun başarısı örneğin savaşta toplu seferberlikle, yani ölüme toplu bir şekilde meydan okuma kapasitesiyle ölçülebilmektedir), özgül bir ideolojik biçimin inşasını gerektirmektedir. Balibar, Althusser'e atıfta bulunarak bu biçimin "hem bir kitle görüngüsü hem de bir bireyleşme görüngüsü" olduğunu, "bireylerin öznelliğe çağrılması"nı (Althusser) gerçekleştirmek zorunda olduğunu; bu çağırmanın da siyasal değerlerin aşılanmasından çok daha etkili olduğunu söylemektedir. Yazar, bu aşılanmayı daha temel (ilkel diyebileceğimiz) bir süreç olarak değerlendirdiği, kin ve sevgi duygularının sabitleşmesi süreciyle ve "kendilik" temsili süreciyle bütünleştirmektedir. Bu biçimin, "bireylerle (yurttaşlarla) toplumsal gruplar arasındaki iletişimin a priori bir koşulu hâline gelmek zorunda olduğunu"; fakat bunu bütün farklılıkları ortadan kaldırarak değil, bu farklılıkları "biz" ve "yabancılar" arasında "üstün gelen ve azalmazmış gibi yaşanan bir sembolik farklılık hâline gelecek şekilde görelileştirerek ve kendine tabi kılarak yapması gerektiğini dile getirmektedir (119-20).

Bu açıdan Mansur'un ideolojisi değerlendirildiğinde romanda merkezileşmiş bir milliyet ve din düşüncesi çatısı altında ötekileştirilen "yabancılar" üzerinden

tanımlanmaya, meşrulaştırılmaya çalışılan bir toplum ve devlet modeli görüldüğü söylenebilir. Nitekim romanda bir çok milliyet ve dine atıfta bulunulmaktadır ki bu atıflar hep Osmanlıcı ve İslamcı bir ideoloji karşısında sorgulanmaktadır. Bunlar arasında daha çok Fransızların ve Fransa'nın Cezayir'i işgalinin eleştirildiği kurguda, yine ikincil karakterler olarak Ermeni, İngiliz, Yahudi karakterler de yer almaktadır. Ayrıca romandaki bazı olumsuz yerli karakterler de gayrimüslimlere yakınlıklarından ötürü eleştirilmektedirler. Örneğin romanda Mansur'a haksızlık eden bir olumsuz karakter olarak çizilen amca Ahmet el-Nasır'a, Fransızlara yakınlığından ve sürekli kendi yararını düşünerek çıkarları uğruna hareket etmesinden dolayı (Hıristiyanlık mezhebine mensup olan anlamında) Ahmet Nasrani adı takılmıştır (23).

Romanda Mansur, Fransa'da eğitim görürken de bir anlık dalgınlığını affetmeyen ve onu yalancılıkla suçlayan Fransızca hocasından (37) bahseder. İstanbul'a dönerken vapurda karşılaştığı bir İngiliz'in sorularına cevap vermez. Hatta vapur Mösyö Nirler'in kurduğu Robert Koleji'nin önünden geçerken İngiliz'in binaya doğru parmağını uzatmış olduğunu görünce gözlerinin rengi değişir, yüreğinde bir acı hisseder (7-8). Amerikan mektebinin karşısındaki binanın bir saray olduğunu duyunca ise rahat bir nefes alır. Yazar, Mansur'un bu rahatlamasını şöyle yorumlar: "Belki neşr-i Kelimetullah'a memur vaizleri yetiştirmek üzere inşa olunmuş bir mekteb-i millîdir demiş olsalar ancak bu kadar müteselli olmuş olacaktı" (8). Mansur, Amerikan Oteli'nde de aynı iç sıkıntısını duyacaktır. Vapurdan indiğinde kendini karşılayan otel komisyoncusunun "beş frank" istemesine üzülür. Mansur'un üzüntüsü ise, "beş frangın azlığından ya da çokluğundan değil, darül-hilâfe limanında 'frank' yerine 'kuruş' sözcüğünü işitmeyi arzu etmesi"ndendir (12).

Ayrıca komisyoncu bir "Yahudi"dir ve Mansur'u görünce içinden "Galiba bir mala çattık. Allah vere de herif zengin olaydı" gibi "faydacı" düşünceler geçirir ki bu da olumsuz çizilen diğer bir gayrimüslim karakterdir. Mansur, Yahudi karşısında da, İngiliz karşısında aldığı tavrı alır ve onunla hiç konuşmaz hatta adama öyle bir kızgın bakış fırlatır ki "Yahudiyi sukûta mecbur eder" (13-14).

Romanda otelin tasviri sırasında da okur, olumsuzlayıcı imgelerle karşılaşır. Otelin kapısında Türkçe bir yazının olmayışı, odalarda seccade bulunmayışı bu imgeler arasındadır (15). Mansur Bey, Beyoğlu'na Yahudilerin Pera demesinden rahatsız olur (17). Diğer bir tasvir ise romandaki Ermeni karakter üzerinedir. Salih Efendi'nin özel işlerine bakan Ermeni Kirkor Sarmaşıkyan "Kara sakalı, çatık kaşları, kalın yüzü, siyaha mail fesi, tek gözlüğü, elbisesinde meşud olan alafrangalığa meyl ile beraber redingot yakasının yağı kendisinin 'yeni terbiye görmüş' Ermenilerden olduğunu gösteriyor" (49) cümleleriyle "çirkin" bir şekilde betimlenir. Fransız avukat Lönuar ise, Mansur tarafından "çıkarcı" ve "dalkavuk" olarak değerlendirilir (49-50). Fransız doktor Lakur'un iyileştiremediği ve "bir ay tedavi ettikten sonra ümit olmadığı iddiasıyla elini çektiği" (76) hastayı Mansur iyileştirir. Romanda din ve milliyete dayalı bu keskin ayrım ve gayrimüslimleri olumsuzlayıcı tavır belirgindir. Hatta romanda yazarın Batının fikrî birikimine ve eğitim modeline duyduğu hayranlığın yanı sıra, misyoner okulların kurulması dolayımında bürokratik sisteme yönelik bir eleştirisi de mevcuttur. Mansur, Osmanlı hükümetine bir mektep açma başvurusunda bulunmuş ama uzun süredir bu talebine bir karşılık alamamıştır. Fakat Amerikan girişimcilere hükümet kolaylıkla izin verebilmektedir. Romanda bu durum şöyle anlatılmaktadır:

> Mansur üç aydan beri Maarif'e takdim etmiş olduğu programın arkasını takip eylemişken işi henüz meclisten çıkaramamıştı. Hâlbuki kendisinden bir ay sonra müracaat etmiş bulunan Amerikan İncil Cemiyeti, Diyarbakır taraflarında bir mektep tesis için ruhsat alarak programını tasdik ettirmeye muvaffak olmuştu. Vakıa Amerika cemiyetinin işini sefarethaneleri memuru takip ve iltimas etmiş olduğundan takaddüm etmesi tabiî idiyse de Mansur sıkılmaktan hâlî kalmıyordu. (280)

Mizancı bu noktada hükümeti eleştirmekte ve Amerikalıların rüşvet yoluyla misyoner okullar açmasının yanlışlığını dile getirmektedir. Mizancı'nın eğitime, bilime, bürokrasiye karşı tutumunu ve insanların bu konuda bir görevleri olduğu inancını reformist İslamcılık olarak değerlendirebilmek mümkündür. Mansur, Batının sosyal kurumlarının ithal edilmesinde bir mahsur görmemekte, fakat din ve milliyet özdeşliği bağlamında öngördüğü Batılı eğitim kurumlarına ve bürokrasi sistemine sahip bir tür "Batılı İslamcılık"tan yana olmaktadır. Bütün bu örneklerden sonra Mizancı için din ve ahlakın, toplum mekanizmasının işleyişinin gereği olmakla birlikte sadece bu unsurların yeterli olmadığı söylenebilir. Halkın eğitim seviyesi de bu noktada belirleyici bir rol oynamaktadır. "Kötülüklerin temel nedeni eğitimsizlik, yabancı akçesi ve fesadıdır" (254). Girit ve Ermeni isyanlarının sebebi de dış tahriklerdir (437). Nitekim Mizancı Murat, *Mücahade-i Milliye* adlı kitabında Osmanlı için sıraladığı amaçlarından birisi de Ermeniler ile ilgilidir:

> Ermeni meselesinin illet-ü hikmetini yâr ve ağyara iyice bildirmek […] zamanın ruhuna muvafık ve icabına mutabık olarak Memalik-i Mahrusede icra olunacak ıslahat-ı umumiyenin haricinde ayrıca bir

ermeni meselesine ve Ermeniler hakkında icraat ihtiyarına kat'iyyen ve külliyen imkân mutasavver olamayacağını âleme ilân etmek. (90)

Yazarın bu dışlayıcı tavrı onun siyasi yazılarında da kendini göstermektedir. Şerif Mardin, *Jön Türkler'in Siyasi Fikirleri* adlı kitabında Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü İslam devletlerinin dağılmasıyla açıklayan Mizancı'nın gayrimüslim halka yönelik olumsuzlayıcı düşünceleri üzerinde durmaktadır. Müslümanların büyük bir kısmının "gurur"ları dolayısıyla Gülhane Hatt-ı Hümayûnu'nun ilanına itiraz ettiklerini ifade eden Mardin, "Murat Bey'e göre geniş halk kütleleri[nin] başlangıçtan beri Hatt-ı Hümayûnu benimsemedikleri için bu belgede sağlanan hakların bir devamı olan 1876 Kanun-i Esasisi'nin yürürlükten kaldırılmasını sevinçle karşıladı[klarını]" (127) belirtmektedir.

Bu konuda Mahmut Mutman, "Oryantalizm'in Gölgesi Altında Batı'ya Karşı İslam" adlı makalesinde "modernliği sahte ve yoz bir dünya, modernleşmeyi de yanlış bir anlatı olarak yeniden yazan İslam fundamentalizmi, Batı ile İslam arasındaki tarihsel olarak tortulaşmış antoganizmayı da yeniden su yüzüne çıkardı" demekte ve Edward Said'e atıfta bulunarak onun sık sık vurguladığı farklı birçok toplumun ve kültürün İslam, Doğu gibi "soyut özler" altında homojenleştirilmesini örnek vermektedir. Mutman; " 'Doğu' denilen bu 'öteki' yer, bu anlamda Batının icadı, oryantalist metnin ürünüdür. Yalnız böyle bir homojenleştirme yalnızca Doğu ve İslam gibi kültürel özler kurmakla kalmaz; birbirinden farklı yerleri "Doğulu" damgasıyla aynı hâle getirerek, Batıyı, böylece ima ettiği bir karşıtlığın imtiyazlı ve hâkim kutbu olarak kurar" (30) diyerek İslam ve Doğu karşısında konumlandırılan Batıya bakışı özetlemektedir.

Mutman'ın İslam ve Batı arasında kurduğu ilişki ve İslam fundamentalizminin Batıyı ne denli çirkinleştirdiği konusundaki ifadelerinin Mizancı'nın dünya görüşünde karşılığını bulduğu söylenebilir. Çünkü Mizancı Mehmet Murat, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanında Batılılaşmayı temel bir felsefeye dayandırmaktadır ki bu da İslam felsefesidir, İslamcı dünya görüşüdür. Yazara göre ancak İslamcı ilkeler demokratik bir sistemin felsefesini oluşturabilir. Fakat yazar, insanları cehaletten kurtarmanın da medenileşmenin en önemli noktası olduğunu ifade eder. Bu yüzden Avrupa eğitiminin model alınması gerektiğinin sürekli altını çizer. Ancak Mizancı'nın bu tavrı sadece Avrupai eğitim düşüncesiyle sınırlı kalmış; diğer taraftan romanda gayrimüslimleri, Müslümanlık ve Müslüman karakterler karşısında ötekileştirmiştir. Mizancı'nın bu düşüncesinin de Batının ilmini İslami ideolojiye eklemleme ve bu yolla romanın temeline yerleştirdiği İslam birliği tezini güçlendirmeye çalışan düşüncesinden ileri geldiği görülmektedir.

Dinî ideoloji altında şekillenen bir gayrimüslim imgesi de Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'ye aittir. Fakat yazar, *A'mâk-ı Hayal* romanında Ahmet Mithat ve Mizancı'dan çok farklı bir yol izlemiş ve bir dinler karşılaştırmasına giderek tasavvuf felsefesi altında diğer dinleri ve temsilcilerini konu edinmiştir.

C. Filibeli Ahmet Hilmi ve "Hayalin Derinlikleri"ndeki İdeoloji

Tanzimat döneminde Osmanlı aydınları tarafından sarf edilen "Batılı düşünce"ye yönelme çabaları karşısında Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, İslam düşüncesini "Osmanlılık" adı altında savunmuştur. Bu bağlamda Batı felsefesini tanımaya çalışmış ve özellikle de varlığı maddi, dünyevi olan nesnelerle açıklayan

materyalizme yaklaşan Batılı filozofların düşüncelerini İslam dinine dayanarak çürütmeye çalışmıştır. Macit Gökberk'in, *Felsefe Tarihi* adlı kitabında genel olarak değindiği gibi materyalizm, ruhun maddi nitelikte olduğu görüşünden kaynağını almaktadır. Gökberk kitabında, 18. yüzyıl Fransız materyalizminin kurucusu sayılan Julien Offray de Lamettrie'in *Histoire Naturelle de L'âme* (*Ruhun Doğal Tarihi*) adlı eserine referans vererek, düşünürün ruhun fiziki organizmanın bir parçası olduğu düşüncesini aktarmaktadır. Lamettrie'a göre "ruh, bedenin öteki görevleri (*fonction*) arasında bir görevdir ve bu organı da beyindir" (314). Bu konuda Gökberk, Paul-Henri Baron d'Holbach'ın *Systéme de la Nature* (*Doğa Sistemi*) adlı eserinde spiritüalizme karşı savaşında ileri sürdüğü materyalist görüşlerini ortaya koyan şu ifadelerini örnek verir: "Maddi doğa cansız, edilgin, kendi kendine hareket edemez olsaydı o zaman Tanrı gibi, ruh gibi 'manevi nedenlere' başvurmak gerekli olurdu. Ama doğa kımıldamayıp duran bir şey değildir; hareket maddenin temel niteliğidir. […] Nerede doğal neden bulamıyorsak orada tanrı ile ruhu karıştırırız" (315).

Filibeli Ahmet Hilmi ise materyalizmin bu içeriğine tamamıyla karşıdır. Yazar, felsefe yazılarında Platon, Aristotales, Demokritos, Pratogoras, René Descartes, Immanuel Kant, Baruch Spinoza, François M. A. Voltaire, J. J. Rousseau, Thomas Hobbes, Auguste Comte, J. Stuart Mill, Herbert Spencer gibi pek çok düşünürün fikirlerini ortaya koymuş ve kendi benimsediği görüş dahilinde bu düşünürleri değerlendirmiştir. Örneğin, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* adlı eserinde Kant'ın görüşlerinin kabul edilemeyen tarafının "insan ile zat-ı bâri arasındaki her türlü ilgi ve irtibatı inkâr etmek ve mutlak fikrini insan zihninin kabul edeceği bir şey derecesine indirmek yani ona bir dış hakikat olma ve bağımsızlık atfetmek" (80) olduğunu söyler. Filibeli'ye göre "böyle bir yetki bizde olmadığı gibi, aksini iddia

etmek için hem bir emr-i vâki, hem de samimi ve akla uygun birçok sebepler mevcuttur" (80). Yazarın materyalizmi çürütmeye çalışırken emr-i vâki gibi bir ifade kullanması da onun dogmatik anlayışının ve dine yönelik yorumunun göstergesidir. Filibeli'nin gerek romanlarında gerekse fikrî yazılarında başvurduğu bu yol, Batı karşısında, hatta insanların dünyaya bakış açılarında sahip olmaları gereken İslam felsefesidir ki yazar düşüncelerini olumlamak için Batı felsefesine yönelik eleştirilerini de bu suretle ortaya koymuştur. Filibeli'nin İslama yaslanan ideolojisi bağlamında, İsmail Kara, "İslamcılık Hareketi ve İlmiye Sınıfı" adlı makalesinde yazarın şu sözlerine yer vermektedir:

> Şimdi nimet-i hürriyet ve meşveret aleyhinde söz söylemeye, şeriat kalkıyor demeye cesaret eden kirli ağızlar değil mi idi ki İslam'ı kahr edenler hakkında dasitan-ı medayih u sitayiş kusuyordu. O münafıklar, şeriat-ı garrayı istihfaf eden o melunlar, ellerinde hükmünü lağvettikleri Kitap, dillerinde kuru kuru bir sözden, milleti kandırmak için bir vasıtadan ibaret şeriat, fakat yüreklerinde yalnız ihtiras ve melanet olan o denîler değil mi idi ki şahs-ı manevi-i İslâm kan ağlarken, itlere atılan kemik gibi önlerine atılan altınlarla zevk ü sefa ediyor ve gülüyorlardı. (307)

II. Meşrutiyet döneminde Filibeli Ahmet Hilmi, materyalizme karşı maddenin karşısında ruh kavramını öne çıkaran, ruhun gerçekliği öğretisinden yola çıkan spiritüalizmi (tinselcilik) savunmuş; özellikle o dönemde materyalizmin savunucularından olan Baha Tevfik, Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri gibi isimleri eleştirmiştir. Materyalistleri "dogmatik" olmakla suçlayan Filibeli bu konudaki düşüncelerini *Huzur-u Aklü Fen'de Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti* adlı kitabında yer

alan “Umumî Tenkid” adlı makalesinde “Dogmatik materyalistler[in] ilim ve salim düşüncenin öldürücü hücumları altında yuvarlandıkça, her mağlup ve yaralıdan çıkması tabiî olan iniltileri, hakaret ve küfür gürültülerine çevir[diklerini]” söylemekte ve yine materyalizmi kastederek “Mevcut şekillerde İslâm’ın ruhu ile uyuşmayan çeşitli fikirler veyahut yeni uydurulmuş birtakım prensiplerin olduğunu biz de öteden beri ortaya koyduk. Bu bir hakikattir” (72) demektedir.

Yazarın bu düşünceleri, özellikle kendi görüşünü İslam’a dönerek temellendirmeye çalışması onun romanlarında izlediği yolu ve serimlemeye çalıştığı ideolojiyi, özellikle de diğer dinlere ve gayrimüslimlere bakış açısını anlamlandırmak açısından önem taşımaktadır. Bu noktada yazar, üstlenilmesi gereken misyonu “Sırat-ı Müstakîm” adlı makalesinde şöyle ortaya koyar:

> Kelime-i Tevhîd’in celâdeti bütün teşebbüs ve işleri serap gibi hükümsüz ve tesirsiz bırakır. Bundan başka ortada hiçbir sebep yoktur. “Allah tekdir” cümlesi her türlü hücumlara zâti kuvvetiyle mukavemet ediyor. […] İslam âlemi uyanmıştır. Bu uyanışın faydalı eserler meydana getirmesini sür’atlendirmek ve çabuklaştırmak din âlimlerinin elinde demektir. (62)

Ahmet Hilmi’nin felsefeye karşı tutumu “Allah’ın varlığı”, “ruhun maddeden ayrı olması” gibi materyalist felsefenin karşı çıktığı İslam’ın temel değerlerinin savunulmasında bir haklılaştırma aracı olarak yorumlanabilir. Filibeli, bu İslami ideolojisini “ilim” ve “hikmet” anlayışları etrafında ifade etmektedir. Çünkü yazarın amacı felsefi bağlamda bir çözümleme yapmaktan çok, kendi ideolojisini olumlama gayretidir. O, İslamcı bir düşünür olarak, materyalistlerin İslam’ın temel değerleriyle çatıştığını ileri sürdüğü görüşlerini olumsuzlamakta ve İslam-tasavvuf felsefesi

dolayımında şekillendirdiği yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu amacını *Allah'ı İnkar Mümkün mü?* adlı eserinde ilim ve fenin olaylar arasındaki bağıntılardan ibaret olan kanunlar, sebepler ve benzerlikler olduğunu ve bunların "birleştirilmiş bir insanlık bilgisi" olarak adlandırılabileceğini; fakat böyle bir birliği meşru sayabilmek için nihai bir birliğe "sebepten müstağni bir sebebe, vücud-ı mutlak'a" ihtiyaç olduğunu söyleyerek ortaya koymaktadır. Filibeli bu ihtiyacın inkâr edildiği takdirde ilim ve fenin temelinin yıkılmış ve insanlığın iftihar ettiği kültür ve medeniyetin hiçe indirilmiş olacağını belirtmektedir (25).

Ahmet Hilmi'ye göre bedenden bağımsız bir ruh vardır ve ruhun bedenin ölümünden sonra dağılmayarak hayatına devam etmesi, ebedilik fikri, akla aykırı ve çelişik değildir. Tasavvuf felsefesinin de temel öğretisi olan varlıkların ve insanın benliğini oluşturan şeyin Tanrı aşkı olduğu ve varlıkların özünü bu aşktan aldıkları düşüncesi *A'mâk-ı Hayal*'de somutlanmaktadır. Romanda insanın, Tanrı'nın yansıması olduğu ve ruhunda bu Tanrı aşkını görebildiğinde "fenafillah"a yani nefsini tamamen yok ederek Tanrı'ya ulaşacağı tezi işlenmektedir. Bu görüşleriyle spiritüalizmin temel görüşlerinin materyalizme karşı ancak metafizik yoluyla ortaya konulabileceğini ileri sürmektedir. Filibeli'nin bu bağlamda büyük önem taşıyan eseri *A'mâk-ı Hayal* (1910) romanıdır. Bu romanda materyalizme karşı olan görüş belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Bütün eser boyunca ruh ve kainatın sırrı, yaratılışı araştırılarak maddeci görüşün sığlığı ve insanı saadete (saadet terimi romanda sıklıkla karşımıza çıkmaktadır; verilmek istenen anlam, bağlamı ile birlikte, romandan örneklerle açıklanacaktır) ulaştırmakta yetersiz kaldığı metaforik bir düzlemde anlatılmaktadır. Bu romanda bütün tanımlamalar ve değerlendirmeler İslam dini ve tasavvuf felsefesi üzerinden yapılmakta, diğer dinler ve özellikle de

diğer dinlere mensup filozofların bu bağlamda ötekileştirilmekten çok tasavvufi bağlama çekilerek Müslümanlaştırılmakta oldukları söylenebilmektedir. Dolayısıyla romanda gayrimüslim karakterler üzerinden değil, doğrudan dinler ve bu dinlerin temsilcileri üzerinden bir karşılaştırma söz konusudur. Ayrıca romanın kurgusuna dahil edilmiş olan dinler ve neden bu dinlerin özellikle tercih edildiğini anlayabilmek için, bu konunun Filibeli'nin İslami-tasavvufi anlayışı ve spiritüalist yaklaşımı çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

1. Spiritüalizm, Tasavvuf ve Dervişleştirilen Platon

A'mâk-ı Hayal'in iki kahramanından biri Raci, diğeri hakikati bulmakta –ki burada hakikat ile kastedilen terimin tasavvuf felsefesindeki anlamı olan mutlak varlık olan Allah'a ulaşma düşüncesidir– ona yol gösteren Aynalı Dede'dir. Raci, "mütedeyyine ve pek iyi bir validenin ihtimam-ı tamıyla" büyümüş, mektebi başarıyla bitirmekle yetinmeyip "tevsi-i malûmata mektepten sonra başla[mıştır]" (18). Böylelikle "ulûm-ı diniyeden istiğna etmeyerek hem cihet-i zahiriyeye ve hem de aksam-ı batınıyede behredar" (18) olmuş, maddi ve manevi ilimleri öğrenmiştir. Fakat bir müddet sonra elde ettiği bilgilere rağmen içinde sürekli bir huzursuzluk ve tatminsizlik duygusu hâkim olur. Bu huzursuzluktan ve diğer şüphelerinden kurtulmak için, maddi ve manevi ilimlerde ilerlemiş alimlerle görüşür, garp ilmi olarak gördüğü ispritizma ve manyetizma cemiyetlerine girip çıkar. Filibeli'nin Batı ilmi altında sadece "manyetizma" ve "ispritizma"yı değerlendirmesi ilgi çekicidir ki yazarın bu faaliyetlere eleştirel bir bakış açısıyla yaklaştığı da söylenebilir. Nitekim Raci'nin romandaki bu ifadeleri, Filibeli'nin daha önce bahsettiğimiz Batı ilim ve

felsefesinde noksanlıkların olduğu fikrinin bir izdüşümü olarak yorumlayabilmek mümkündür.

> *** Şehir hapishanesinde ulum-ı garbiye ile müştagil iki cemiyet vardı. Bunlardan biri ispirit cemiyeti davet-i ervah ve emsali müphemattan itibaren masa çevirmek gibi eğlencelere kadar şeylerle iştigal ediyordu. […] Manyetizm ile iştigal eden cemiyete ülfet peyda ettim. Lâkin bunlardan ne çıkardı? Hiç! İnsan kâlâ-yı hayata mâlik oldukça birtakım kuvva-yı acibeye malik olması, işte o kadar! Ben bunun fevkinde şeyler arıyordum. (20)

Ancak yazar, kendi toplumuna ve yakın çevresinin İslam dini karşısında aldığı tavra da eleştiri yöneltmektedir. Raci bir yandan arkadaşlarını "şuh" ve "çapkın" olarak değerlendirir, fakat bundan dolayı da onların "erazil insanlar" sanılmasını istemez ve onları "güzel tahsil görmüş, vicdanlı ve namuslu gençler" olarak tanımlar. Fakat onların "eğlenceye düşkün, sefahat ve zevk perisine tabi olmalarını" eleştirir: "Bu ahval-i ruhiyelerinin muktezasıydı. Bunların bir kısmı […] hiss-i dinîden âdeta tecerrüt etmiş, din ve hikmete bakiyye-i esatir nazarıyla bakmakta bulunmuştu. Garip kanaat! Ben bunlara gıpta ederdim" (20-21).

Yani Raci, yaşadığı şüpheler ve sorularına cevap bulamamanın verdiği huzursuzluk dolayısıyla, nefislerine yenilen, dini sorgulayan hatta dindar olmayan arkadaşlarına gıpta etmektedir. Çünkü o, insanın kendisini dinden soyutlamasının iki hâlde de, yani dini "efsane artığı" (20) olarak görenlerin ya da ona körü körüne inananların açılarından da, mümkün olabileceğini görebilmektedir. Raci, toplumdaki İslam kavrayışını ise şöyle yorumlar:

> Kandiller yandı mı? Ellerine tespihlerini alırlar, dinlememek ve hiçbir şey anlamamak şartıyla camileri dolaşarak Kur'an ve vaaz istimal ederler ve ikindi vakti kalkmak şartıyla oruç bile tutarlardı. Oruç tuttuğu hâlde namaz kılmağa lüzum görmeyenleri de vardı. Uzun bir namaz olan teravihe hiçbiri yanaşmazdı. Ramazan bitimi, bunların hiss-i dinîsi de elveda eder, giderdi. Mevsim elbisesi giyme kabilinden olan bu nev dindarlığa ben her sene taaccüp ederdim. (21)

Romanda Raci'yi bu huzursuzluktan kurtaracak ve yazar-anlatıcının sesinin Raci ile diyaloglarında duyulduğu karakter ise Aynalı Dede'dir. Bu karakter bir derviş gibi yaşamakta, maddi hayatın bütün olanaklarından vazgeçmekte ve bütün zamanını ney üflemekle geçirmektedir. Burada karakterin eylemleri tasavvuf felsefesinin temel ögeleri olan nefsine karşı koymaya, maddi zevklerden vazgeçmeye gönderme yapmaktadır. Ney ise tasavvufta önemli yeri olan bir enstrüman olması açısından yine romandaki tasavvufi bağlama işaret etmektedir. Romanda Raci'nin tasavvuf ehli olarak nitelendirilebilecek bir karakter olan Aynalı Dede ile karşılaşması sonucu manevi yolculuğu başlamaktadır. Raci ruh ve madde âlemi hakkındaki şüphelerinden kurtulmak için meselelerini bu kişiye anlatarak yardım ister. Aynalı Dede'nin konuşmaya başlamasıyla hayalî bir âleme girer ve Raci'nin bilinçdışı, rüyalarında gördükleri, birbirinden kopuk öyküler hâlinde romanda yerini almaktadır. Bu rüyalarda okur, değişik dinlerin temsilcileri ile karşılaşır. Örneğin, Raci bir gün Nirvana'ya ulaşmak için kendisini Buda'nın sarayında bulur; fakat arzularını yok edemediği için bu zirveye ulaşamaz ve geri döndürülür. Diğer bir gün, Zerdüşt'ün diyarına ulaşır. Anne-marie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* adlı kitabında "Kurduğu inanç prensiplerine göre en üstün yaratıcı olarak Ahura

Mazda'yı kabul eden Zerdüştlük (Mecusilik); nur ve zulmet, iyilik ve kötülük diye iki ilah kabul etmektedir. İyiliği Hürmüz, kötülüğü Ehrimen temsil eder" demekte ve bu dinin temel öğretisini şöyle açıklamaktadır: "Ezelden beri dünyaya hükmetmek için gece gündüz muharebe eden iyi ile kötü (Hürmüz ile Ehrimen) arasındaki gerginlik dünyanın sonuna kadar devam edecektir. Dünyanın sonu, Ahura Mazda'nın saltanatı artık tesis edeceği gün olacaktır "(67). Romanda da Ehrimen ve Hürmüz ile karşılaşılmaktadır. Bir rüyasında Raci, Zerdüşt'ün huzuruna çıkar. Zerdüşt'ün kainat ile ilgili sorduğu sorulara verdiği dervişâne cevaplar ile Hürmüz'ün yanında Ehrimen'e karşı savaşmaya hak kazanır. Bu savaş esnasında Ahura Mazda'nın elinde tuttuğu küre, iyilik ve kötülük savaşındaki çekişmeye göre renk değiştirmektedir ki iyiliği kürenin Doğu kısmının ve kötülüğü ise Batı kısmının temsil etmesi bu bağlamda dikkat çekicidir: "Bu kürenin nısf-ı şarkîsi nuranî ve nısf-ı garbîsi zulmanîydi" (47). Dolayısıyla, kürenin Doğu tarafının aydınlık olması ile yazarın spiritüalizm çerçevesinde romanda ele aldığı Doğu dinlerini olumladığı söylenebilir. Nitekim yazar, Doğu dinlerinin felsefeleri ile tasavvuf felsefesi arasında kurmak istediği bu benzerlik ilişkilerini örneklerle çoğaltmaktadır. Örneğin bir gün Raci, Budizmin kurucusu "Buda Gavsama Şakyumuni ile karşılaşır" (32) ve onun bilge kişiliği ve alçakgönüllüğü karşısında şaşırır: "Nev-i beşerin en büyüklerinden biri olduğunu tarihten ve bazı âsar-ı ulviyesinin tetabbuundan anlamış olduğum 'Buda'nın huzurundaydım. Kemal-i hürmetle kıyam ederek elini öpmek istedim, imtina etti. 'Benim içinse ben bir hiçim; nezdimde hürmetle hakaret müsavîdir' " (32). Bu noktada yine Buda'nın bir tasavvuf ehli, bir derviş gibi hareket ettiği görülmektedir. Raci aracılığıyla birçok defa bu dinî karakter yüceltilir: Örneğin Raci, Buda'nın sesini işitir ve bu ses o kadar hoşuna gider ki Davud peygamberin sesinin

bile bu ses karşısında yalancı bir sabah gibi kaldığını düşünür: "Bir sada-yı hatif okuyordu. Bu sada o kadar güzeldi ki yanında savt-ı Davut âdeta bir Sabah-ı münkerdi" (34). Romanda aynı bakış açısını Brahmanizm'in ve bu dinin temsilcisi Brahman'ın kurguya dahil edildiği bölümlerde görebilmek mümkündür. Raci bir gün rüyasında kendisini Çin'in Nankin şehrinde yaşayan bir genç olarak görür. Orada da "Brahman"la karşılaşır. Bu karakter de Zerdüşt gibi çizilmiş olup, Raci ile diyaloglarında vurgulanan yine Brahmanizm'le ilişkilendirilebilecek olan tasavvufi bağlamdır. Tasavvufta kişinin kendini maddi hayattan soyutlayıp, nefislerini yok etmek için murakabeye çekilmesi ve bu yolla Allah'a ulaşabilme düşüncesinin Brahmanizm'deki benzer şekli gösterilmektedir. Brahma, Raci'ye şöyle der: "Elinden geldiği kadar nefsini hapsederek 'Om, om, om' diye mütemadiyen zikredeceksin. Haydi seni halvethanene götürsünler" (101). Dolayısıyla yazar, romanda karakterin riyazet etmesi, çile çekmesi ile bu benzer dinî ritüellerin diğer dinlerdeki uygulamaları konusunda benzeşim kurmakta; Zerdüştlük'te olduğu gibi Brahmanizm'i de tasavvufla açıklamaktadır.

Romanda "Mahfel-i Azam" başlığı altında verilen bölüm ise diğer bölümlerden farklı bir özellik göstermekte olup, burada İslamın dışındaki diğer dinlerin temsilcileri ve alimleri bir araya getirilmektedirler. Cenab-ı Halil, Cenab-ı Kelim, Cenab-ı Âdem, Konfiçyus, Eflâtun, Aristo, Zerdüşt, Brahma, Cenab-ı Mesih, Buda gibi bu temsilcilerin ve alimlerin toplandığı bir mecliste hakiki saadetin ne olduğunu soran insanlığa, meclistekilerin hepsi kendi düşüncesine göre cevap verse de, bu diyalogların sonunda okur, yazarın bütün bu örneklerinde altını çizmiş olduğu, hakiki saadetin ancak İslam ve tasavvuf felsefesi ile kainata dağıtıldığı anlayışıyla karşılaşır:

Cenab-ı Halil: “Saadet, çalışmak, kazanmak ve kazancını hemcinsiyle paylaşmaktadır”.

Cenab-ı Kelim: “Saadet, nefsini firavun-ı ihtirasattan kurtarmaktadır”.

Cenab-ı Âdem: “Saadet, şeytana uymamak ve hevaya aldanmamaktadır”.

Konfiçyus: “Bir tencerede pirinç pilavına bütün lezaizi sığdırmaktadır”.

Eflâtun: “Daima ulviyatı tefekkürdedir”.

Aristo: “Mantık! İşte saadet”.

Zerdüşt: “Saadet, karanlıkta kalmamaktadır”.

Brahma: “Saadet mi? Herkesin zannı ne ise onun aksidir”.

Cenab-ı Mesih: “Saadet, maziyi unutmak, hâli hoş görmek, istikbali düşünmemekle mümkündür”.

Buda […]: “Ey beşeriyet! Saadet, ademin esma-ı cemaliyesindendir. Nirvana!”

Beşeriyet bî-tap yere düştü ve “Oh! Hangisi, hangisi?” diye mırıldandı. O vakit reis ayağa kalktı: “Ey beşeriyet! Saadet, hayatı olduğu gibi kabul, eskaline rıza, ıslahına sa’ydedir” dedi. Beşeriyet ayağa kalktı ve “Ya fahr-i âlem! Beşeriyetin dertlerini anlayan, ilacını bulan yalnız sensin” dedi. (110-11)

Bu pasajdan hareketle, Filibeli’nin fikirlerden inançlara kadar geniş bir alanda işaret ettiği birtakım değişkenlerin aslında değişmez bir gerçek olduğuna inandığını ve bu düşüncesinin de kaynağını İslami-tasavvufi düşünceden aldığını söyleyebilmek mümkündür. Bu noktada Filibeli, insanoğlunun İslam’dan farklı bir dinî ideoloji

biçimi ve aidiyet bilinci sınırlarının farklılaşmasını da eleştirmekte ve bir "din birliği" düşüncesi altında diğer dinlerin temsilcilerini tasavvuf felsefesine yaklaştırmaktadır. Bu düşünceyi romanda söz konusu edilen dinlerin seçiminde de görebilmek mümkündür. Bu dinler, yazarın aynı zamanda *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* adlı kitabında da ağırlıklı olarak bahsettiği, spiritüalizm ve tasavvufla ilişkilendirdiği dinlerdir. Nitekim yazarın Eflatun'u (Platon) "Burası âlem-i Bâlâ değil, âlem-i Berzâh'tır. […] Burada da yine ruh-ı safî olmadığımız meydandadır" (145) şeklinde konuşturması ve Raci ile vedalaşırken Eflatun'a "Allahaısmarladık" (145) dedirtmesi de Filibeli'nin bu ideolojisinin en açık göstergesidir.

Herkül Milas, *Türk Romanı ve Öteki* adlı kitabında Filibeli Ahmet Hilmi'nin *A'mâk-ı Hayal*'de muhayyel bir dünya içinde bütün dinlerin ileri gelenlerinin bir araya getirdiğini ve eşit bir konumda mutluluk, kibir gibi insanların kişisel sorunlarını tartıştığını söylemektedir (96).

Milas ayrıca, siyasal düzen ya da Doğu-Batı karşıtlığının hiç gündeme gelmediğini belirtir. Bütün insanların eşit değerde olduğunu, hatta romanda Yahudilerin üstün marangoz, Rumların ise usta garsonlar, Amerikalıların romandaki ana kahramana dondurma ısmarlayan sevimli kişiler olarak sunulduğuna dikkat çekmektedir (96). Fakat, Milas'ın bu tespitleri Filibeli'nin din anlayışını, özellikle de tasavvuf düşüncesini göz ardı etmektedir. Milas'ın verdiği örneklerden biri, örneğin Rum garsonları ele alınacak olunursa romandaki bu düzlem açığa çıkmaktadır. Raci, rüyalarının birinde kendisini Filistin'de görür. Karakterin bilinç akışında Rumlar hakkındaki düşüncelerini görebilmek mümkündür:

> En büyük ve şık kahvelerden birisinin önünden geçerken bir garson koşarak geldi. Her nedense kahve garsonluğu Rum milletine has bir

> sanattır. Suriye ve Filistin'de her sanat ve iş yerlilerin elinde iken, kahve ve gazinolarda garsonlar, meyhaneciler her yer gibi Rumlardandı. İşte koşup gelen garson da Rum milletinden olduğu kendilerine mahsus garip şiveyle irâd-ı kelâmından anlaşılıyordu. (160)

Yazarın Rum milletine karşı olumlu bir yaklaşımdan çok, onu Müslüman memleketlerde ikincil konuma düşürmesi, onların meyhanecilik yapan ve "her nedense" kahve garsonluğu da yapabilen bir millet olduğunu ifade ederek dolaylı yoldan ötekileştirmesi seçtiği üslüptan da anlaşılmaktadır. Ayrıca romanda Ermeni Doktor Pataban'ın diyaloglarından birinde "Sübhanallah" (147) kelimesinin geçtiği görülmektedir ki bu da yazarın gayrimüslim karakterleri İslami bir düzlemde yansıtma ve Müslümanlaştırma çabası olarak yorumlanabilmektedir. Yazarın bu anlayışını daha ayrıntılı bir biçimde ortaya koyabilmek için onun, gayrimüslimler üzerine düşüncelerini ifade ettiği fikrî yazılarına bakmak yerinde olacaktır. Örneğin, Filibeli, "Osmanlı Ne Demektir ve İttihad-ı Anasır Nasıl Mümkündür?" adlı makalesinde:

> Gayr-i müslim vatandaşlarımızın, yalnız bir ciheti itiraf etmeleri lazım geliyor. Bu memleket Osmanlı memleketi, Türk memleketi olmamalı diyorlar. Şüphe yok ki bizim anlayışımıza göre "Osmanlı" kelimesinden yalnız Türk, Arap, Arnavut, Kürt, Çerkez, Laz vs. gibi Müslümanlar değil; Ermeni, Rum, Bulgar, Sırp, Ulah, Musevi vs. gibi gayr-i Müslimler de dahildir. Bununla beraber hiçbir vakit "Osmanlılığın" birimi ne Rumluk, ne Ermenilik ve ne de Musevilik olur (29-30)

diyen Filibeli sözlerine şöyle devam eder: “Hüviyetleri, lisanları, adetleri, dinleri mahfuz ve bâki kalacak unsurları bir ittihad noktasına bağlayacak, aralarında birleştirici çizgi olacak ‘Türklük’ kabul edilmezse, bu unsurları aynı noktada toplamak, bir millet meydana getirmek mümkün olur mu? Bin kere asla” (30). Osmanlı’daki gayrimüslim halka bu şekilde bakan yazar, tutumunu İngiltere söz konusu olduğunda değiştirmektedir. “Biz İngilizlerle Niçin Dostuz ve İngiltere’den Ne Bekleriz?” adlı makalesinde Osmanlıların çoğunluğunun belki de bütün Osmanlıların, İngilizleri ve İngiltere’yi sevdiklerini söyler. Çünkü yazara göre İngilizler “dindar adamlar”dır ve “misyon usulü onlarda pek gelişmiş bulunduğu hâlde Şark’ın dinî hislerine karşı son derece sakınarak ve hürmet duyarak bir siyaset tavrı takip etmeleri de Şark’ta güzel etkilere sebep olagelmiştir” (45).

Yazarın izlediği bu siyaset, onun *Şark Güneşi Yahut Bir Türk ile Bir İngiliz Kızının İzdivacı* adlı romanında da açık bir şekilde görülmektedir. Romanda bir İngiliz kızının tasavvuf felsefesi ile ilgilenen ve romanda filozof olarak bahsedilen gencin, bir İngiliz kolejinde tasavvuf hakkındaki söylevini dinlemeye gelmesi ve bu gence ilgi duyarak onunla evlenmesinin konu edinmesi aslında Filibeli’nin *A’mâk-ı Hayal*’de de görmeye alışkın olduğumuz İslam’a eklemlediği tasavvuf felsefesi altında birleşerek doğru yolu bulmaya ilişkin yaklaşımını ortaya koymaktadır.

A’mâk-ı Hayal’de de tasavvuftan habersiz olan ve maddi dünyaya düşkün olan Raci’nin, Aynalı Dede ile tanışmasından ve gördüğü rüyalardan sonra hayata bakışı tamamıyla değişmiş ve yeni anlamlar kazanmıştır. Romanın sonunda Raci, tasavvuf felsefesinin temel öğretisi olan, yokluk ile varlığın aynı şeyler olduğunu öğrenir. Arkadaşı Sami’ye yazdığı mektuplarda olgunlaştığı, meselelerini hallettiği ve sakin bir ruh hâline girdiği anlaşılan Raci, bir müddet sonra kendisine başvurulan

bir mürşid hâline gelmiştir. Sonuç olarak, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin *A'mâk-ı Hayal* romanında dinler üzerinden yapılan bir karşılaştırma ve İslam'ın dışındaki diğer dinlerin tek tipleştirlerek, tasavvuf felsefesi dolayımında açımlanması, bu anlayışa ilişkin değerlerin spiritüalizm çerçevesinde seçilmiş olan dinlere atfedilmesi sözkonusudur. Romanda gayrimüslim karakterler de yazarın İslam ideolojisi, millî ve etnik kimlik anlayışı etrafında dönüştürülerek ötekileştirilmiş veya İslami epistemoloji ve tasavvuf öğretisine yaklaştırılmıştır.

Bütün bu ele alınan romanlar doğrultusunda yazarların gayrimüslimler konusunda farklı yaklaşımlar benimsediğini söyleyebilmek mümkündür. Kimlik, öteki ve din bağlamında gayrimüslim imgesinin açımlanmaya çalışıldığı bu bölümde Ahmet Mithat'ın dindarlık ve İslami ahlak ölçütleriyle uzlaşan ahlak kurallarını benimseyen karakterler çevresinde olumladığı gayrimüslim karakterler bu ölçütlerin dışına çıktıklarında eleştirilmekte ve ötekileştirilmektedir. Yazarın bu bakışı, "ehl-i kitap" kavramıyla ilişkilendirilebilmektedir. Orhan Hançerlioğlu'nun hazırladığı *İslam İnançları Sözlüğü*'nde Müslümanların, Yahudileri ve Hıristiyanları "ehl-i kitap" olarak nitelendirmelerinden bahsedilir. Bu kavram Müslümanların, İslam'ın dışında diğer dinlere inananlar ile hiçbir dine inanmayanlar, dinî inancı olmayanlar arasında yaptıkları ayrıma işaret etmektedir: "Kur'an'ın "Mâide" sûresinde kendilerine kitap verenlerin yemeklerinin yenebileceği ve kadınlarıyla evlenilebileceği yazılıdır. Daha açık bir ifadeyle Müslümanlar, Yahudileri ve Hıristiyanları dinsizlerden daha üstün tutarlar ve onlara birtakım ayrıcalıklar tanırlar" (80). Kavramın bu içeriğiyle Ahmet Mithat'ın gayrimüslim anlayışı arasında bir bağ olduğu görülmektedir. Çünkü yazar, roman karakterlerini inançlı olmalarına göre değerlendirmektedir. Mizancı Mehmet Murat ise bu konuda tamamen dışlayıcı bir

tavır geliştirmiştir. Ahmet Mithat'tan farklı olarak Mizancı, gayrimüslim karakterleri sadece Müslüman olup olmama kriterine göre olumsuzlamakta ve ötekileştirmektedir. Dolayısıyla yazarın romanda öne sürdüğü ana tez İslam ve Osmanlı çatısı altında Müslümanlarca sağlanması gereken bir İslam birliğidir. Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ise İslam dışındaki diğer dinleri ve bu dinlerin temsilcileri ile filozofların düşüncelerini romanında tasavvufla açıklamaktadır. Ayrıca yazar, romanındaki gayrimüslim karakterleri bir ötekileştirmeye tabi tutmaktan çok, doğrudan tasavvuf felsefesiyle uzlaştırmaya çalışmaktadır.

Yazarların gayrimüslimler konusunda benimsedikleri yaklaşımlar, bu bölümde öne sürülen temalarla sınırlı kalmamaktadır. 19. yüzyılın sonlarına doğru ürün vermiş olan yazarların ele alınan romanlarında, gayrimüslim imgesi etrafında geliştirdikleri bir diğer yaklaşım ise kadın, cinsellik ve aile konuları üzerinedir.

BÖLÜM II

MÜSLÜMAN VE GAYRİMÜSLİM KADIN DOLAYIMINDA CİNSELLİK VE AİLE

Tanzimat dönemi yazılan çoğu romanda kadın karakterlerin cinsellikleri, onlara atfedilen toplumsal rollerin arkasında kalmaktadır. Bu durumun nedeni olan cinsiyete dayalı kimliklendirme, toplumda geleneksel erkek ya da dişi davranış modelleri belirlenmesine yol açmaktadır. Romanlarda ahlaklı, olumlu Müslüman kadın karakterin aile içinde tanımlanması, kadının egemen eril bakış tarafından bir araç hâline dönüştürülmesi bağlamında karşılık bulmaktadır.

R. W. Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* şeklinde Türkçeye çevrilen kitabında "Aile" başlığı altında aile içi ilişkilerin türlerini sorgulamakta ve muhafazakâr ideolojinin aileden, toplumun temeli olarak söz ettiğini dile getirmektedir:

> Aile, toplumun temeli olmasının ötesinde, onun en karmaşık ürünlerinden biridir. Aileye dair basit hiçbir şey yoktur. Ailenin içi, tıpkı jeolojik katmanlar gibi birbiri üzerine yığılmış çok katmanlı bir

> ilişkiler sahnesidir. Başka hiçbir kurumda ilişkiler, zaman içinde böylesine yaygın; temas esnasında böylesine yoğun; ekonomi, duygu, iktidar ve direniş örgüleri açısından böylesine sıkı değildir. (167-68)

Cinsiyete dayalı işbölümünden bahseden ve "ailelerin işleyiş biçimi[ni] kısmen kocaların, karılarının durumunu tanımlamaya yönelik iktidarının bir sonucu" (170) olarak yorumlayan Connell, bu mekanizmayı şöyle ifade etmektedir. "Altta yatan çıkar, tutarlı ve güçlü gibi görünüyor. […] Gençleri yaşlılara ve kadınları erkeklere tabi kılan ataerkil örüntü, bu görüntüyü destekleyen erkeksi otorite ideolojileriyle birlikte yeniden ortaya çıkıyor" (170). Osmanlı aile sistemindeki erkek egemen söyleme de işaret eden bu anlayışla Tanzimat dönemi romanlarında da karşılaşılmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun idari ve sosyal kurumlaşmasının temelini oluşturan İslam dini olduğundan, Osmanlı aile hukuku esas itibariyle, İslam aile hukukunun bir uygulamasından ibaret olmuş, aile ve evlilik, İslam'ın hüküm, kural ve içtihatlarını izlemiştir. Dolayısıyla Osmanlı'nın aile ideolojisinin esasını "inanç", yani "İslam" dini oluşturmuştur. Bu sebeple İslam hukukundan bağımsız bir Osmanlı aile hukukundan bahsedebilmek mümkün değildir. Osmanlı devletinin sosyal düzeninde kadınların ataerkil söylem tarafından Osmanlıcı-İslamcı ideoloji ile ilişkilendirilmesi kadına bir temsil görevi vermektedir. *Kolonyalizm ve Postkolonyalizm* adlı kitabında Ania Loomba, "Feminizm Milliyetçilik ve Postkolonyalizm" başlığı altında irdelediği ve "hem ulusun eğretilemesi olarak hem de ulusun antitezi şeklinde bir kurum" (243) olarak tasarlandığını söylediği aile konusunda kadınların ulusal analar olarak tanımlanmasının ulusun aileyle bağdaştırılmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Loomba'ya göre ulus bir yuva olarak tarif edilmekte ve ulusun anaları olarak kadınlara sınırlı bir eylemlilik alanı

bahşedilmektedir. “Hem metropoliten ülkelerde hem de kolonyal bağlamlarda kadınların eğitimine verilen önem[in], eğitimli kadınların zevce ve ana olarak rollerini daha iyi icra edecekleri mantığına yaslan[dığını]” dile getiren yazar, eğitilen kadınlara aynı zamanda sınırları çiğnememelerinin ve erkeklerin otoritesine el koymamalarının da öğretilmesinin zorunlu olduğuna da dikkat çekmektedir (243-45).

Loomba’nın da belirttiği üzere kadına analık görevi bağlamında bir kutsiyet atfedilir ki tezde ele alınan romanlarda bu kutsiyetin altı defalarca çizilmektedir. Ayrıca bu noktada kadın, muhafazakâr söylemin ana hedefi hâline getirilmektedir. Gayrimüslim kadınlar ise Müslüman erkeğin denetiminde olan bu kutsal alanın dışında bırakılmaktadır. Gayrimüslim kadın dolayımında yine yazarlara göre değişen yaklaşımlar vardır ki bu konuda öncelikli olarak ele alınması gereken eser, Nabizade Nazım’ın *Karabibik*’idir.

A. “Bir Zevk-i Garîb”: Gayrimüslim Kadın ve Cinsellik

Tanzimat’ın ikinci nesli ile Servet-i Fünûn topluluğu içinde yer alan ve İsmail Hikmet Ertaylan’ın *Nabizade Nazım* adlı incelemesinde belirttiği üzere şiir, hikâye, roman, eleştiri, deneme ve yenileşme konusunda bir adım olarak görülen “Ara Nesil (1880-1896)” üyelerinden biri olan Nabizade Nazım (1862), realizm ve natüralizm akımlarını benimsemiş, bu akımlara ilişkin fikirlerini *Karabibik* ve *Hasba*’nın “Ön söz”ünde ortaya koymuş, bu bağlamdaki çıkarımlarını kendi roman tekniğinde de uygulamaya çalışmıştır. Fakat yazar her ne kadar realist ve natüralist akımı benimsediğini dile getirse de Kenan Akyüz’ün *Modern Türk Edebiyatı’nın Ana Çizgileri* adlı kitabında belirttiği gibi “bazı eserlerinde yer yer romantizme

kapılmaktan kurtulamamış[tır] (81). Nabizade'nin bu sentetik bir romantizm-realizm denilebilecek anlayışı doğrultusunda eserlerinde kullandığı önemli temalardan biri "aşk" ve zaman zaman bu duyguya eklemleyerek kurguya yerleştirdiği "cinsellik", "şehvet" ögeleridir ki tezin bu kısmında Nabizade Nazım'ın *Karabibik* –yazarın kitabın "Ön söz"ünde tanımladığı üzere– "roman"ında aşk teması ve cinselliğin boyutları eserdeki gayrimüslim tebaaya bakış ve Müslüman-gayrimüslim aile ilişkileri dolayımında değerlendirilecektir.

Ayşe Saraçgil, *Bukalemun Erkek* adlı kitabının "Osmanlı İmparatorluğu ve İslam'da Ataerkil Yapılar" adlı makalesinde Müslüman toplumlar için cinselliğin gayrimeşru ya da günah sayılamadığını, fakat cinsel içgüdülerin çağrısına uyarak İslami ve geleneksel normların dışında kontrolün kaybedilmesinin toplumsal alanda olumsuz etkiler doğuracağını, bunun dışında "toplumsal cinselliğin aile reisinin kontrolüne emanet edil[diğini]" (39) belirtir. Bu doğrultuda Nabizade Nazım'ın *Karabibik* adlı romanına bakılacak olursa bahsedilen noktaların eserdeki izlerini görebilmek mümkündür.

Nabizade Nazım, Antalya'da yaşayan bir köylünün hayatından bölümler anlattığı *Karabibik* adlı eserinin merkezinde cinsel isteğini denetleyemeyen bir adam olan Karabibik yer almaktadır. Karabibik'in Rum doktor Linardi'nin karısı Eftalya'ya ilgi duymasının anlatıldığı kısımlarda, sıklıkla cinsellik ile aşk kavramlarına gönderme yapılmaktadır. Karabibik, köyde bu gayrimüslim kadının güzelliğiyle büyülenir. Fakat güzellik onun için estetik bir güzellik değil, bir baştan çıkarma unsurudur. Yazar, cinsellikte ve aile ilişkilerinde kadın ve erkeğin arzularının niteliği ve değişimi konusunda bir gayrimüslim aileyi, Linardi ve Eftalya'yı model almıştır. Romanda Eftalya "gayet dar karîhalı, terbiyesizce,

safderûn, gördüğü erkeğe hemen meyl ediverecek derecede şedîd üş şehve bir kadın" (20) olarak tasvir edilmektedir. Kocası Linardi ise "karısının tahakküm ve tehekkümü altında[dır]. […] Köy delikanlılarıyla birlikte Akdam'da, Çayağzın'da Benli kuyuda, Dalyan da filanda serbâzane muaşakalarından haberdâr olduğu hâlde bile sesini çıkaramamış"tır (20).

Bu pasajda da görüldüğü gibi Osmanlı ailesinde kadını denetim altına alan mekanizma, gayrimüslim ailenin hayatında yer almamaktadır. Şehvet düşkünü bir kadın olan Eftalya, serbest bir şekilde "köyün delikanlılarıyla" vakit geçirebilmekte; buna karşılık kocası Linardi, bu olanları bilmesine rağmen sesini çıkarmamaktadır. Bu konuda Fazıl Gökçek, *Osmanlı Kapısında Büyümek* adlı kitabında "Nabizade Nazım'ın eserlerindeki Rum roman kişilerinin hemen tamamı olumsuzdur" (183) demekte, *Karabibik*'te Rum kadınının cinsel cazibesi ile ön planda olduğuna dikkat çekerek bu karakterin cinsel bakımdan abartılı olarak yansıtıldığını söylemektedir. Nitekim bu "abartılı" tutum roman boyunca devam etmektedir. Örneğin Eftalya kocasının yanında Karabibik'e aşırı samimi hatta lakayt bir şekilde davranmaktadır. Romanda bu tavır, "Eftalya da Karabibiğe karşı pek serbest davranmakta, onunla açık açık şakalaşmakta idi" (20) cümlesinde ortaya koyulmakta, kadının tavrı olumsuzlanmaktadır. Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi "kadın" yoldan çıkaran bir obje olarak alımlanmaktadır. Kadın vücudu ve cinselliği karşısında kontrolün kaybedilmesi, erkeğin kolayca baştan çıkabilmesi de kadının gösterişli oluşunun ve güzelliğinin romandaki erkek karakterlerin kontrol edemedikleri iç güdülerini kışkırtması sonucu olmaktadır. Müslüman toplumlarda bu durum "fitnelik ve zina" olarak adlandırılır. *Kur'ân*'da "İsrâ Sûresi"nde "zinaya yaklaşmayın" ayeti altında yer alan açıklamada "zina etmeyin" ifadesi yerine "zinaya yaklaşmayın" ifadesinin

bulunmasının ilgi çekici olduğu belirtilmektedir. Açıklamada yalnız zinanın değil, kişiyi zina etmeye sevkeden yolların da yasaklanmış olduğuna işaret edilmektedir: "İnsanı zina etmeye zorlayan ve cinsî arzularını kabartan bir ortama girdikten sonra, artık bu arzuların ağır baskısı karşısında iradenin gücü oldukça yetersiz kalır ve zinadan korunmak son derece güçleşir. İnsanın bu psikolojik zaafını dikkate alan *Kur'an-ı Kerim* […] insanı kötülüklere sevk edici sebepleri ortadan kaldırmayı amaçlamıştır" (284).

Bu romanda ise erkeğin "cinsî arzularını kabartan", fitneliğe ve zinaya neden olan yani karşı cinsin güdülerini harekete geçiren şey kadındır. Yani burada kadının, erkeğin libidosunu doyuran ve bedenini cinsel bir obje olarak gören bir anlayış söz konusudur. Bu bağlamda erkeğin, kadının kimliğine çeşitli roller atfetmekte olduğu, kadının, erkeğin dokunmaya ve bakmaya dayalı ekonomisine girerek bir arzu sistematiğinin içine oturtulduğu da gözlemlenmektedir. Yani kadın nesneleştirilerek arzunun güzel nesnesi hâline getirilmekte ve dolayısıyla kavramlar birbirine karıştırılmaktadır. Çünkü aşk kelimesiyle arzu, şehvet ve cinsellik kastedilmektedir. Romandaki bu anlayış Nabizade'nin bakış açısı ile de ilintili olup, aşk ve cinsellik Müslüman ve gayrimüslim karakterlerin yaşaması gereken bir ihtiyaç sayılmakta, fakat bu ihtiyaçları gideriş biçimleri de dine ve milletin örf, adetlerine göre farklılık göstermektedir.

Romanda gayrimüslim kadın, erkek karşısında daha serbest davranabilirken, Müslüman köylü kadın, erkekle karşılaşmaktan çekinir. Karakterlere yüklenen bu davranış özelliği de dindarlığa göre şekillendirilmiştir. Aşk, Müslüman köylüler için de bir cinsellik ve şehvet unsurudur. Ama bu unsura ulaşmak için toplumsal normların yerine getirilmesi gerekmektedir. Kurguda gözlenen bu tutum ise

gayrimüslim kadın ile Müslüman kadın arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Örneğin Karabibik'in ölen karısı Sıdıka ile daha evlenmeden önce yaşadıkları şu anısı aklına gelir: "Karabucak köyünün yolunda, mah orada, tiyatronun başında rast gelmişti. Şöyle üzerine doğru yürüyüverince 'Aman ana!' diye çaylak gibi bağıra bağıra koşup kaçmıştı" (28). Yani Karabibik'in namuslu, ahlaklı karısı erkeği görünce kaçmakta, kendini korumaktadır. Karabibik'in kızı Huri de bu gelenek içinde yetiştirilir ve geleneklere, adetlere uygun bir şekilde evlendirilir. Cinsellik bu anlayışta bedensel bir gereksinim olarak alımlanmaktadır. Huri'yi isteyen koca adayı için Karabibik "henüz gençliğinin galeyanlı çağında bulunmakta olup hevesâtını memnun etmeğe mecbur idi"(27) şeklinde düşünerek kendi kendine "Ataş alaflanmış" (27) demektedir. Bu heves cinselliğin tatmin edilmesidir ve bu istek, insani gereksinimlerin doğal bir sonucu olarak görülerek, olumlu karşılanır:

> Karar verildi. Hüseyin ile Huri nikahlandılar. Bir Salı gecesi Yosturoğlu'nun evi önüne birçok köylü delikanlılarıyla kadınlar toplandı. Hüseyin bir hayvan üzerinde davul zurna ile civar köyleri akşama kadar dolaştı. Şerbetler içildi. Yemekler yenildi, akşama gerdek yapıldı. Hüseyin ile Huri'nin muaşaka romanı bu suretle hitam buldu. Zaten köylülerin muaşakası işte hep bu surette neticepezîr olur (28).

Köylülerde cinselliğin tatmini ile aşkın son bulduğunu ifade eden Nabizade yine de bu tatmini gelenek, din, örf ve adet çerçevesi içinde meşrulaştırılan bu boyutta bir cinsel ilişkiyi olumlamakta, bu sınırın dışında kalan cinselliğe karşı ise eleştirel bir tutum sergilemektedir.

Nira Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Millet* adlı kitabının "Irkçılık ve Cinsellik" adlı makalesinde yasaklanmış zevklerin hayallerini "öteki"ne yükleyen ırksallaştırılmış imgelemin merkezine cinselliğin koyulduğunu söylemekte, farklı toplumsal ve siyasi bağlamlarda cinselliğin ve ayrımcı iktidar ilişkilerinin fiziksel, siyasi veya ekonomik yollardan kendini gösterdiğini belirtmektedir. Yuval-Davis'e göre,

> kadınlar ve erkeklerin yanı sıra, efendiler ve köleler, yerliler ve "yabancılar" arasındaki iktidar ilişkilerinin etkileşimi birden çok bağlamda oynanan bazı yaygın senaryoları yaratma eğilimindedir. […] Örneğin "yabancı" kadının cinsel olarak arzulanması yaygın bir edebî temadır. (104)

Nabizade Nazım da bu edebî temayı kullanmış ve gayrimüslim kadını ahlaksız bir konuma yerleştirmiştir. Nitekim Deniz Kandiyoti bu bağlamda, *Cariyeler Bacılar ve Yurttaşlar* adlı kitabının "Cariyeler, Fettan Kadınlar ve Yoldaşlar: Türk Romanında Kadın İmgeleri" adlı makalesinde İslam ve cinsellik arasındaki ilişkiye değinerek, Müslüman toplumlarda cinselliğin etkin bir tehlike odağı ve toplum için potansiyel bir kargaşa unsuru sayıldığını söylemektedir. Kandiyoti, Tanzimat dönemi romanında gayrimüslim, Avrupalı karakterler ve Batı konusunda yapılan genel bir yoruma değinmektedir. Yazara göre Osmanlı-Türk romanında nihai bozulma noktası, Batıcılığın, budala ve beceriksiz genç erkekler ve ahlaksız kadınlar kisvesinde evlere girmesiyle olmuştur. Romancılar bu durumun ailenin ahlaki dokusunu çürüttüğüne ve toplumun bütününe yayıldığına inanarak bozulma noktasına varıldığına kanaat getirmişlerdir (137).

Yani romancılar bu toplumsal sorunları eserlerinde işlerken ahlakçı bir üslupla kadına yaklaşmaktadırlar ki bu tutum Nabizade'nin Eftalya'yı karakterize

edişinde ortaya çıkmaktadır. Kadın erkeklerde, "köyün delikanlılarında" hatta Karabibik'te "zevk-i gârib" olarak tanımlanan bir duygu uyandıran, baştan çıkaran bir cinsel meta olarak yansıtılmaktadır. Bu anlayış romanda şu şekilde kendini gösterir:

> Karabibik bu tombul vücudun hararetini hissetmeye başlamıştı. Tuvalet kokuları içinde bir zevk-i gârib duymakta idi. Gözleri Eftalya'nın gözlerine tesadüf edince yüreği hoplamakta idi. Eftalya, Karabibiğin üzerinde bu tesiratı öğrenince onu daha ziyâde tahrîke başladı. Karabibik keskin lavanta kokularıyla ğaşyolacak dereceye gelmişti. Eftalya'nın sıcak sıcak nefesi suratına vurmakta idi. Damarlarında bir ateş gezinmeye başladı. Boğazında tükürüğü kurumuş, gözlerinin önüne bir sis perdesi gerilmiş idi. Asabî pençeleriyle Eftalya'yı yakaladı. Eftalya bir çığlık kopardı, şu müz'iç yükün altında çabalanmaktaydı, nihayet silkinip kurtuldu, karşı duvara arkasını dayayarak hızlı hızlı nefes almağa başladı. Karabibik'in vücudu zangır zangır titremekteydi. Eftalya şu istiğrabı güle güle temâşâ etti. Karabibik yalvarmaya başladı, fakat ne söylediğinin farkında değildi. Taş yürekli karı bu dillere karşı kahkahadan bayılıyordu. (28)

Bu ifadede baskın cinsel ögeler de gayrimüslim kadının ahlak anlayışının bozukluğuna işaret eden göstergeler hâlini almaktadırlar. Bu konuda Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* adlı kitabında 19. yüzyıl sonlarında Osmanlı romanında gayrimüslim kadınların Müslüman kadınlardan çok daha serbest davranabildiğine dikkat çekmektedir. Timur'a göre gayrimüslim kadın,

romana "örnek bir aşk sujesi olmaktan çok bir şehvet objesi olarak sokulmuştur" (31). Timur'a ait bu yorum, Tanzimat dönemi romanında gayrimüslim karakterler konusunda yapılmış bir genelleme olmakla birlikte, *Karabibik* bağlamında değerlendirildiğinde kabul edilebilir niteliktedir. Fakat şu noktayı da belirtmek gerekmektedir ki Nabizade Nazım'ın gayrimüslim karakterlerinde milliyete dair atıflar bulunmamaktadır. Nitekim Fazıl Gökçek, *Osmanlı Kapısında Büyümek*'te, *Karabibik*'teki Rum kadınlarının cinsel bakımdan abartılı olarak yansıtılsalar bile, onların bu özellikleri üzerinden bütün Rum milletine dair genellemeler yapılmadığını, dolayısıyla kahramanların olumsuz Rum imajına katkılarının dolaylı olduğunu dile getirmektedir (183). *Karabibik*'te gayrimüslimlerin olumsuzlanması sadece karakterler düzleminde kalmıştır ve karakterlerin milliyetlerine, dinlerine yönelik herhangi bir imada bulunulmamakta; fakat din ve milliyet farkının getirdiği davranış değişiklikleri yine roman karakterlerinde açığa çıkmaktadır.

Ayşe Saraçgil, *Bukalemun Erkek*'te bu bağlamda cinselliğin sakıncalı görülen tarafının "şehvet" olduğuna dikkat çeker. Müslüman toplumlarda ataerkillik yeniden üretimin anahtarı, aile onuru ve prestiji, kadın namus ve ahlakına dayalı ideolojiler çerçevesinde kurulmaktadır (40). Fakat olay örgüsünün bu doruk noktasında klasik kadın rollerine ilişkin kökleşmiş imgeler ve beklentiler ile insan dürtülerinin dışavurumu konusunda bir zıtlık söz konusudur. İçsel çelişki bir kırılma noktasında açığa vurulmaktadır. Bu da erkeğin evli bir kadını arzulaması, kadının da ona karşılık vermesidir. Burada aile yanlısı, ahlakçı söylemin dışında bir durum söz konusudur. Çünkü aile değerleri ve kadının mahremiyeti düşüncesi bu bağlamda önemini yitirmiştir. Ama burada arzulanan kadın gayrimüslim bir kadındır ve arzu, toplumsal ahlak kurallarının çizdiği sınırlardan çıkarak serbestçe gösterilebilmektedir.

Bütün bu veriler doğrultusunda Nabizade Nazım'ın *Karabibik* romanında gayrimüslim karakterlerin olumsuzlandığı görülmektedir. Fakat romanda gayrimüslimlere yüklenen bu olumsuz değerler sadece karakterler düzleminde kalmıştır. Yazarın, Batı ve Hıristiyanlık konusunda düşmanca bir tutumu olmayıp, karakterlerin milliyetlerine, dinlerine yönelik doğrudan herhangi bir imada bulunulmamaktadır. Fakat din ve milliyet farkının getirdiği davranış değişiklikleri yine roman karakterlerinde açığa çıkmaktadır. Romanda baskın cinsel ögeler de gayrimüslim kadının ahlak anlayışının bozukluğuna işaret eden göstergeler hâlini almakta olup, din ve toplum tarafından yasaklanmış zevkler ötekileştirilen gayrimüslimlere karşı açık bir şekilde belli edilebilmektedir. Ayrıca Osmanlı ailesinde kadını denetim altına alan mekanizmanın, gayrimüslim ailenin hayatında yer almayışı, Nabizade Nazım'ın gayrimüslimlere bağlamındaki perspektifini ortaya koyan önemli noktalardan biridir. Dolayısıyla Nabizade Nazım'ın *Karabibik* romanında aşk teması ve cinselliğin boyutları eserdeki gayrimüslim tebaaya bakış ve Müslüman-gayrimüslim aile ilişkileri etrafında değerlendirildiğinde, gayrimüslim imajının karakterlerin ahlak, cinsellik ve şehvet unsurları etrafında, ancak dini ve milliyeti öne çıkarmadan olumsuz bir biçimde şekillendirildiğini söyleyebilmek mümkündür. Bu konuda Nabizade'den ayrılan Ahmet Mithat ise gayrimüslim kadına karşı daha olumlu bir tavır geliştirmiştir.

B. Ahmet Mithat'a Göre Ahlak ve Gayrimüslim Kadın

Ahmet Mithat'ın *Mesâil-i Muğlâka* adlı romanında, ana karakter Abdullah Nahifi'nin Fransa'da devam ettiği eğitimi sırasında yaşadıklarının anlatılması nedeniyle romanın kurgusunda gayrimüslim kadın karakterler de yerlerini almışlardır. Romandaki temel izlek çevresinde önemli rolleri olan iki kadın da gayrimüslimdir. Bu karakterlerden biri Rosette adında bir Fransız'dır. Abdullah Nahifi'nin, bir terzide çalışan, ahlaklı, iffetli, güzel Hıristiyan kızı Rosette ile tanışması; Rosette'in Parisli bir genç tarafından rahatsız edilişi ve kızın bu serseri gence karşı koyuşuna Nahifi'nin tanık olup kıza yardım ederek serseriyi etkisiz hâle getirmesi üzerine gerçekleşir. Burada Rosette'in iffetli bir genç kız olması ve serseriye olanca gücüyle karşı koyuşu önemli bir noktadır. Çünkü Hıristiyan bir kız olan Rosette'in iffetini koruyuşu Ahmet Mithat'ın bu roman kişisine bilinçli olarak atfettiği bir özelliktir.

Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi* adlı kitabında yalnız Osmanlı ve İslam toplumlarında değil, genellikle Doğu milletlerinde kadın hakkındaki kıymet hükmünün iffet ölçüsüyle başladığını söylemekte ve Ahmet Mithat'a göre onu Batılı kadından ayıran en önemli özelliğin de bu olduğunu belirtmektedir. Okay'a göre "Ahmet Mithat, Doğulu kadınlarda hemen istisnasız mevcut olduğuna inandığı iffet duygusuna Avrupalı kadında rastlayamaz" (167). Okay'ın bu ifadeleri oldukça yerinde olmakla birlikte; yazarın İslam'a atfettiği "iffet" duygusunun diğer dinlerde de gözetilebilen bir unsur olduğunu dışladığı görülmektedir. Nitekim Ahmet Mithat'ın bir Avrupalı, Hıristiyan kızını dindar, ahlak

kurallarına sıkı sıkıya bağlı olduğu ve namusuna fazlasıyla özen gösterdiği için olumlu olarak karakterize etmesinin bu anlayışın bir sonucu olduğu söylenebilir. İşte bu noktada Rosette'in böyle ahlaklı ve iffetli oluşunun Mithat'ın bilinçli seçimi olduğu daha açık bir hâl almaktadır. Romandaki "mini mini dikişçi bu sözleri söylerken evza ve etvarı o kadar masumane bir suret kesbediyordu ki Abdullah Nahifi âdeta karşısındaki kızın Fransız ve Parisli olmadığı ve şarktan o taraflara düşmüş bir muhaddere olmasına inanacağı geliyordu" (53) cümlesinden de anlaşılacağı gibi Abdullah Nahifi bu Fransız kızının masumiyetini yadırgamakta ve onu Doğulu kadınla karşılaştırmaktadır. Fakat, buradan Mithat'ın, Avrupalı kadının iffetsiz olduğuna dair kesin bir fikri olduğu sonucunu çıkarabilmek mümkün değildir. Nitekim din ve ahlak kurallarına son derece bağlı, Müslüman Abdullah Nahifi'nin, Hıristiyan Rosette'e âşık oluşu ve kızla evlenerek bir aile kurmayı planlayışı Avrupalı kadının ötekileştirilmediğine işaret etmektedir. Roman kişilerine baktığımızda bu savı desteklemek mümkündür. Örneğin Abdullah Nahifi'nin komşusu Michele, olumlu bir karakter olarak çizilmiştir. Nahifi, Michele'e saygı duymakta, hatta ona "Michele valide" şeklinde hitap ederek onu annesi yerine koymaktadır. Romanda kadının müdahil yazar tarafından anlatılışı da Mithat'ın gayrimüslim kadına bakış açısından, yaptığı ayrımı ortaya koyar niteliktedir: "Michele valide, Nahifi'nin hizmetkârı değildir, komşusudur. En evvel dostâne bir görüşmekten başlayan münasebetin pek az zamanda ana oğul münasebeti derecesine varması da her iki tarafın da gönlü güzel iyi adamlar olmasındandır" (61). Bu ifade de görüldüğü üzere yazar, Nahifi'nin, Avrupalı Hıristiyan bir kadına annesi gibi saygı duymakta olduğunu ve Avrupalı kadının Nahifi kadar gönlü güzel olduğunu vurgulamaktadır. Bu da Mithat'ın romandaki gayrimüslim kadınlar hakkında genel

bir hüküm vermemiş olduğunun ve onları tek başlarına, ayrı şahsiyetler olarak ele aldığının bir göstergesidir. Bunun diğer bir göstergesi de romanın diğer bir karakteri olan Rosette'in elbiselerini dikmek için evine gittiği Madame De Rose Bouton'dur. Bu karakter Avrupalı kadının olumsuz kanadını temsil etmektedir. Zengin bir bankerin karısı olan Madame De Rose Bouton, kocasını aldatan, evlilik ilişkisi sadece maddi menfaate dönük, zevk ve sefa âlemine düşkün, bayağı bir kadındır. Romanda karakter şu şekilde anlatılmaktadır:

> Evet! Madame De Rose Bouton güzeldir. Pek güzeldir. Güzeldir ama bir şarklı onu görürse […] o cemale o kadar meftun olmaz. [….] Bizim Madame De Rose Bouton pek güzel olmakla beraber pek aşüfte hâldir. Âdeta şiftedir. Boyunu posunu, tenâsüb-i endâmını, kaşını, gözünü bahusus merdane sakalını, bıyığını gözüne kestirdiği erkeklere öyle bir bakış ile bakar ki hâl ve şanı yukarıki fıkrada bir nebze beyan olunan bizim gibi cür'etsiz şarklılar nevinden bir erkek hecemât-ı nazariyenin o derecesine tâb-âver mukavemet olamayarak mağlûbane, mahcubane gözlerini önüne eymeye mecbur olur. (16)

Bu ifadede dikkati çeken önemli noktalardan biri Madam De Rose Bouton'un serbestliği ve kadın-erkek ilişkilerinde özgürce davranıp kendi nefis ve şehveti uğruna kocasına bile ihanet edebilecek, dünyevi zevklere düşkün, maddeci bir kadın olarak tasvir edilişidir. Ahmet Mithat burada Hıristiyan kadının sapkınlığını vurgulamaktadır. Nitekim "Hikmet-i Maddiyye'ye Müdafaa" adlı makalesinde bu konuya dair düşüncesini "Bir hikmet ki, dairesi küçüle küçüle sonunda "nefsî" konumuna iniyor. Artık o hikmeti öğrenmede ne külfet kalır? İşte bunun içindir ki, materyalist hikmet asi ve azgın tabiatlıların hepsine uygun gelerek sefil mensupları

da çoğalmaktadır" cümleleriyle dile getirmektedir. Bu noktada Ahmet Mithat gayrimüslimlerin dinle ilişkisine değinir: "Diyeceksiniz ki: Bunların "nefsî" demeleri de yeterlidir. Eğer nefsini düşünürlerse Rabb'lerini de düşünürler. Nefse dair bilgi de hikmetin başıdır. Ağzınızı öpeyim! Evet! Nefsini bilen Rabb'ini de bilir" (71).

Ahmet Mithat'ın bu düşüncesi Madam De Rose Bouton karakteri ile açımlanmaya çalışıldığında görülmektedir ki bu karakterin, nefsine sürekli olarak yenilişi, şehvete düşkünlüğü, kocasını aldatışı gibi olayların nedeni Hıristiyanlık mezhebine mensup oluşundan çok "Rabbini bilmeyişinin" yani dinsizliğinin ve ahlaksızlığının sonucudur. Bu nedenlerden ötürü "aşüfte" olarak değerlendirilmiştir. İkinci önemli nokta ise Rose Bouton gibi bir kadına şarklıların meftun olmayacağı, güzelliğinden etkilenseler bile onun bakışındaki fettanlık, baştan çıkarıcılık ve ahlaksızlık karşısında bakışlarını önlerine çevirecekleri ifadesidir ki bu düşünce de Mithat'a göre Müslüman gencinin ahlak konusundaki iradesini ön plana çıkarmaktadır.

Örneğin yine Taner Timur'a dönülerek, yazarın *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* adlı kitabında gayrimüslim kadının "Osmanlı romanına bir aşk sujesi olmaktan ziyade, Batı ahlaki çöküşünün bir uzantısı, şehvet objeleri olarak romana sokul[duğu]" (31) düşüncesi ele alınacak olursa Timur'un, Ahmet Mithat'ın namuslu, ahlaklı bir Fransız kızı ile Müslüman bir Türk gencinin aşkını ve evliliğini konu aldığı bu romanı göz önüne almadığı görülür. Bu bağlamda Ali Şükrü Çoruk'un, *Cumhuriyet Devri Türk Romanında Beyoğlu* adlı kitabında da benzer bir yaklaşım görülmekte, tezin "Giriş" bölümünde de belirtildiği gibi yazar, Ahmet Mithat'ın gayrimüslimlere bakış açısını, sadece eserlerindeki insanları sömürmeye çalışan gayrimüslim aktrisler ve hayat kadını gayrimüslim karakterler ile

örnekleyerek açımlamaya çalışmaktadır (31). Bu çalışmalar Ahmet Mithat'ın eserlerinde olumlu çizilen gayrimüslim karakterleri dışlamaktadırlar.

Romanda sadece Rose Bouton karakteri bağlamında, Taner Timur'un "gayrimüslim kadının bir şehvet objesi olarak romana sokulduğu" yorumu kabul edilebilir niteliktedir (31). Romanın sonunda Rose Bouton'un şehvete mağlup olması, kocasının onunla âşığını polis ile basıp yakalatması sonucu hapse girmesi de Ahmet Mithat'ın kadının iffetsizliği hakkındaki düşüncelerini yansıtarak durumu bir ibret dersi şeklinde okura sunmasının zeminini teşkil etmiştir. Dolayısıyla görülmektedir ki Ahmet Mithat, gayrimüslim kadınların hepsine aynı perspektiften bakmamış, aralarındaki farkları dikkate alarak ortaya koymuştur. Bu noktada Ahmet Mithat'ın romanda kadınlara ilişkin yaptığı bir sınıflandırmaya bakmak büyük önem taşımaktadır: "Bu tetebbuda biz kendi gönlümüzün ihtisatını model ittihaz eyledik. Avam tabirince 'şırfıntı' nevinden olan dilberler hiçbir müşahededе tazimkârane bir surette nazarımızı celb edememişlerdir. Bunlar arasındaki farkı 'kadın' ile 'karı' kelimeleri arasındaki fark gibi bulmuşuzdur" (15-16).

Fakat Ahmet Mithat bu noktada bir ayrım yapmaktadır ve bu ayrım da yazarın gayrimüslim kadına yönelik tek bir bakış açısına sahip olmadığının göstergesidir. Yazarın ayrımını, Nahifi'nin aşkını kazanan Rosette'in "kadın" kelimesiyle örtüştürülen karakter özellikleri incelendiğinde daha açık bir biçimde görebilmek mümkündür. Rosette her ne kadar bir Hıristiyan kızı ise de (romanda bu ifadenin geçtiği cümle şöyledir: "Rosette'in mekârim-i ahlakını takdir eylemiştik. Evet! Gayet iyi ahlaklı bir kızcağız ama herhâlde Fransız! Herhâlde Parisli!" (94)), Müslüman bir gence eş olabilecek vasıfları olan, güzel, zarif, zeki, aklı başında, haysiyetine düşkün, namus ve ahlak konusunda oldukça hassas, cesur bir genç kızdır.

Nitekim romanın sonunda Nasuh ile Rosette evlenirler. Romanın son sayfasındaki iki paragraflık bölüm, Mithat'ın gayrimüslim kadınlar arasında gözettiği sınıflandırmayı belirgin biçimde ortaya koymaktadır:

> 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 bir 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 Madame Abdullah Nahifi'yim de onun için! dedi. (152)

Romanın bu son bölümünde de görüldüğü gibi bir gayrimüslim kadın, ahlaklı, cesur, kültürlü ve de en önemlisi Müslüman bir Türk ile evlenmiştir. Diğer gayrimüslim kadın ise şehvet peşinde koşmak uğruna bütün servetini kaybedip muallimelik yapmaya mecbur kalmıştır. Rosette mutluluğa kavuşturulurken, Rose Bouton cezalandırılır. Ayrıca çocukları gayrimüslim bir kadının, bir Fransız mürebbiyenin yetiştirmesinin istenilmesi de dikkat çekicidir.

Dolayısıyla *Mesâil-i Muğlâka* romanında gayrimüslim kadına bakış açısı romandaki bütün gayrimüslim karakterlerin aynı yargı ile değerlendirilmemiş

olduğunu, karakterlere ayrı özellikler, ayrı değerler atfedildiğini göstermektedir. Bu karakterler değerlendirilirken kullanılan ölçüt, onların Hıristiyan dine mensup olmalarından ya da Avrupalı, Paris'li bir kadın olmalarından çok, Müslümanlık norm ve değerleri, bu normların belirlediği ahlak anlayışı ve diğer dinlerin bu ahlak anlayışıyla benzerlik kurduğu unsurlar olmuştur. Ahmet Mithat, romandaki olay ve tipleri Okay'ın da belirttiği gibi, dinî-ideolojik bir hava içine sokmaya lüzum görmemiştir. Fakat bununla birlikte Ahmet Mithat'ın romanda idealize ettiği tip olan Nahifi'nin olay içindeki tutumları ile Türk, Osmanlı, İslam düşünce ve hareketinin temsilcisi olduğu da açık bir şekilde görülmektedir. Bu idealize edilmiş karakterin kadını alımlama çizgisinden farklı bir eğilim gösteren diğer bir Osmanlı ve İslam düşünce ve hareketinin temsilcisi ise Mizancı Mehmet Murat'ın, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanında karşımıza çıkmaktadır.

C. Mizancı'ya Göre Toplum ve Kadınlar

Mizancı Mehmet Murat, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanında kadınların hepsine aynı perspektiften bakmamış, aralarındaki farkları kesin çizgilerle ortaya koymuştur. Yazarın gayrimüslim kadına bakışını değerlendirebilmek için öncelikle – tezin birinci bölümünde de bahsedilen– İslam'a yasladığı ideolojisi etrafında şekillenen Müslüman kadına bakışını ortaya koymak gerekmektedir.

Eş olabilecek vasıfları olan, güzel, zarif, zeki, aklı başında, haysiyetine düşkün, namus ve ahlak konusunda oldukça hassas, cesur bir genç kız olan Zehra, yazarın, romanın önemli karakterlerinden biri olarak kurguya yerleştirdiği ve onun üzerinden karşılaştırmalar yaptığı kadın tiplerinden ilkidir. Zehra, düşünceleri ve

davranışlarıyla “örnek kadın” tipinin özelliklerine sahiptir. Fransız hocasının oğlu olan yüzbaşının kendisine karşı dinini değiştirecek kadar şiddetli aşkı yüzünden annesiyle İstanbul’a kaçan Zehra için yazar, “Müslüman ve mütedeyyine idi. Napolyon olsa yine zerre kadar ehemmiyet vermeyip bir İslâm cemâlini ona tercih edeceğini” (139) söylemektedir. “İstanbul’da güzellikte, edep ve fazilette eşi olmayan” (239) Zehra, “kitab mütalâası sayesinde dünyanın nîk ü bedini öğrenmiş bir hanım[dır]” (239). Ayrıca çok iyi piyano çalmaktadır ve mükemmel bir Fransızcaya sahiptir. Zehra her ne kadar sosyal ve siyasi konularda fikir sahibi olursa olsun genellikle düşüncelerine yön veren din ve ahlak anlayışı olmaktadır. Örneğin Sabiha ve gelin hanımlarla yaptığı Kağıthane gezintisinde Zehra da, Mansur gibi şaşırıp kızarak “Müslümanlık adabı nereye gitmiş? Babalar, analar buna nasıl tahammül ediyor? Hiç olmazsa bunu hükûmet men etmeli” (141) diye düşünüp, oradaki kadınlara “umumiyet itibariyle kadınlarda namus ve haysiyet kalmazsa ne yüzle kadın sıfatıyla sokağa çıkıp âlemin yüzüne bakacağız” (144) demekte ve Zehra (Zehra’nın arkadaşı Fatma karakterini de bu sınıfa dahil edebiliriz) roman boyunca “kötü” kadınlara iffet ve ahlak dersi vermektedir. Yani Zehra’nın mücadelesi ve idealistliği bu düzlemdedir.

Nitekim Ania Loomba, *Kolonyalizm ve Postkolonyalizm*’de kadının kendi toplumu içinde görevlerini ve bu görevlerin altında yatan niyetleri özetlemekte; ulusal belirtkeler olarak tanımladığı kadınların toplumda genellikle birer anne ya da zevce olarak konumlandırıldığını ve harfiyen ya da figüratif olarak ulusu yeniden üretmeye davet edildiğini belirtmektedir. Loomba, Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias’a da göndermede bulunarak, yazarların, yeniden üretim üstüne kaleme alınmış olan feminist literatürün, terimin biyolojik ve ekonomik boyutlarını hesaba

katmakla birlikte "ulusal, etik, ırksal kategorilerin yeniden üretilmesini hesaba katma konusunda genelde başarısız oldukları" görüşlerine katılmaktadır. Loomba'ya göre "anti-kolonyal ya da milliyetçi hareketler kendi soylarını yaratabilmek ve aynı zamanda kadınların faaliyetlerini […] sınırlandırmak ve denetlemek için Ana-olarak-Ulus imgesini kullan[mışlar]; ayrıca kadınları ulus için yaşayacak ve gerektiğinde ölecek oğullar doğurmaya harfiyen yüreklendir[mişlerdir]. (242)

Loomba'nın bu ifadeleri doğrultusunda *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*'nın Zehra'sına bakmak yerinde olacaktır. Romanın ana kahramanı olan Mansur'un eşi olacak olan Zehra, sadece piyano çalmak, Fransızca bilmek gibi özelliklere sahip olmasının dışında halkın ahlakının nasıl olması gerektiği, devletin eğitim sistemindeki eksiklikler gibi konularda da fikir sahibidir. Ancak Zehra her ne kadar sosyal idealleri olan, etkin bir kadın karakter olarak yansıtılsa da romanda kadının toplumsal hayatta iffetli, eşine sadık bir zevce, şefkatli anne rollerine vurguda bulunulması yazarın, kadının sosyal konumu anlayışının göstergesidir.

Romandaki diğer bir kadın tipi olan Sabiha'da karakterize edilen "iffetsiz", "zaaflarına yenik düşen" kadın tipidir. Mansur'un odasına girerek onu sevdiğini ve onunla evlenmek istediğini söyleme cesaretini gösteren Sabiha'nın iffetsizlikleri –ki anlatıcı yazar tarafından kadının böyle bir harekette bulunmasını "hafiflik" olarak ifade etmektedir– Mansur tarafından yüzüne vurulur ve Zehra ile kıyaslanır. Sonradan Sabiha'nın Kazım Bey'le olan gayr-i meşru ilişkisini öğrenen Zehra ona sert bir ahlak dersi verir. Ama onda eksik olan şey terbiyedir ve bu da Mansur'a, Zehra'ya, Fatma'ya hatta romanın bütün olumlu çizilen karakterlerine göre bir kadında olması gereken en önemli şeydir. Nitekim Sabiha da romanın sonunda tüm "olumsuz" karakterler gibi cezalandırılmaktadır: "Zengin, muteber, güzel, fitraten

halûk bu kızcağız terbiye noksanının kurbanı olarak dehşet-engiz azaplar içinde [ölür]" (351). Kısacası Mizancı, Müslüman kadını bağlı olduğu İslam epistemolojisi ve erkek egemen söylem ile tanımlayıp, hürriyetlerini bu ölçüler dahilinde sınırlandırarak ona sosyal statü vermektedir. Ayrıca yazar, gayrimüslim kadınla Müslüman kadın arasında bir ayrım olduğunu belirtmekten de geri kalmamaktadır. Ona göre Batı'da kadınlar bizdeki gibi sarkıntılığa uğramamaktadır (124). Mizancı bu durumu cehalete bağlar. Bizde cehaletin daha çok olduğu ve Mansur Bey'in bu nedenle daha iyi eğitim sağlayan misyonerlerin varlığına bile memnun olduğunu dile getirir. Ancak romanda gayrimüslim kadının kalabalık ortamlara girmesi, kamusal alanlarda yer alması, erkeklerle bir arada eğlencelere katılması Mansur'u rahatsız etmektedir. Romanda Zehra'nın bu tip kadınları kınayıp, evinden dışarı çıkmaması olumlanırken, bir Osmanlı-Müslüman kadın olan Sabiha'nın kendi ihtirasları peşinden giderek "yanlış" yollara sapması sonucu cezalandırılması söz konusudur. Böyle "serbest" bir yaşam tarzı gayrimüslim kadınlara özgü biçimde verilmektedir. Örneğin, bir panayır yeri tasvir edilirken, orada Rum kadın ve erkeklerin, Ermeni kadınların eğlencesi dile getirilmektedir (240). Romanda Müslüman kadının yanında aile eşrafından biri olmadan evinden dışarı çıkması eleştirilirken, toplum içinde gayrimüslim kadın kamusal alanda yadırganmamaktadır. Çünkü Mizancı'ya göre gayrimüslim kadın "öteki"dir. İslam'ın belirlediği ahlak kurallarından uzaktır. Müslüman bir kadının, erkeklerin yanında ya da kamusal alanda sergilemesi gereken tutum ve davranışlar romanda uzun bölümler hâlinde verilirken, gayrimüslim kadın topluma açık bir alanda, kadınlı erkekli kalabalıklar arasında eğlenen bir ayrıntı olarak kurguya yerleştirilmektedir. Dolayısıyla Mizancı Mehmet Murat'ın kadınların konumlarının ıslah edilmesi, kadınların gücü, enerjisi ve cinselliğini aile içinde eşine

ve çocuklarına aktarması gerekliliğine dayanan düşüncesi karşısında gayrimüslim kadının ne olmadığıyla tasvir edilerek *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*'nın satır aralarında belirdiği söylenebilir. Bütün bu değerlendirmelerin ışığında ele alınan romanlardaki gayrimüslim kadın imgesinin, yazarların bu konuda benimsedikleri ideolojiler doğrultusunda din, milliyet gibi farklara göre değişkenlik gösterdiği söylenebilmektedir.

BÖLÜM III

BATI/LILAŞMA KARŞISINDA GAYRİMÜSLİMLERİN KONUMU

A. *Araba Sevdası*'nda Gayr-i Batılılaşma Döngüsünde Gayrimüslimler

Tanzimat döneminde modernlik kavramı Osmanlı-Türk toplumu bağlamında Batılılaşma olarak alımlanmıştır. Bu dönemde modernleşme kavramı, içi boşaltılarak tekil bir düzleme oturtulmaya çalışılmış, modernleşmenin temel koyucu unsurları yadsınmıştır. Örneğin Tanzimat dönemi aydınları tarafından göz ardı edilen bir nokta ekonomik anlamda bir modernleşmenin temelinde kapitalizm olgusu olduğudur. Yani modernlik iktisadi bir parametre ile açıklanacaksa bu kapitalizmdir. Siyasal anlamda modernleşmeyi ise sekülerleşme, demokrasi ve sivil toplum bağlamında somutlayabilmek mümkündür.

Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* adlı kitabının Osmanlı yapısının toplumsal özellikleri ve Tanzimat döneminde beliren yeni görüşlere dikkat çektiği "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri" adlı makalesinde Tanzimat'ın esas karakterini

ortaya çıkarmak için araştırma yapanların genellikle bu karakteri Tanzimat'ın "ikiliği" adını verdikleri unsurdan oluştuğunu söylemektedir. Mardin, Tanzimat'ın bir yandan laik Batı kurumlarını yerleştirmeye çalışırken, öte yandan imparatorluğun dinsel yapısından vazgeçemediğini ifade etmektedir. Yazara göre aynı teorinin Ziya Gökalp tarafından anlatılan biçimi, Tanzimat'ın Türk topluluğuna yabancı olduğu bir değerler kümesini yukarıdan zorlamaya çalışmış olduğu ve bunları "yerlileştirme"ye çalışmadığıdır (182).

Hilmi Yavuz, *Modernizm ve Batıcılık* adlı kitapta yer alan "Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram mı?" makalesinde "Türk modernleşmesi, Batılılaşmayı somut ve görünür simgelerle kavradığı içindir ki, 'parça'yı 'bütün'ün kendisi zannetmiş; bir medeniyeti temellendirmenin soyut kavramlarla mümkün olabileceğinin ayırdına varmamıştır. […] Medeniyet hiçbir zaman, yaşam tarzına indirgenemez. Onun bir parçasıdır, ama medeniyetle bir ve aynı şey değildir" (212) demektedir. Yavuz'un bu bağlamda dikkati çektiği nokta lüks tüketime veya üst sınıf mensuplarının yaşam tarzına işaret eden nesnelerin bir medeniyet düşüncesini beraberinde getirmediği ve arkasında sosyal, ekonomik hatta siyasi argümanların yattığı bir soyut simgeler bütününün göz önüne alınması gerekliliğidir. Bu dolayımda Tanzimat düşüncesi Yavuz'un deyişi ile "19. yüzyıl Avrupa romantizmini, onun dine ve metafiziğe ağırlık veren yanını gözetmeden Aydınlanma'ya eklemlemeyi projelendirmeye kalkışan bir telifçiliktir" (213).

Tanzimat romanını ele aldığımızda bu düşüncenin yansımalarını görebilmek mümkündür. Eserlerin yazıldıkları dönemdeki sosyal hayat ve İstanbul seçkin çevresinin yaşamı hakkında önemli bilgiler sunmasının yanı sıra dönemin romanlarının, Osmanlı aydınlarının geçirdiği sosyal değişim ve bunun beraberinde

getirdiği sorunlara aydınların yaklaşımları konusunda da önemli ipuçları verdiği görülmektedir. Bu bağlamda ilk dönem Tanzimat romanında yazarların "aydınlanma" düşüncesine "Avrupalılaşma" olarak baktıkları söylenebilir. Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* adlı eseri de bu açıdan büyük önem taşımaktadır. Yazar, 1895 yılında yayımlanan *Araba Sevdası* adlı romanında Tanzimat'la birlikte başlayan züppe tipini komik durumlara düşürerek insanları Batı özentisi bir yaşam arzusundan alıkoymaya çabalar. Bu bölümde *Araba Sevdası*'nda Batılılaşma olgusu dahilinde gayrimüslimlerin nasıl konumlandırıldığı incelenecek ve Recaizade'nin gayrimüslimlere bakış açısını belirleyen ölçütler ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

1. Statü Nesneleri Bağlamında Bihruz ve Gayrimüslimler

Recaizade Mahmut Ekrem, *Araba Sevdası*'nda "alafranga züppe" tipi Bihruz'dan hareketle yanlış "Batılılaşma" sorununu ele alır. Romanda babasından kalan mirası Batılı yaşayış tarzına özenerek pervasızca harcayan Bihruz Bey'in aşkı anlatılmaktadır. Olay örgüsünde ön plana çıkartılan en önemli unsurlardan biri, Bihruz'un gösterişe olan aşırı düşkünlüğüdür. Bihruz'un atlı arabalara babasının servetini feda etmesi, kıyafetlerini şehrin en pahalı terzisine diktirmesi, onun da seyre dayalı dünyaya bağlılığını gösterir. Yazar-anlatıcı, Bihruz'un bu hâlini, onun görmekten çok görülme isteği olarak niteler (18). Romanda, onun seyredilme tutkusunu yansıtan nesne ise uğruna servetini harcadığı arabadır. Bu nesneler yani Bihruz'un marka, araba, giyim, Fransızca konuşma tutkusu Batılı olmakla Batılı gösterişçi tüketim eşyalarına sahip olmayı özdeşleştirmesinden ileri gelmektedir. Bu açıdan Batılı gösterişçi tüketime kaynaklık eden gayrimüslimler, aslında romanın ana

eksenini oluşturmaktadırlar. Çünkü romanda dikkat çekilmek istenen noktalardan biri olan "yanlış" Batılılaşma eleştirisi dolayımında, Bihruz'un Batılı gibi olmak için görüntüsünü, konuşmasını değiştirmesi ve toplumda alafranga olarak kabul edilmesini sağlamak için de bilinçsizce bulunduğu "komik" edimler gayrimüslimlerle ilişkileri üzerinden verilmektedir.

Yazar, *Araba Sevdası*'nda yoğun bir şekilde gayrimüslim karakterlere yer vermiştir. Romanda ikincil rol oynayan bu karakterlerin, mensup oldukları sınıflar bakımından değerlendirildiklerinde toplumsal statüleri açısından benzer özellikler taşıdıkları görülmektedir. Bu yerli gayrimüslim karakterler, meslekleri açısından sınıflandırılırsa şöyle bir durumla karşılaşılır: Bihruz'un Fransızca hocası yabancı bir gayrimüslim karakter olan Mösyö Piyer, Bihruz'un arabacısı Mişel, hizmetçi Marigo, arabacı Andon, kunduracı Heral, terzi Mir, dükkancı Alber Gün, kitapçı Vik, araba satıcısı Mösyö Kondraki, berber İzidor. Romanda bu seçimin farklı sebepleri olduğu söylenebilir. Öncelikle yazarın Osmanlı toplumunu, iktisadi düzeni ve sosyal sınıfları ile birlikte "kısmen" görünür kılan bir karakter panoraması çizdiği ileri sürülebilir. Baş karakter Bihruz'un gayrimüslimler ile olan ilişkisinin düzlemi farklıdır. "Maksadı görmek değil, görünmek olan" (17) Bihruz'un marka tutkusu ve Batılı gösterişçi tüketim eşyalarına olan düşkünlüğü, gayrimüslim karakterlerle iletişimini sınıfsal bir düzleme oturtmuştur. Batılı biri gibi görünmek için yaptığı bütün faaliyetler hep bir gayrimüslim tarafından yürütülmektedir. Bu noktada romandaki bütün gayrimüslimlerin Bihruz'un, statü nesnelerine ulaşmak için "aracı" hatta bir "araç" konumunda olduğu söylenebilir. Yani bu bağlamda romanda gayrimüslimler din ve ideoloji bakımından değil, Batılı statü nesnelerini temsil etmeleri bakımından ötekileştirilmektedir.

Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih Toplum ve Kimlik*'te aydınlanma çağının aristokrasinin tasfiyesi ve halk sınıflarının (küçük köylüler-proletarya) ortaya çıkışıyla birlikte yaşandığını, fakat Osmanlı devletinin Batıda aristokrasinin tasfiye olduğu sırada, taşra derebeylerini birbirine kırdırarak "kibar ve kibarzâde"lerden oluşan bir saray aristokrasisi ve dönem içerisinde toplumsal statüko bağlamında gayrimüslimlerin Osmanlı burjuvazisi olmaya aday toplumsal kategori yarattığını belirtir. Yazar, gayrimüslim zümrelerin büyük tüccar ve sarraf kesimlerinden oluştuğuna; buna karşılık, Osmanlı devletinde demokratik bir devrimin ayrılıkçı eğilimleri güçlendirdiği gibi, Müslüman yönetici zümreyi de tümüyle iktidardan uzaklaştıracak bir potansiyel taşıdığını da ifade eder. Timur'a göre Müslüman muhalefet, bu nedenden ötürü iktidar tarafından belli bir hoşgörü ile karşılanırken, gayrimüslimler ya bir "bende" şeklinde iktidarın hizmetine girmişler ya da İkinci Meşrutiyet'e kadar suskunluğa itilmişlerdir. Bunun dışında mülk arazinin de, giderek askerlik dolayısıyla topraklarını düzenli bir şekilde değerlendiremeyen Müslümanların elinden çıktığına ve sarraf-mültezim gayrimüslimlerin elinde toplandığına dikkat çeken yazar, o dönemde pazara yönelik üretim yapan ve konaklarda yaşayan bir gayrimüslim taşra burjuvazisinin oluştuğunu belirtmektedir (286).

Taner Timur'un ifadeleriyle açımlanmaya çalışılan tarihsel bağlamı Panayet Neutsos'un, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketin Oluşmasında ve Gelişmesinde Rum Topluluğunun Rolü: 1876-1925" adlı makalesinde bu konu hakkında verdiği bilgilerle genişletebilmek mümkündür:

> Özellikle Islahat Hatt-ı Hümayunu'ndan sonra Osmanlı tebaalarının dinsel inanç ve etnik kökenlerine bakılmaksızın kişisel güvenlik ve

> yurttaşlık hakları tanınmıştı. Bunun sonucunda, azınlık tüccarları Avrupa'yla ticaretin gerekli manivelaları olarak gelişmeye başladılar. Anadolu'nun nüfusu 19. yüzyıl boyunca hızla büyüdü ve 1900'e gelindiğinde toplam nüfusun yüzde 23'üne erişti. Rum cemaati içinde toplumsal ve ekonomik işlevler yerine getiriliyor ve "etnik varlığın ideolojik açıdan yeniden-üretimi"ni güvenleyecek "devlet iktidarı olmayan bir kamusal mekân"ın oluşturulmasının koşulları sağlanıyordu. (113)

1896 yılında kaleme alınan *Araba Sevdası*'nda da gayrimüslimlerin özellikle de Neutsos'un deyişiyle "can çekişen Osmanlı İmparatorluğu'nda –en zengin kesim olan Rum topluluğu, ulusal varlığın ideolojik açıdan yeniden üretilmesini güvenceleyen bir dizi toplumsal ve ekonomik işlevi yerine getirmiş[tir]" (129). Rumların toplumda –toplumsal rolleri sınırlı olsa da– geniş bir yer edindikleri hatta alafranga tiplerin onlardan alışveriş ederek kendilerini "Batılılaştırdıkları" görülür.

Romanın ana karakteri Bihruz, giyim kuşamına aşırı özen gösterir, pahalı terzilerden alışveriş yapar ve lüks arabalara düşkündür. Onun için lüks tüketim mallarını kullanmak Batılılaşmakla eşdeğer bir nitelik taşır. İnsanların dikkatini çekmeye çalışmasının bir diğer yolu da ona göre Fransızca konuşmaktır. Bu dili kullanmak da Bihruz için bir sınıfa mensup olmanın dolayısıyla Batılılaşmanın göstergesidir. Fakat Bihruz bu dile de layıkıyla konuşamaz, çünkü aslında Fransızcayı iyi bilmemektedir. Bihruz, özel hocalardan Arapça, Farsça, Fransızca dersleri almasına rağmen kendini geliştiremeyip yüzeyde kalmış, "Batı"nın maddi yanına tutkun, tembel bir tip olarak tanıtılır. Romanda Fransızca bir statü dili olarak karşımıza çıkar. Fransızca gösterişçi tüketim ve modernleşmenin ana unsurlarından

biridir ve bu dil üst sınıf erkeğin konuştuğu dildir. Bu nedenle Bihruz, Fransızca konuşmaya çalışmaktadır. Romanda bu noktada Mösyö Piyer devreye girer.

2. Karakter Açmazında Din ve Milliyet

Mösyö Piyer, Bihruz'un Fransızca hocasıdır. Bihruz'un zenginliğini önemseyen ve onun parasını sömürmeye çalışan bir karakter olarak karşımıza çıkar. Öyle ki Bihruz'un Fransızca öğrenmedeki başarısızlığına rağmen ona ders vermeye böylece ondan para koparmaya devam eder. Recaizade her ne kadar romanda İslami epistemolojiyi merkeze almayan ve Doğunun değerlerini yüceltmeye çalışmayan bir olay örgüsü ve roman karakterleri kurgulamaya çalışsa da; Bihruz'a Doğu dillerini öğreten hocaların, Bihruz'un bu dilleri öğrenememesinden dolayı ona artık ders vermeyi sürdürmemeleri, yazarın Fransızca hocası olan Mösyö Piyer ile Arapça ve Farsça hocaları arasında bir ayrım yaptığına işaret etmektedir: "Bu arada idi ki beyin Arabî ve Farisî hocaları birer düçar-ı istiskal olarak konağa gelmemeğe başladılar. Yalnız Müsyü Piyer namındaki Fransızca hocası beyin mizacına göre şerbet verir kurnaz bir ihtiyar olmakla onun kemakân devamına müsaade ve hattâ dört liradan ibaret maaşı altı liraya iblağ olundu" (18).

Romanda birçok kez Mösyö Piyer'in paraya düşkün özelliği gerek yazar-anlatıcının ağzından gerekse Mösyö Piyer'in iç konuşmalarından aktarılır. Örneğin bilgili, kültürlü, sürekli olarak gazeteleri takip eden ve siyasi meseleleri konuşmaktan zevk alan bir ihtiyar olan Mösyö Piyer, yemek yedikleri sırada Bihruz'un, Süveyş Kanalı'na ilişkin bir mesele ile ilgili söylediklerini dinlemeyip aşk konusunda

konuşmasını isteyince sinirlenir. Fakat Bihruz'dan gelen paranın kesileceği endişesiyle duygularını ortaya koymaktan çekinir:

> Bihruz Bey tarafından girişilmek istenilen bu bahsin Mösyö Piyer'ce mevkisizliği, zamansızlığı, ihtiyarın epeyce canını sıkmış idi. Beyin birdenbire tefevvüh ettiği "Dö lâmur dö fam!" tabirindeki münasebetsizlik üzerine herifin o yorgun sinirleri şiddetle oynamıya, o soğuk kanı süratle kızışmaya başladı. Çehresi kızardı. Gözleri açıldı. Bî-edep şakirdini iyice haşlamak istedi. Fakat istediğini yapamadı, çünkü Çamlıca'nın havadar bir köşkünde haftanın iki gecesini safay-ı hatırla geçirmek için vapur ve araba ücretlerinden maada peşin olarak eline geçirdiği altı adet yirmi iki frank yetmişbeş santim Mösyö Piyer'e hatırlıca bir dost idi. (47-8)

Kurnaz bir özelliği olan, Bihruz'dan çıkar sağlamaya çalışan Mösyö Piyer, yaptıklarına pişman olmuş gibi görünse de yine para hırsından kendini alıkoyamaz: "Bu yumuşak yüzlü, bu tatlı dilli dost-ı hayırhâh Mösyö Piyer'e bu defa kimbilir ne acı sözler söyledi ki, zavallı ihtiyar sakin sakin biraz düşündükten sonra […]: 'Lâkin bazan ben de münasebetsizlik ediyorum.! Zavallı çocuğu fena sıktım. Şuna gelecek Salı muhabbet-i zenâna dair güzel bir eser getireyim" (53). Bu alıntıda da görüldüğü gibi yazar-anlatıcı, onun için "zavallı", "tatlı dilli" benzetmelerini kullansa da romanın ileriki kısımlarında Mösyö Piyer'in bu pişmanlığının yine farklı niyetlere dönüştüğü görülür: "Bu defa getirdiği kitabı güyâ hediye olmak üzere getirmiş ise de bunu kırk frank vermek üzere veresiye aldığından bu parayı gene beyden çıkarmak için münasip bir zemin-i talep düşünüyordu" (74). Bihruz'dan bu kırk frangı fazlasıyla aldıktan sonra ise onun paraya olan düşkünlüğünü şu cümlelerde görülür:

“Kırk frangın kırk beş buçuk franga kadar farkını da bu yolda eskiden beri zimmetine iliştirdiği birçok frank farklarının cümle-i yekûnuna gönder[ir]” (75).

Romanda bu olumsuz karakterin davranışları ve Bihruz Bey üzerindeki etkisi karşısında Bihruz’un dadısı, onu İslami ahlak ve değerler sistemi karşısında değerlendirir ve suçlar: “Bu koca papas ne zaman gelse benim beyimde böyle bir hâl görülüyor! Hınzır herif, böyle ders de okutulur mu? […] O pis kitap için mi böyle harap ettin kendini? Buna hanımefendi de razı değil, ben de razı değilim. Allah da razı değildir” (219). Dadı Kalfa’nın sözlerinden özellikle Mösyö Piyer için yaptığı “papaz” benzetmesinden, onun, beyine aşk hikâyeleri ve açık resimler içeren kitaplar getirmesi konusundaki şikayetlerinden ve en önemlisi de Allah’ın, İslamiyet’in karşısında bu durumu yanlış, sakıncalı hatta günah olarak değerlendirmesinden bu karakterin din ve milliyete yönelik bir ayrım yaptığı söylenebilir.

Ayrıca Recaizade’nin ironik düzleminde yarattığı eleştirel söylem kapsamında milliyet ile ilgili bir gönderme ve bu yolla bir alafrangalaşma eleştirisi mevcuttur: “Türklerde de adam gibi bir şair gelmemiş ki. Yalnız Vasıf isminde birisi şansonette epeyce meşhur olmuş ise de bunun yazdığı şeyler de komik nevinden. Sanki Türklerin Moliere’i olacak” (63-4). Anlatıcı, Bihruz’un ve dolayısıyla Tanzimat döneminde çoğu Batılılaşma özentisi insanın bu “yanlış”a düştüğünü şu kelimelerle vurgular: “Bihruz Bey Türklerde adam gibi şair yetişmediğini […] alafranga beylerden işitmiş” (64). Recaizade karakterin bu tavrının yanlışlığını karakteri birçok konuda güçsüz ve yetersiz duruma düşürerek göstermeye çalışır.

Bütün bu din ve milliyete ilişkin göndermeler İslami epistemolojiyi olumlayan veya gayrimüslimleri olumsuzlayan bir anlayıştan ileri gelmemektedir. Yazarın bu tavrının “yanlış” Batılılaşma temelli olduğu söylenebilir. Nitekim arabacı

Andon veya kitapçı Vik karakterleri bu düşünceyi doğrular niteliktedir. Örneğin Vik'in kitap dükkanına giden Bihruz, istediği yazarın bir eserinin tüm ciltlerini ister, fakat o eser tek cilttir. Bihruz her ne kadar bilgisizliğini ortaya koysa da isteğinde ısrar eder. Mösyö Vik ise Bihruz'un hatasını yüzüne vurup onunla alay etmediği gibi, onun kitaplar için verdiği fazla parayı da iade ederek, Mösyö Piyer gibi paraların üstünü zimmetine geçirmek gibi bir tavır sergilemez: "Kitapçı Vik, Lamartine'in âsarı içinde Döziem rögre, Truvaziem rögre, Derniye rögrenin olmadığını pek âlâ bilirdi. Fakat Bihruz Bey'i teçhil etmiş olmak nezaketsizliğinde bulunmamak için o bapta beyan-ı cehletmeyi münasip gördü" (197). Dolayısıyla romanda dinin baskın bir model olarak alınmadığı ve karakterlerin herhangi bir dinsel motif veya milliyetçi bir söylem etrafında konumlandırılmadığı söylenebilir. Hatta bir Osmanlı-Türk genci olan Keşfi olumsuz bir tip olarak yansıtılır. İnsanlara yalan söylemeyi âdet edinmiş olan bu karakter, romanda defalarca Bihruz'u kandırarak yalanlarına inandırır. Romanda sömürülen, güçsüz karakter Bihruz bile annesini kandırma peşindedir. Borçlarını kapatabilmek için elindeki atları değerlerinin oldukça üzerinde bir paraya, annesine satar (191). Hatta din bile istismar edilmektedir. Bihruz ahlaksız bir kadının peşinden koşmuş, onun öldüğünü sanınca kendini dine vermiştir. Örneğin, hiç oruç tutmayan Bihruz, romanın bu kısmında Ramazan ayında oruç tutmakta; "İnşallah otuz Ramazan oruç tutayım, câmilere gideyim, ibadet edeyim, Kalpakçılarbaşı'na gitmeyeyim, Şehzâdebaşı'na çıkmayayım; buralara gidersem de kimselere bakmayayım" (283) diyerek aşk acısını unutmak için dini bir araç olarak kullanmaktadır.

Gösterişçi tüketim ürünlerine aşırı düşkün olması bakımından Batılılaşmanın yanlış kavranmasını temsil eden tip olarak romanda işlev gösteren Bihruz için

görselliğin odak noktası ise, giyim-kuşam ve arabalardır. Onun bu eğilimi romanda yaşam tarzında ve gayrimüslimlerle ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır. Bihruz, terzi Mir'den alışveriş eder, berber İzidor'a traş olur, kunduracı Heral'den ayakkabısını ve Mösyö Kondraki'nin ihtişamlı arabalarından birisini alır. Dürüstlükle işini yapan insanlar olarak tanıtılan bu karakterler karşısında Bihruz hep kibirle hareket eder. Fransızca öğrendiği Mösyö Piyer'e saygıda kusur etmezken –çünkü o, Bihruz için alafrangalaşmanın simgesidir– Batılı tüketim eşyalarını kendine sağlayan veya gündelik hizmetlerini gördürdüğü kimselere karşı kibirlidir. Mösyö Kondraki'nin borçlarını ödemesi için gönderdiği mektupları cevapsız bırakır, umursamaz. Hizmetinde olan uşağı Mişel'e ve arabacı Andon'a sert, kötü davranır. Anlatıcı tarafından "biçare" (82) olarak değerlendirilen Mişel, Bihruz tarafından sürekli olarak haksız hakaretlere maruz kalır. Örneğin Bihruz, Mösyö Piyer'in hediye ettiği kitaptaki "parlak tasvirlerden" birini yanlışlıkla görmesi üzerine Mişel'e "Hayvan herif! Defol oradan!" (82) diye bağırarak uşağını her fırsatta aşağılar.

Sonuç olarak Recaizade Mahmut Ekrem, *Araba Sevdası*'nda Tanzimat'la birlikte başlayan züppe tipini, ironik bir şekilde ele almış, züppe Bihruz'u eleştirerek yanlış Batılılaşmayı bir problematik hâlinde ortaya koymaya çalışmıştır. Romanda kurgulanan züppe tipinin, "gelenekten bilinçsizce kopma" ve "yanlış Batılılaşma" doğrultusunda kurgulanması yazarın dönemin "Batılılaşma" anlayışını hedefleyen tutumlarından biri olduğu söylenebilir. Recaizade'nin bu endişesini Nurdan Gürbilek, *Kör Ayna Kayıp Şark*'ta şöyle yorumlamıştır: "Bu züppelik ulusal alegori çevresinde yorumlanmıştır. Yabancı arzuların peşinde bir ucubeye dönüşen züppenin hikâyesi, kudretini yitirmiş imparatorluk topraklarında gecikerek modernleşmenin yol açtığı bozulma endişesinin, kültürel melezleşmenin doğurduğu kendini kaybetme

korkusunun hikâyesidir" (45). Fakat bu kurguda dine, gayrimüslim kimliklere yönelik olumsuzlayıcı bir anlayış bulunmamakta, karakterler İslam ahlak ve değerlerine göre şekillendirilmemektedir. Yazar tarafından ortaya koyulmak istenen toplumda Batılılaşmanın yanlış alımlandığıdır ve bir bakıma Recaizade yozlaşan bu kuşağın "dışarı"dan bir eleştirisini yapar ve bu noktada Ahmet Mithat, Nabizade Nazım, Mizancı Mehmet Murat gibi isimlerden ayrılır. Bu bağlamda Jale Parla'nın, *Babalar ve Oğullar*'da Recaizade için yaptığı "Amacı kültürel, reformist ya da epistemolojik bir arındırma ve yüceltme değildir; tersine bu arındırma ve yüceltmenin arkasında yatan ve herkesi, ister kabul etsinler, ister etmesinler, tehdit eden kargaşayı sergilemektir" (153) yorumu daha da anlam kazanmaktadır. Çünkü Recaizade Mahmut Ekrem dinî-ideolojik söylemin dışında Batılılaşma sorunsalı dahilinde bir ironi geliştirmiştir ki bu düşünce Tanzimat dönemi romanında gayrimüslimlere bakış açısında tek bir olumsuzlayıcı bakış olmadığının göstergelerinden biridir.

B. İdealize Edilen Tip Bağlamında Mizancı ve Ahmet Mithat

Mehmet Ali Kılıçbay, "Türk Aydınının Dünyasını Anlamak" adlı makalesinde Batı kültürünün özü itibariyle Hıristiyan olduğunu dile getirmektedir. Kılıçbay'a göre Batı kültürü "Rönesans ve aydınlanma hareketleriyle dünyeviyi dinden uzaklaştırma yönünde oldukça büyük bir mesafe almıştır, ama dilden folklora kadar birçok alanda Hıristiyanlığın damgası kendini belli etmektedir" (178). Bu noktada Kılıçbay, Batı kültürü, aydınlar ve İslam arasındaki ilişkiyi şöyle yorumlar: "Böylesine bir kültürü İslam'dan beslenen bir toprağa dikmek, onun burada kök

salmasını beklemek için aydınımızın tepeden inmeci olması gerekmiştir" (178). Kılıçbay'ın söz ettiği bu tepeden inmecilik, Tanzimat dönemi aydınlarınca Batının İslamiyetle çeşitli yollarla uzlaştırılması düşüncesine tekabül etmektedir. Bu yollar Batıdan ne gibi özelliklerin alınması, hangi Batılı model ve sistemlerin benimsenmesi gibi düşüncelerle kendini göstermiştir. "Muhafazakârlığın dinî tasavvuru dönüştürme niyetinin özeti, kutsiyetin sekülerleştirilmesidir. Muhafazakârlık kutsal kavramını ve tinsellik ihtiyacını modern bir aşkınlıkla karşılar. Bu aşkınlık mercii millettir. Bu bir kolektif kendini yüceltiş […] esas itibariyle seküler inançlar sistemidir" (98). *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık* adlı kitabında Norbert Elias'ın bu sözlerini aktaran ve Osmanlı'da toplumu kurmaya ve düzenlemeye esas teşkil edecek siyasal kimlik unsurunun o dönemde sadece İslamiyet olduğunu ifade eden Tanıl Bora, Osmanlı toplumunda din ve muhafazakârlık konusunu şöyle açımlamaktadır: "Geleneksel İslami dünya görüşünün modern bir siyasal düşünce akımı olarak İslamcılığa dönüşme evresinde, geçiş bunalımının aktörleri aydınlar[dı]" (113). Nitekim Batı düşüncesi de Tanzimat döneminde egemen bir İslam kültürünün altında şekillendirilmekteydi. Jale Parla, *Babalar ve Oğullar* adlı kitabında Tanzimat aydınlarının İslami anlayış temelindeki Batıya yöneliş mantığının sınırlarının kesin ve kısıtlı biçimde çizildiğini ve söylemlerinde, yapıtlarında, tartışmalarında, tepkilerinde bu sınırların tekrar tekrar çizildiğini ifade etmektedir. Parla'ya göre Tanzimat'ın dünya görüşü doğallıkla Osmanlı normlarının ve kültürünün egemen olduğu bir dünya görüşüdür ve "yenilikçi yazarlar Osmanlı kültürünün kapsamlı ve mutlak egemenliğine birkaç Batıcı yeniliğin zahmetsizce sindirilebileceği ve bu sindirmenin de yararlı olacağı konusunda ortak görüşe sahip[lerdir] " (13).

Dolayısıyla bu durum Osmanlı kültürünün mutlak egemenliği ve bu kültürün üzerinde yükseldiği İslami düşünce temelleri doğrultusunda hareket eden, Batıdan aldığı teknik gelişmeleri de bu temele eklemlendiren bir aydın profiline işaret ediyor. Tanzimat dönemi aydını, geleneksel kültürel normlara dokunmadan, İslami muhafazakârlığın disipline ettiği, camiacı bir kültür anlayışı ile halkı eğitmek, ahlaka ve İslama ilişkin "doğru"ları göstererek halkı uyarmak, bilinçlendirmek amacıyla yazdığı romanlarda karşımıza çıkıyor. Bu bağlamda örnek olarak ele alabilinecek iki isim Recaizade Mahmut Ekrem'in Batı ve gayrimüslim anlayışından çok farklı yerlerde duran Ahmet Mithat ve Mizancı Mehmet Murat'tır. Her iki yazar da romanlarında (*Mesâil-i Muğlâka* ve *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*) Fransa'ya tahsil görmeye giden Osmanlı gençler vardır. Bu gençler son derece ahlaklı, dürüst ve namuslu kişilerdir. Fransızcayı çok iyi bilmeleri ve Batılı eserleri çok okumalarının yanı sıra Arapça ve Farsçaya da vakıftırlar. Kendi ülkelerinin tarihleri, siyasi meseleleri konusunda bilgi sahibidirler. Örneğin Ahmet Mithat'ın *Mesâil-i Muğlâka* adlı romanındaki Abdullah Nahifi karakteri cesurluğunun, ahlaklı oluşunun yanında sahip olduğu bilgi birikimi ve üstün muhakeme yeteneği ile Fransa'da diğer gayrimüslimlerce fark edilmiştir. Diğer bir örnek de Mansur karakteriyle Mizancı Mehmet Murat'ın, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanıdır. Bu romanda da Fransa'da tahsil görmüş ve "ufku açık" olarak yansıtılan Mansur, yazarın idealize ettiği İslam'ın kurtarıcısı aydın bir doktordur. Bu karakterlerin her ikisinin de ortak özellikleri mensup oldukları din ve bu dini Batıya karşı koruma düşüncesidir. Yazarların bu bağlamda İslami ahlak ve değerler sistemini yücelten ve egemen epistemoloji çerçevesinde Türk-Osmanlı-İslam özdeşliğini öngören bir model yarattıkları ve romanın kurgusuna yerleştirdikleri karakterleri de İslam dini ve ahlak

kurallarını ölçüt alarak değerlendirmeye çalıştıkları söylenebilir. Bu bağlamda Mizancı, Batıdan eğitim ve bürokrasi sistemlerin ithal edilmesini fakat Osmanlı'nın özsel bir değişmeye uğramamasını istemektedir. Yani Batıdaki bazı sistemlerin İslami ve geleneksel tabana dokunulmadan Osmanlı'da pratiğe dökülmesinin gerekliliğine inanır. İslamiyet'i yeterli bir kültür kaynağı olarak gören Mansur, Mizancı'nın Batıya ve medeniyete ilişkin bakış açısını bu doğrultuda ifade etmektedir. Yazar, bahsettiği bu sistemlerin dışında Batıya dışlayıcı bir gözle bakar ve bu yüzden de gayrimüslim karakterler tümüyle olumsuzdur. Ahmet Mithat ise her ne kadar Mizancı gibi Osmanlı ideolojisine referans veren ve köktenciliğini olay örgüsünde sıklıkla –özellikle Müslüman olamayan Avrupalılar karşısında– gösteren "mükemmel" bir karakter (Abdullah Nahifi) kurgulasa da, bu karakteri Batıya karşı kışkırtmaz, Avrupa'da yaşayan gayrimüslim karakterlere önyargılı olarak yaklaştırmaz. Romanın merkezindeki olumlu karakterin Avrupa'yı alımlayışı, romandaki gayrimüslim karakterlere atfettiği özellikler, romandaki egemen izlek doğrultusunda değerlendirildiğinde ve yazarın, roman boyunca belirgin bir biçimde kendini gösteren ideolojisi, din anlayışı, gayrimüslimlere bakışı, medenileşme dolayımında ele alındığında görülmektedir ki Ahmet Mithat, Mizancı'dan daha ılımlı bir anlayışla gayrimüslimlere yaklaşarak onları –İslami değerlerle de benzerlik kurduğu– kendi ahlak ölçütleri içinde değerlendirmektedir. Fakat yazar için öncelikli olan bu kriter sadece Avrupalı gayrimüslimler için değil Müslümanlar için de aynıdır. Ahmet Mithat'a göre Batı kendi devleti ve insanları için fonksiyonel bir yapıdır.

Dolayısıyla Tanzimat döneminde Batı ve Batılılaşma sorunsalı çevresinde önemli yeri olan ve genellikle idealize edilmiş olumlu tip etrafında yer alan

gayrimüslimlerin, yazarların Batıya bakış açılarını yansıtmalarına olanak sağlamaları açısından değişkenlik gösteren işlevlere sahip oldukları görülmektedir.

SONUÇ

Bu tezde, 19. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınmış olan, Nabizade Nazım'ın *Karabibik* (1891), Mizancı Mehmet Murat'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1892), Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* (1896), Ahmet Mithat Efendi'nin *Mesâil-i Muğlâka* (1898) ve Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin *A'mâk-ı Hayal* (1910) adlı romanlarındaki gayrimüslim karakterler incelenmiştir. Yazarların gözettikleri Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki etnik ve dinsel farklar, aynı zamanda gayrimüslim kadın ve erkek karakterlerin toplum içindeki tutumlarının ve özellikle de aile, cinsellik gibi konularda sergiledikleri davranışların da en temel şekillendiricisi olmuştur.

Tezin birinci bölümünde Ahmet Mithat'ın *Mesâil-i Muğlâka*, Mizancı Mehmet Murat'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* ve Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin *A'mâk-ı Hayal* romanlarındaki gayrimüslim karakterler kimlik, aidiyet, milliyet ve din kavramları doğrultusunda değerlendirilmişlerdir. Bu konuda ve gözettiğimiz bu ölçütler etrafında yazarların birbirlerinden farklı yaklaşımları ortaya konmuştur. Bu noktada Ahmet Mithat'ın, romanlarında gayrimüslim tebaa ve Batılı Hıristiyan ulusları farklı bir kimlik olarak gördüğü, onları keskin bir şekilde ötekileştirmese de İslam dini ve ahlak kurallarını ve "dindarlık" unsurunu ölçüt alarak değerlendirdiği söylenebilmektedir. Ahmet Mithat'ın *Mesâil-i Muğlâka*'da olumlu karakterleri dindar olmalarına, ahlak ve namus kavramlarına önem vermelerine göre çizdiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda gayrimüslim Hıristiyan

karakterler eğer dinlerine bağlı, namuslu ve ahlaklı iseler romandaki idealize edilmiş Müslüman tipe yaklaştırılmaktadırlar. Ahmet Mithat'ın bu anlayışla bağdaşmayan karakterleri ise olumsuz karakterler olarak yarattığı görülmektedir. Dolayısıyla Fransa'da yaşayan, yabancı gayrimüslim karakterler mensup oldukları dine göre kategorize edilmemiş, yazar tarafından gözetilen İslam'ın temel değerlerinden biri olan "ahlaklı ve namuslu olma"larına göre kurguya dahil edilmişlerdir.

Mizancı Mehmet Murat ise gayrimüslimler karşısında geliştirdiği tutum itibariyle Ahmet Mithat'tan ayrılmaktadır. Mizancı'nın, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanında gayrimüslimleri din ve milliyetlerini baz alarak Müslümanlık ve Müslüman karakterler karşısında ötekileştirdiği görülmektedir. Yazar başka bir dinden, başka bir milletten olan karakterleri aşağılamaya varan eleştirilerle tasvir etmektedir. Romandaki baskın eğilim, ancak İslamcı ilkelerin demokratik bir sistemin felsefesini oluşturabileceği düşüncesi üzerinedir. Fakat yazar, Batıdan bazı sistemlerin Osmanlı dinsel ve kültürel dokusuna zarar verilmeden ithal edilmesini uygun görmektedir. Yazarın bu medenileşme anlayışı Avrupa eğitim ve bürokratik sistemlerinin Osmanlı'da pratiğe dökülmesi isteğinden ibarettir. Mizancı'nın bu düşüncesinin de Batının ilmini İslami ideolojiye eklemleyerek sağlanacak bir medenileşme anlayışından ileri geldiği görülmektedir. İslamcı reformist yaklaşıma işaret eden bu anlayış, yazarın yeni bir devlet modeli tasarlamak ve bu siyasi anlayışı toplumun kabul edeceği biçimde yani İslama referans vererek meşrulaştırmak olmuştur.

Yine tezin birinci bölümünde kimlik, din ve aidiyet bağlamında ele alınmış olan yazar Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'dir. *A'mâk-ı Hayal* de dinî ideoloji altında şekillenen ve dinlerin karşılaştırılmasıyla yaratılan bir gayrimüslim imgesi

içermektedir. Fakat yazar, *A'mâk-ı Hayal* romanında Ahmet Mithat ve Mizancı'dan çok farklı bir yol izlemiş ve bir dinler karşılaştırmasına giderek tasavvuf felsefesi altında diğer dinleri ve temsilcilerini konu edinmiştir. Bu açıdan yazar, hem kurgusundaki gayrimüslimleri hem de Müslümanlık dışında spiritüalist çerçevede ele aldığı diğer dinlerin temsilcilerini İslam düşüncesine yaklaştırmaktadır. Bu romanda bütün tanımlamaların ve değerlendirmelerin İslam dini ve tasavvuf felsefesi üzerinden yapıldığı görülmüş, diğer dinler ve özellikle de diğer dinlere mensup filozoflar bu bağlamda değerlendirildiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla romanda gayrimüslim karakterler üzerinden değil, doğrudan dinler ve bu dinlerin temsilcileri üzerinden bir karşılaştırma söz konusu olduğu belirlenmiştir. Filibeli, insanoğlunun İslam'dan farklı bir dinî ideoloji biçimi benimsemesini eleştirmiş ve bir "din birliği" düşüncesi altında diğer dinlerin temsilcilerini tasavvuf felsefesine yaklaştırmıştır. Bütün bu ele alınan romanlar doğrultusunda yazarların kimlik, öteki ve din bağlamında gayrimüslimler konusunda farklı yaklaşımlar benimsediği görülmektedir.

Tezin ikinci bölümünde 19. yüzyılın sonlarına doğru ürün vermiş olan yazarların ele alınan romanlarında, gayrimüslim imgesi etrafında geliştirdikleri bir diğer yaklaşım olan kadın, cinsellik ve aile konuları Nabizade Nazım'ın *Karabibik*, Ahmet Mithat'ın *Mesâil-i Muğlâka* ve Mizancı Mehmet Murat'ın *Turfanda mı Yoksa Tturfa mı?* romanlarında ele alınmıştır.

Nabizade Nazım'ın *Karabibik* romanında gayrimüslim karakterler özellikle de gayrimüslim kadın olumsuzlanmaktadır. Fakat romanda gayrimüslimlere yüklenen bu olumsuz değerlerin sadece karakterler düzleminde kalmış olduğu görülmüştür. Yazarın, Batı ve Hıristiyanlık konusunda önyargılı bir tutumunun olmadığı, karakterlerin milliyetlerine, dinlerine yönelik doğrudan herhangi bir imada

bulunmadığı belirtilmiştir. Fakat yazara göre, din ve milliyet farkının getirdiği davranış değişiklikleri yine roman karakterleri aracılığıyla ortaya konulmaktadır. Romanda yoğun bir biçimde vurgulanan cinsel ögeler de gayrimüslim kadının ahlak anlayışının bozukluğuna işaret eden göstergelerdir. Osmanlı toplumunda özellikle Osmanlı aile ideolojisinde din ve toplum tarafından yasaklanmış, gizlenmiş olan zevkler ötekileştirilen gayrimüslimlere karşı açık bir şekilde belli edilebilmektedir. Ayrıca Osmanlı ailesinde kadını denetim altına alan mekanizmanın, gayrimüslim ailenin hayatında yer almayışının kurguda yer alması Nabizade Nazım'ın gayrimüslimler bağlamındaki perspektifini ortaya koyan önemli noktalardan biridir. Dolayısıyla Nabizade Nazım'ın *Karabibik* romanında aşk teması ve cinselliğin boyutları, eserdeki gayrimüslim tebaaya bakış ve Müslüman-gayrimüslim aile ilişkileri dolayımında değerlendirildiğinde, gayrimüslim imajının karakterlerin ahlak, cinsellik ve şehvet unsurları etrafında, ancak dini ve milliyeti öne çıkarmadan olumsuz bir biçimde şekillendirildiğini söyleyebilmek mümkündür. Bu konuda Nabizade'den ayrılan Ahmet Mithat ise gayrimüslim kadına karşı daha olumlu bir tavır geliştirmiştir. *Mesâil-i Muğlâka* romanında gayrimüslim kadına bakış açısı romandaki bütün gayrimüslim karakterlerin aynı yargı ile değerlendirilmemiş olduğunu, karakterlere ayrı özellikler, ayrı değerler atfedildiğini göstermektedir. Bu karakterler değerlendirilirken kullanılan ölçüt, onların Hıristiyan dine mensup olmalarından ya da Avrupalı olmalarından çok, Müslümanlık normları, değerleri, bu normların belirlediği ahlak anlayışı ve diğer dinlerin bu ahlak anlayışıyla benzerlik kurduğu unsurlar olmuştur. Mizancı Mehmet Murat'ın ise toplum içinde Müslüman kadının rolünü sınırlayan katı bir bakış açısı vardır. Yazarın, kadınların konumlarının aile içerisinde belirlenmesine dayanan düşüncesi karşısında gayrimüslim kadının ne

olmadığıyla tasvir edilerek *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*'da yer almaktadır. Dolayısıyla gayrimüslim kadına romanlarda, cinsellik ve aile konuları etrafında atfedilen rollerin birbirinden farlı oldukları görülmektedir. Bu nedenle, gayrimüslim kadın imgesinin, yazarların bu konuda benimsedikleri ideolojiler doğrultusunda din, milliyet gibi farklara göre değişkenlik gösterdiği yorumunda bulunulabilir.

Tezin üçüncü ve son bölümünde ise gayrimüslimler, yerli ve yabancı gayrimüslimler olarak sınıflandırılmış ve romanlardaki gayrimüslim karakterlere atfedilen toplumsal roller incelenmiştir. Ayrıca idealize edilen Müslüman tiplerin Batıyla ve Batılılaşmayla ilgili düşünceleri yine gayrimüslimlerle ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Bu konuda ise Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası*, Ahmet Mithat'ın *Mesâil-i Muğlâka* ve Mizancı Mehmet Murat'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanları incelenmiştir. Yapılan tespitler sonucunda gayrimüslimler konusunda Recaizade Mahmut Ekrem'in Ahmet Mithat, Mizancı Mehmet Murat gibi isimlerden ayrıldığı belirtilmiştir. Çünkü Recaizade Mahmut Ekrem dinî-ideolojik söylemin dışında Batılılaşma sorunsalı dahilinde bir ironi geliştirmiştir. Yazarın bu düşüncesi Tanzimat dönemi romanında gayrimüslimlere bakış açısında tek bir olumsuzlayıcı bakış olmadığının göstergelerinden biridir.

Ahmet Mithat'ın ve Mizancı'nın romanlarında yarattıkları ideal tipleri doğrultusunda İslami ahlak ve değerler sistemini yücelten ve egemen epistemoloji çerçevesinde Türk-Osmanlı-İslam özdeşliğini öngören bir model yarattıkları ve romanın kurgusuna yerleştirdikleri karakterleri de İslam dini ve ahlak kurallarını ölçüt alarak değerlendirmeye çalıştıkları söylenebilir. Bu bağlamda yazarlar, Batıdan eğitim, bürokrasi gibi çeşitli sistemlerin ithal edilmesini fakat Osmanlı'nın özsel bir değişmeye uğramamasını istemektedir. Yani Batıdaki bazı sistemlerin İslami ve

geleneksel tabana dokunmadan uygulanmasını uygun bulmaktadırlar. Sonuç olarak bu tezde, bütün bu yapılan tespitler ve ortaya konulan veriler ışığında Tanzimat dönemi romanında gayrimüslim karakterler bağlamında tekil bir söylemin varlığından söz edilemeyeceği görülmektedir. Romanlarda gayrimüslim imgeleri etrafında olumsuzlayıcı bir bakıştan çok, özgün ya da kendi içinde farklılıklar gösteren bir gayrimüslim yorumu olduğu söylenebilmektedir.

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Mithat. *Eski mektuplar, Altın aşıklar, Mesâil-i Muğlâka, Jön Türk*. Haz. Ali Şükrü Çoruk, M. Fatih Andı, Kazım Yetiş. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

————. "Avrupa'nın Dînsizliği Neden İbârettir?". *Felsefe Metinleri*. Haz.Erdoğan Erbay, Ali Utku. Erzurum: Babil Yayınları, 2002: 30-56.

————. "Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfaa". *Felsefe Metinleri*. Haz. Erdoğan Erbay, Ali Utku. Erzurum: Babil Yayınları, 2002: 68-110.

Akyüz, Kenan. *Modern Türk Edebiyatı'nın Ana Çizgileri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1995.

Aydın, Suavi. *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği*. İstanbul: Öteki Yayınları, 1998.

Balibar, Etienne. "Irkçılık ve Milliyetçilik". *Irk, Ulus, Sınıf*. Haz. Immanuel Wallerstein ve Etienne Balibar. Çev. Nazlı Ökten. İstanbul: Metis Yayınları, 1993: 50-90.

————. "Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji". *Irk, Ulus, Sınıf*. Haz. Immanuel Wallerstein ve Etienne Balibar. Çev. Nazlı Ökten. İstanbul: Metis Yayınları, 1993: 109-33.

Blakemore, Ken ve Margaret Boneham. *Age, Race and Ethnicity*. Buckhingham & Philadelphia: Open University Press, 1994.

Bora, Tanıl. *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*. İstanbul: Birikim Yayınları, 1998.

Connell, R. W.. *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. Çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Çoruk, Ali Şükrü. *Cumhuriyet Devri Türk Romanında Beyoğlu*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995.

"Ehl-i Kitap". *İslam İnançları Sözlüğü*. Haz. Orhan Hançerlioğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994.

Emil, Birol. *Mizancı Bey, Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.

Ertaylan, Hikmet. *Nabizade Nazım*. İstanbul : Kanaat Kütüphanesi, 1933.

"Etnicity". *Post-colonial Studies-The Key Concepts*. Haz. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. London: Routledge Publishing, 2000: 80-85.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

Gökçek, Fazıl. *Osmanlı Kapısında Büyümek*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Gürbilek, Nurdan. *Kör Ayna Kayıp Şark*. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.

"İsrâ Sûresi". *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. Haz. Hayrettin Karaman, Ali Özek, İbrahim Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrıcı, Sadrettin Gümüş, Ali Turgut. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005: 281-291.

Kandiyoti, Deniz "Cariyeler, Fettan Kadınlar ve Yoldaşlar: Türk Romanında Kadın İmgeleri". *Cariyeler Bacılar ve Yurttaşlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 1997: 133-47.

Kara, İsmail. "İslamcılık Hareketi ve İlmiye Sınıfı". *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995: 303-14.

Karpat, Kemal. “Kimlik Sorununun Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”. *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995: 23-38.

Keyman, E. Fuat. “Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkiler Kuramında ‘Öteki’ Sorunu”. *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996: 71-106.

Kılıçbay, Mehmet Ali. “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”. *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995: 175-80.

Kymlicka, Will. *Çokkültürlü Yurttaşlık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Loomba, Ania. “Feminizm, Milliyetçilik ve Postkolonyalizm”. *Kolanyalizm ve Postkolonyalizm*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000: 241-58.

Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.

————. *Jön Türkler’in Siyasi Fikirleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

————. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

————. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

————. “Yenileşme Dinamiğinin Temelleri”. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995: 105- 32.

Mignon, Laurent. “İdris El- Emrevî’nin *Tuhfetü’l-Meliki’l-‘Azîz bi Memleketi Bâriz* Adlı Seyâhatnâmesi ile Mustafa Sami Efendi’nin *Avrupa Risâlesi*’ne Karşılaştırmalı Bir Bakış”. *Elifbâlar Sevdası*. Ankara: Hece Yayınları, 2003: 23-28.

Milas, Herkül. *Türk Romanı ve “Öteki”*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2000.

Mizancı Murat. *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*. Haz. Tacettin Şimşek. Ankara: Kültür

Bakanlığı Yayınları, 1980.

_____. *Mücahade-i Milliye*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1994.

Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Mutman, Mahmut. "Oryantalizmin Gölgesi Altında Batı'ya Karşı İslam". *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996: 25-70.

Nabizade Nazım. *Karabibik*. Haz. İsmail Güleç. İstanbul: Enderun Yayınları, 1994.

Namık Kemal. *İntibah*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi, ty.

Neutsos, Panayet. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketin Oluşmasında ve Gelişmesinde Rum Torluluğunun Rolü: 1876-1925". *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996: 140-156.

Okay, Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*. yy: Milli Eğitim Basımevi, 1989.

Parla, Jale. *Babalar ve Oğullar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Recaizade Mahmut Ekrem. *Araba Sevdası*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi, ty.

Saraçgil, Ayşe. "Osmanlı İmparatorluğu ve İslam'da Ataerkil Yapılar". *Bukalemun Erkek*. Çev. Sevim Aktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005: 23-78.

Schimmel, Anne-Marie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.

Smith, Antony D.. *Milli Kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi. *A'mâk-ı Hayal*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

_____. *Allah'ı İnkar Mümkün mü?*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

_____. "Biz İngilizlerle Niçin Dostuz ve İngiltere'den Ne Bekleriz?". *Huzur-u Aklü Fen'de Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti*. İstanbul: Tercüman Yayınları, ty.: 56-78.

_____. "Sırat-ı Müstakîm". *Huzur-u Aklü Fen'de Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti*. İstanbul: Tercüman Yayınları, ty.: 21-22.

_____. *Şark Güneşi Yahut Bir Türk ile Bir İngiliz Kızının İzdivacı*. İstanbul : Garabet Matbaası, 1337 [1918].

_____. "Umumî Tenkid". *Huzur-u Aklü Fen'de Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti*. İstanbul: Tercüman Yayınları, ty.: 35-50.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Yayınları, 1982.

Timur, Taner. *Osmanlı-Türk Romanında Tarih-Toplum ve Kimlik*. İstanbul: Afa Yayınları, 1991.

Tunçay, Mete. "Sonuç Yerine". *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik 1876-1923 Türkiye'de Sosyalizmin Oluşmasında ve Gelişmesinde Etnik ve Dinsel Toplulukların (Makedon, Yahudi, Rum, Bulgar ve Ermeni Anasırın) Rolü*. Haz. Erik Jan Zürcher ve Mete Tunçay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004. 239-56.

Turner, Bryan S.. *Statü*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2001.

Uludağ, Zekeriya. *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.

Yavuz, Hilmi. " Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram

mı?”. *Modernleşme ve Batıcılık*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005: 212-216.

Yuval-Davis, Nira. “Irkçılık ve Cinsellik” *Cinsiyet ve Millet*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 104-108.

ÖZGEÇMİŞ

Seda Uyanık, 1981 yılında Ankara'da doğdu. 2002 yılında Kırıkkale Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu. Hâlen Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü'nde lisansüstü eğitimini sürdürmektir.